

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JOÃO MARCELO CRUBELLATE

LIBERDADE NOS ESTÁDIOS EXISTENCIAIS KIERKEGAARDIANOS

CURITIBA

2012

JOÃO MARCELO CRUBELLATE

LIBERDADE NOS ESTÁDIOS EXISTENCIAIS KIERKEGAARDIANOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de concentração: Ética, do Centro de Teologia e Ciências Humanas, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida

CURITIBA

2011

JOÃO MARCELO CRUBELLATE

LIBERDADE NOS ESTÁDIOS EXISTENCIAIS KIERKEGAARDIANOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de concentração: Ética, do Centro de Teologia e Ciências Humanas, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

COMISSÃO EXAMINADORA

Professor Dr. Rogério Miranda de Almeida
Pontifícia Universidade Católica do Paraná-PUC/PR

Professor Dr. Antonio Edmilson Paschoal
Pontifícia Universidade Católica do Paraná-PUC/PR

Professor Dr. Marcelo Fabri
Universidade Federal de Santa Maria - UFSM

Curitiba, Março de 2012.

Dedico esta dissertação à Maristela e à
Julia, com amor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os meus colegas da turma de 2010 do Mestrado em Filosofia da PUCPR, com os quais compartilhei momentos de agradável e enriquecedor convívio.

Agradeço aos Professores do Mestrado em Filosofia, pelo acolhimento e pelo empenho na dedicação ao programa.

Agradeço aos meus amigos Francisco Giovanni, Paulo Grave, Ariston Azevêdo e Maurício Reinert, com quem tenho frequentemente a enriquecedora oportunidade de expor idéias e acolher sugestões e críticas de elevado valor profissional e pessoal.

Agradeço aos Professores Eládio Craia, Kleber Candiotto e Jorge Viezenteiner, professores das disciplinas de Seminários de Projeto e Seminários de Dissertação, pelas críticas e recomendações que me auxiliaram no estudo de Kierkegaard e na elaboração desta dissertação.

Agradeço aos Professores Antonio Edmilson Paschoal e Jelson Roberto de Oliveira, participantes do evento de qualificação da dissertação, pelas recomendações altamente valiosas para a finalização da dissertação.

Agradeço, especialmente, ao Prof. Rogério Miranda de Almeida, pela acolhida na Filosofia, pela atenção com que sempre me recebeu, pela orientação cuidadosa e dedicada.

“Eu não acrescentarei minha voz ao lamento constantemente ouvido e que diz que você é insaciável. Porém eu direi: De algum modo você está certo, porque nada que é finito, nem mesmo o mundo todo, pode satisfazer a alma de uma pessoa que sente a necessidade do eterno”.
(KIERKEGAARD, 1987b, p. 203)

RESUMO

O objetivo central desta dissertação é investigar a relação paradoxal entre a liberdade e os diferentes modos de existência em Kierkegaard, com base na relação também paradoxal entre as categorias de possibilidade e necessidade, categorias que ele utiliza para explicar a existência humana. A partir dessa relação o ser humano aparece no mundo como personalidade, isto é, como realização de si mesmo. Investiga-se, assim, essa questão sob a perspectiva dos três principais estádios existenciais kierkegaardianos: o estético, o ético e o religioso. No estádio estético, o indivíduo deriva livremente de uma a outra possibilidade, de modo que o resultado é uma personalidade que decorre da ocasião que se apresenta, que não se dá a qualquer necessidade e que, portanto, configura um Eu que não é mais do que o produto de um contínuo devir de oportunidades, mesmo que contraditórias, que a existência objetivamente lhe proporciona. Liberdade, nesse estádio, é apenas livre-arbítrio ou, liberdade de escolha, liberdade da indiferença. Já no estádio ético a liberdade vem a aparecer no dever (necessário) de se tornar espírito, isto é, personalidade íntegra e unificada, que devém a partir da indistinção primordial entre possibilidade e realidade. A existência é, deste modo, um trabalho de escolha de si mesmo a cada instante, podendo, por isso mesmo, perder-se também a cada instante. Nesse sentido proposto pelo ético, o indivíduo é interiorização de si mesmo, é liberdade verdadeira no sentido de determinação da vontade, que não devém pela ocasião, mas se impõe às ocasiões e as aceita ou rejeita, como próprias a si mesmo, mediante o Eu que deve vir-a-ser. Finalmente, no estádio religioso, chega-se à conclusão de que resta ao indivíduo dar à sua existência um sentido absoluto, organizando-a à luz da eternidade. No religioso o *télos* da existência humana ultrapassa a própria existência, ultrapassa a síntese de si consigo mesmo – um Eu ideal, referência do devir ético – e se realiza, finalmente, na relação absoluta com o Absoluto. Aqui a liberdade verdadeira assume o sentido de determinação do ser, transformação do espírito humano, para o que a fé no deus-na-existência, o paradoxo absoluto que é também o fundamento do cristianismo, é o princípio único e suficiente. Porém, mesmo nesse estádio, esse resultado consiste apenas em possibilidade que, se não for tomada como necessidade pelo próprio indivíduo, em sua interioridade, não evitará o risco sempre presente de que ele venha a se perder no caminho de sua existência.

Palavras-chave: Liberdade. Existência. Estádios existenciais. Paradoxo. Possibilidade. Necessidade.

ABSTRACT

The main purpose of this dissertation is to investigate the paradoxical relationship between freedom and the various ways of existence in Kierkegaardian thought. This purpose is based on the equally paradoxical relationship between the categories of possibility and necessity in Kierkegaardian thought, categories that he uses to explain human existence. From this relationship between possibility and necessity the human being exists as personality, that means, he actualizes himself. In this dissertation I investigate that problem of self-actualization in the perspective of the three main Kierkegaardian stages: the esthetic, the ethic, and the religious. In the esthetic stage the individual goes freely from one to another possibility, no matter if those possibilities are or not coherent. In esthetic existence nothing is necessary to the individual. As a result, individual personality exists only as a product of occasions and opportunities, that means, events out of the individual inwardness. In the esthetic freedom can be understood as a *liberum arbitrium*, a freedom of choice, freedom of indifference. In the ethic stage individuals take themselves as a duty, a necessary task to become spirit, that means, an integrated personality, that becomes itself from the primordial indifference between possibility and reality. Ethic existence is the task of choosing the self at each moment. It is the inward choice of himself and, that way, it is true freedom in the sense of a self-determination of the Will, giving to himself only those possibilities that are coherent to the self that have to actualize, that is, to become existent. Finally, in the religious stage, we conclude that the individual has to give an absolute purpose (*télos*) for his existence. It is necessary to take the eternity as the possibility of life, of existence, even going beyond the existence and beyond the self as an ideal self (the ethic), to resignate himself to an absolute relationship to the Absolute. Here, true freedom means the determination of the self, the transformation of the human spirit by the faith in the God in time, the absolute paradox that is the most basic Christian belief. Nevertheless, even the religious transformation is not more than a possibility. If the individual does not take it as a necessity in himself, his inwardness, he still can lose himself in his lifeway.

Key-words: Freedom. Existence. Existential stages. Paradox. Possibility. Necessity.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE KIERKEGAARD UTILIZADAS NESTA DISSERTAÇÃO

Para a citação das obras de Kierkegaard, e visando a facilitar a leitura do texto, utilizarei nesta dissertação o sistema de abreviações proposto por Alastair Hannay e Gordon Marino (cf. HANNAY; MARINO, 1998, p. xiii), com adaptações para as obras em português. Também propus abreviações para as obras não constantes da relação de Hannay e Marino. Deste modo adotarei, para citação das obras de Kierkegaard, a seguinte forma: abreviação da obra, número da página. As obras de outros autores serão citadas do modo recomendado pela ABNT. Segue, portanto, a lista de abreviações adotadas:

- DS** - *Diário de um Sedutor (Coleção Os Pensadores, v. XXXI)*
- TT** - *Temor e Tremor (Coleção Os Pensadores, v. XXXI)*
- PE** - *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra de Escritor*
- TER** - *Dois Pequenos Tratados Ético-Religiosos*
- CI** - *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates*
- OD** - *É Preciso Duvidar de Tudo (De Omnibus Dubitandum Est)*
- OA** - *As Obras do Amor*
- MF** - *Migalhas Filosóficas*
- CAn** - *O Conceito de Angústia*
- LB** - *The Lilies of the Field and the Birds of the Air*
- SUD** - *The Sickness unto Death*
- CA** - *The Concept of Anxiety*
- FT** - *Fear and Trembling*
- R** - *Repetition*
- PF** - *Philosophical Fragments*
- EO I** - *Either/Or (Part I)*
- EO II** - *Either/Or (Part II)*
- SLW** - *Stages on Life's Way*
- EUD** - *Eighteen Upbuilding Discourses*
- PC** - *Practice in Christianity*
- CUP** - *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments (v.1)*
- UDVS** - *Upbuilding Discourses in Various Spirits*
- TDI** - *Three Discourses on Imagined Occasions*
- PJ** - *Papers and Journals*
- PV** - *The Point of View*
- WL** - *Works of Love*

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 LIBERDADE E EXISTÊNCIA NO PENSAMENTO DE KIERKEGAARD.....	19
3 EXISTÊNCIA ESTÉTICA LIVRE: SER O QUE SE É.....	38
3.1 TEMPO COMO OCASIÃO E EXISTÊNCIA ESTÉTICA COMO ALTERNATIVA.....	38
3.2 PERSONALIDADE ESTÉTICA E LIBERDADE.....	50
3.3 O ESTÉTICO NA LITERATURA E NA CRÍTICA KIERKEGAARDIANAS....	57
3.4 O ESTÉTICO NOS ESCRITOS POÉTICO-PSICOLÓGICOS.....	68
3.5 BREVE EXCURSO FINAL A RESPEITO DA LIBERDADE NO ESTÁDIO ESTÉTICO.....	79
4 EXISTÊNCIA ÉTICA LIVRE: TORNAR-SE ESPÍRITO.....	81
4.1 O ÉTICO EM RELAÇÃO AO ESTÉTICO: ÉTICA COMO ESCOLHA.....	81
4.2 ÉTICA COMO TRABALHO DE SI.....	86
4.3 O SENTIDO DE TEMPO NO ÉTICO.....	91
4.4 OS LIMITES DO ÉTICO NOS ESCRITOS POÉTICO-PSICOLÓGICOS.....	99
4.5 BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O ÉTICO NO <i>POST-SCRIPT</i>	110
4.6 BREVE EXCURSO FINAL SOBRE A LIBERDADE NO ESTÁDIO ÉTICO...	114
5 EXISTÊNCIA RELIGIOSA LIVRE: RELAÇÃO ABSOLUTA COM O ABSOLUTO.....	117
5.1 CATEGORIAS DE TRANSIÇÃO DO ÉTICO PARA O RELIGIOSO OU, O RELIGIOSO NOS ESCRITOS POÉTICO-PSICOLÓGICOS.....	117
5.2 TIPOS DE RELIGIOSIDADE: DO ESPECULATIVO AOS ESCRITOS PROPRIAMENTE RELIGIOSOS.....	128
5.3 BREVE EXCURSO FINAL A RESPEITO DA LIBERDADE NO ESTÁDIO RELIGIOSO.....	138
6 CONCLUSÃO.....	140
7 REFERÊNCIAS.....	144

1 INTRODUÇÃO

Søren Kierkegaard influenciou profundamente a filosofia, a teologia e mesmo a literatura nas décadas posteriores à sua morte e especialmente no século XX. Apesar disso, é ainda possível afirmar que certos aspectos de sua obra ainda aguardam para serem adequadamente investigados. De qualquer modo, sua importância na história da filosofia contemporânea é inegável, e crescentemente essa influência alcança o âmbito específico dos estudos em ética, apenas para mencionar um exemplo.

A partir de sua biografia e do que registrou a respeito de si mesmo e de sua obra, podemos afirmar que Søren Kierkegaard foi um daqueles pensadores cuja preocupação central consistia em expressar, com sua própria vida, o conteúdo de sua filosofia. Esse estilo, que se tornou raro contemporaneamente, implicava quase sempre em atitude engajada, interessada e, por isso, polêmica, diferentemente daquela atitude na qual predomina um distanciamento analítico para com o objeto da investigação, típico do estilo que busca identificar a filosofia com as ciências naturais, por exemplo (cf. ALMEIDA, 2010, p. 28). Daí a constante referência em seus textos a uma figura filosófica polêmica do passado grego, Sócrates, e daí também sua impaciência com representantes oficiais da teologia de seu tempo e de seu país¹, justamente os representantes do cristianismo que, para ele, não deveria consistir em especulação e sim em um modo de vida². Tal compromisso de vida não poderia certamente ter se realizado sem o pagamento de elevado preço, e Kierkegaard parece tê-lo pago. Junte-se a isso a introversão e melancolia que o levavam à beira da depressão, e tem-se o quadro completo: uma vida interior extremamente intensa e complexa, refletida em uma obra de profundidade talvez ímpar, por vezes psicologicamente perturbadora.

¹ Para Kierkegaard o cristianismo na versão oficial luterana, predominante na Dinamarca (mas, de modo geral, toda a igreja organizada – a assim chamada cristandade) havia convertido a mensagem cristã, essencial e originalmente definida como um modo de vida, em mensagem intelectualizada e, por isso, suavizada, adaptada ao gosto da audiência (quanto a isso ele criticou com especial acidez o bispo da igreja luterana, morto pouco antes de iniciar efetivamente sua jornada polêmica contra a igreja, cf. VALLS, 2007, p. 395).

² A crítica de Kierkegaard à assim chamada cristandade – noção utilizada por ele (cf. VALLS, 2007, p. 392) para se referir à igreja organizada de cuja participação um indivíduo usufruía pela vinculação formal – decorria de uma concepção específica da religião, especificamente o cristianismo, como prática e modo de vida. Deste modo era inaceitável para ele que o fazer-se cristão consistisse tão somente do conhecimento de certos dogmas, e menos ainda que consistisse em reduzir a vida cristão à especulação filosófica, ao fazer-se hegeliano.

Mas se a vida do filósofo segue o seu pensar, o seu filosofar, a sua obra de igual modo expressa sua própria vida interior, seu trabalho no sentido de conhecer-se a si mesmo, à maneira socrática. E desse modo, em Kierkegaard, obra e vida estão entrelaçadas de um modo que é raro entre os homens modernos. Igualmente rara é a sua preocupação central com o tornar-se cristão e a premissa que a sustenta, qual seja, a convicção de que esse processo não decorre de qualquer tipo de aperfeiçoamento intelectual, mas da prática concreta de uma vida de escolhas. Quanto ao tornar-se cristão, trata-se de uma preocupação que não condiz com uma época que já havia se tornado marcada pelo desencantamento do mundo e pelo abandono das visões religiosas, numa trajetória de secularização da qual ainda colhemos frutos. Quanto à sua premissa central – a menção tantas vezes repetida em sua obra e em seu diário, de que certos aspectos da vida até podem ser compreendidos retrospectivamente, mas ela deve ser vivida para a frente – ela se converte em um questionamento à visão de mundo predominante, com conseqüências tão radicais e importantes quanto aquelas resultantes do primeiro ponto acima mencionado³.

A intensidade da crítica representada pelo pensamento de Kierkegaard não anula o fato – ao contrário, até o reforça, de um modo um tanto paradoxal – que ele é um filho legítimo de seu tempo, criticando pela ótica da religião cristã a forma religiosa que ele via predominar, e que não era uma forma apenas de religião ou de cristianismo, senão do próprio mundo europeu. Criticava também a filosofia de seu tempo, marcada pela recepção da filosofia hegeliana na sociedade e na igreja dinamarquesa⁴. Segue-se então que não é surpreendente o grau de rejeição que sua obra – e ele mesmo – sofreu da parte de seus contemporâneos, tanto quanto não é surpreendente a sua aceitação uma geração após sua morte, já no século XX,

³ Trata-se do problema apontado por Sartre (1966, p. 23-24) e que corresponde à distinção entre o ser e o conhecimento do ser ou, o problema da redução do ser ao saber, da vida ao que dela se sabe, do cristianismo ao que dele se pode falar.

⁴ É fartamente documentada a importância do pensamento de Hegel na obra de Kierkegaard, tanto em termos da fonte primeira de várias das categorias kierkegaardianas quanto, principalmente, no sentido de algumas das principais polêmicas travadas pelo pensador dinamarquês. Por esse motivo, nesta dissertação e em vários momentos, farei referência ao pensamento de Hegel, visando ao melhor entendimento de algumas das ideias kierkegaardianas. Sobre essa relação entre os dois pensadores, as obras de Fabro (1953), Thulstrup (1966), Stewart (2003), são algumas das muitas que podem ser consultadas. Em tempo, quando outros pensadores forem mencionados – principalmente Aristóteles e Santo Agostinho – o propósito será o mesmo daquele referente às menções a Hegel.

exatamente da parte de pensadores vinculados à crítica das bases da sociedade contemporânea.

Da imensa obra produzida por Kierkegaard, vários temas emergem, articulados pela preocupação central com o tornar-se cristão, do ponto de vista da existência concreta e individual. Não bastasse isso, o pensador dinamarquês utilizou um estilo de produção intelectual que fugia do padrão corrente, utilizando-se de pseudônimos na autoria de seus livros – pseudônimos que, entretanto, não eram tomados ao acaso, e sim a partir da intenção de comunicar uma teoria ou representar aspectos do próprio texto que vinha a público.

Além disso, os textos raramente tinham linearidade discursiva, constituindo-se na maioria das vezes em mescla de análises teológicas, filosóficas e histórias que, apesar de aparente singeleza, refletiam tanto as profundas experiências psicológicas de Kierkegaard quanto a temática sobre a qual ele discorria. De igual modo é extenso o diálogo polêmico, especialmente com a filosofia hegeliana, e a produção de natureza teológica – além do recurso quase contínuo ao próprio texto bíblico. Tudo isso torna a investigação da obra kierkegaardiana um trabalho extenso e difícil pela vastidão, que quer explicar o próprio devir humano e, ao mesmo tempo, intenso pela profundidade das idéias que querem alcançar o espírito humano naquele ponto mais íntimo onde ele se divide de si mesmo. Estas características explicam a influência dessa obra na filosofia, na teologia, na psicologia e na literatura de todo o século XX.

Dessa influência destacam-se, principalmente, as preocupações com as noções de liberdade e existência, tomadas como centrais no pensamento de Kierkegaard ou, pelo menos, como pontos importantes em sua produção filosófica. Comumente se destaca a importância de Kierkegaard para alguns dos mais importantes pensadores do séc. XX (dentre os quais, Heidegger, Adorno, Jaspers, Sartre, são mais frequentemente mencionados). Por um lado, em quase todos esses exemplos, a base para essa suposta influência kierkegaardiana se encontra em noções de primeira importância no pensamento do teólogo dinamarquês, quais sejam, os conceitos de liberdade e existência, conforme acima mencionei. Por outro lado, é bastante comum também deslocar-se o pensamento de Kierkegaard, por meio de leituras intencionalmente dirigidas, do âmbito que originalmente ele parece ter pretendido discutir, isto é, o trabalho-de-si (*CUP*) para tornar-se cristão (*PE*; *PC*). Esse ponto central de sua obra é declarado por ele mesmo no texto de *Ponto de*

*vista explicativo de minha obra como escritor (PE)*⁵, além de outros textos. Tal intenção sugere, então, que em Kierkegaard uma construção conceitual específica foi realizada para relacionar existência e liberdade, no âmbito da polêmica com a filosofia hegeliana – que pressupunha um sistema e um vir-a-ser que se concretizava, de maneira determinada, dentro da marcha do Espírito Absoluto (cf. HEGEL, 2005) – e das implicações da aceitação daquela filosofia para o cristianismo de então.

O trabalho de si tem como base, no pensamento de Kierkegaard, uma condição fundante da própria realidade existencial, qual seja, seu caráter paradoxal (cf. ALMEIDA, 2009, p. 49). Paradoxo tem aqui o sentido que Almeida (2007) sugere, isto é, o jogo de forças ou o encontro de pólos que se contradizem e se opõem, se excluem e também se exigem, se incluem mutuamente, dão vida um ao outro enquanto também decretam a morte, um do outro: esta “tensão criativa suscitada pela guerra que, incansavelmente, travam entre si os diferentes ‘opostos’” (ALMEIDA, 2007, p. 48), sendo que o termo *oposto* designa aqui “...as diversas forças que, lutando umas contra as outras e cooperando umas com as outras, não cessam de se incluir, de se entrelaçar, de se separar, de se superar e, por isso mesmo, de se transformar” (ALMEIDA, 2007, p. 48).

Em Kierkegaard o paradoxo aparece no imbricamento entre possibilidade e necessidade, de modo que a vida não pode ser compreendida senão se reconhecendo que a existência contemporânea (realidade presentificada), que deve ser ultrapassada, é ela mesma a plataforma necessária do seu desalojamento e superação. Ela é o contraste – mediante as possibilidades nela inscritas como referências primordiais – que permite ver que ela mesma não tem mais validade e cederá lugar a uma nova realidade. Assim a existência – que para alguns possui um sentido universal, um eterno e necessário nexos em si mesma – apresenta-se aos indivíduos, segundo Kierkegaard, sempre como um paradoxo, porque eles viverão necessariamente sob uma ordem de realidade e, igualmente, se darão ao trabalho de desalojar a ordem vigente, servindo esse processo de instrumento para um novo início (*CI; MF*). Disto provém, conforme a tese desenvolvida neste estudo, um intrincado jogo entre liberdade e existência, porquanto vivemos nesta existência

⁵ Ver, neste sentido, a recente análise que Valls (2007, p. 391ss) faz a respeito da crítica kierkegaardiana à cristandade, a partir da noção (não convencional) de cristianidade, uma condição de viver cristão, para além do pertencimento oficial a uma religião nacional.

paradoxal – isto é, aberta em relação a suas múltiplas possibilidades – e é esta mesma abertura de possibilidades que constitui, para o ser humano, a plataforma do seu vir-a-ser.

Entretanto, que liberdade é esta que provém da existência enquanto conjunto de possibilidades – ou, melhor, que com ela se entrelaça (*PF*)? Por um lado, o pensador dinamarquês defende que a existência humana pode ser marcada por estádios vivenciais⁶, ou seja, condições qualitativamente diferentes de existência (o estético, o ético, o religioso – cf. *SLW* - além dos estádios intermediários da ironia e do humor), provenientes do trabalho de si ao qual cada indivíduo pode e deve se lançar. Por outro lado, ele defende também que a liberdade humana não se constitui meramente pelo livre-arbítrio – a escolha cotidiana entre diferentes possibilidades de ação, uma liberdade da indiferença – senão também e antes de tudo, pela liberdade para se constituir, para se eleger a si mesmo, isto é, dar à própria existência um sentido que a perpassa e a lança para além: liberdade verdadeira (*EO* / 174; cf. também *CAn*; *R*). Esta, a seu tempo, consiste, como dirá o filósofo em um trecho dos seus Diários, na “...apropriação do dado, e conseqüentemente, em tornar-se absolutamente dependente através da liberdade”⁷ (*PJ* 130). Esses dois aspectos do pensamento kierkegaardiano serão desenvolvidos detalhadamente ao longo desta dissertação.

O indivíduo chegará à condição de dependência absoluta não por quaisquer forças ou evoluções inexoráveis, senão por escolha ou, nos termos do filósofo, por eleição de si no caminho da vida. Se há nisto uma oposição aguda à filosofia hegeliana, há também, do meu ponto de vista, grande diferença em relação a algumas interpretações concernentes ao pensamento de Kierkegaard, elaboradas no século XX e que deram destaque à liberdade apenas em seu sentido de descompromisso – ao livre-arbítrio como liberdade radical. Ao mesmo tempo, este imbricamento paradoxal entre liberdade e existência, e a possibilidade de estádios da existência, isto é, a concepção de tais estádios como produto da eleição de si, e

⁶ O termo estádio, para traduzir o termo inglês *stage* (*stadier*, em dinamarquês), será preferido nesta dissertação, seguindo a convenção que já se tornou corrente nas traduções de Kierkegaard para a língua portuguesa, tendo como propósito evitar a noção equivocada de sucessão necessária e progressiva entre os estádios existenciais, que poderia facilmente decorrer do uso do termo estágio.

⁷ Nesse trecho Kierkegaard compara o desenvolvimento humano com o aprendizado da linguagem, que é em parte decorrente de um dado original e em parte se desenvolve livremente. Essa comparação tem um sentido programático no pensamento de Kierkegaard, isto é, ela serve como referência para estruturar o modo como ele compreende a relação entre liberdade e existência.

não como passos seqüenciais inexoráveis, sugerem um intrincado jogo entre possibilidades e necessidade, fundamento e finalidade, abertura e fechamento, como marca da existência humana. Em outras palavras, sugiro nesta dissertação que a noção de paradoxo permite problematizar, novamente e por outra via, a existência humana conforme discutida por Kierkegaard.

A investigação dos diferentes sentidos que Kierkegaard dá à liberdade e sua paradoxal relação com as várias possibilidades de existência implica um duplo uso da noção de *sentidos* da existência: refere-se, primeiramente, à articulação entre livre arbítrio e liberdade verdadeira e entre estas e a existência. Nesse primeiro uso, refiro-me aos significados possíveis da existência a partir do seu entrelaçamento paradoxal com aqueles significados de liberdade. Num segundo uso, o termo *sentido* refere-se também às direções, possibilidades da existência, no que toca à questão da escolha de si para uma consciência apenas temporal ou à escolha de si para uma consciência eterna (para o Absoluto), em conformidade com a questão fundadora da própria filosofia de Kierkegaard, quando ele – no pseudônimo de Johannes Clímacus – se pergunta a respeito da possibilidade de uma consciência⁸ eterna ter a existência finita como ponto de partida (cf. *MF*). Ao responder a tal questão, o pensador dinamarquês vai estabelecer o que para ele é o paradoxo absoluto, isto é, o ensino ou dogma da encarnação cristã ou, nos termos do pensador, a entrada do deus no mundo. Decorre desse paradoxo absoluto que, para Kierkegaard, a natureza paradoxal da existência é um princípio fundante e uma condição necessária da liberdade humana verdadeira (o paradoxo do Deus-homem abre a todos os homens a possibilidade da eternidade). Tal paradoxo absoluto é, de fato, o ponto de partida para vários outros paradoxos que Kierkegaard afirma ao longo de sua obra (cf., por exemplo, *FT*; *R*). Ele também nos incita a não aceitarmos como única possibilidade a noção de liberdade radical como sendo a sua marca filosófica, pois existência livre implica, em Kierkegaard, não apenas liberdade de escolha, mas também necessidade, trajetória, história e finalidade que o ser humano dá a si mesmo por escolha, por suas próprias escolhas. Nesses dois sentidos, a existência pode, por exemplo, ser definida como existência-arbítrio, quando é articulada como simples responder às premências cotidianas, às oportunidades que o momento oferece, como no estágio estético, ou então pode ser definida como

⁸ Consciência aqui tem o sentido de intuição de si mesmo e, a partir de si, intuição do mundo.

existência-vontade, quando ela é tomada pelo indivíduo como um projeto de si e por si, um trabalho de si no sentido socrático, evidenciado no estágio ético. Finalmente, toma também um sentido mais profundo, enquanto existência-absoluto, existência a partir da radicalidade da escolha entre Deus e tudo o mais, mediante o que se instala o religioso.

A interpretação sobre Kierkegaard lançou, comumente, demasiado peso na liberdade – liberdade de escolha – e peso insuficiente na existência, como se pudéssemos, a partir dele, entender toda existência como livre, e livre do começo ao fim, e em um único sentido. Porém, o conceito de liberdade não é monolítico, mas polissêmico, em Kierkegaard, como, aliás, ocorre também na filosofia agostiniana (de onde provém a distinção entre livre arbítrio e liberdade verdadeira), havendo indícios de que é nesta tradição que Kierkegaard se inspira para sua discussão (cf. GOUVÊA, 1999, por exemplo). Desse ponto de vista, o trabalho existencial consiste exatamente em dar-se a restrições de escolhas⁹, tornando a existência – em princípio aberta, ilimitada – num todo coerente, unificado, uma trajetória significativa. Devem-se, portanto, retomar as relações paradoxais entre liberdade e necessidade que fundamentam o pensamento de Kierkegaard quanto à existência (cf. *PF*; *MF*). Nesse sentido, se Kierkegaard concorda com a não contradição entre liberdade e necessidade, isso ocorre em um sentido diferente daquele dado por Hegel à liberdade. Se a filosofia hegeliana admite ao homem que age o livre arbítrio, não lhe atribui, contudo, a liberdade verdadeira. Essa liberdade verdadeira pode ser entendida como a regulação de sua própria história existencial – uma existência-vontade, ou mesmo uma existência-absoluto, como chamei acima – e do sentido que perpassa o conjunto de seus atos. É contra essa ausência da liberdade verdadeira como própria ao âmbito da vida humana singular e concreta que Kierkegaard se posiciona, porque para ele o movimento da história – pelo menos a história da existência singular e de cada ser humano, que é o único sentido válido para o pensador dinamarquês – devém da própria interioridade do indivíduo, concretamente localizado na sua história pessoal, neste tempo presente. A liberdade verdadeira constitui-se, então, no sentido profundo das escolhas por meio das quais o indivíduo vem-a-ser, elegendo a si mesmo nos estádios da existência.

⁹ Nos termos anteriormente mencionados nesta introdução, é tornar-se dependente.

Sendo assim, meu objetivo central nesta dissertação é investigar a relação paradoxal entre a liberdade e os diferentes modos de existência em Kierkegaard, com base na relação também paradoxal entre possibilidade e necessidade, fundamento da existência humana, segundo o pensador dinamarquês. Nesse intuito, desenvolvo esta dissertação em cinco outros capítulos, além deste capítulo introdutório. No capítulo 2, a seguir, discorro a respeito de possíveis sentidos gerais para a existência e a liberdade na obra kierkegaardiana, de modo a preparar conceitualmente a abordagem dos estádios existenciais a partir da noção de liberdade e da relação entre possibilidade e necessidade. No capítulo 3, investigo as características centrais da existência estética, no que se refere ao sentido da liberdade naquela qualidade existencial. A principal discussão lá é que o indivíduo, esteticamente orientado, abandona a si mesmo ao contínuo devir de possibilidades diversas e, desse modo, não constrói para si e em si uma trajetória existencial coerente. No capítulo 4, investigo a existência ética que, em resumo, consiste no trabalho de conciliar a si mesmo – Eu existencial e Eu ideal – mediante a constituição de uma interioridade coerente, que implica necessariamente, por sua vez, tornar-se senhor de si mesmo na existência e dar-se a, tanto quanto negar-se a, possibilidades, de acordo com o Eu que há de devir. No capítulo 5 investigo o estágio religioso, primeiramente na sua interface com o estágio ético e, depois, nos dois sentidos de religiosidade propostos por Kierkegaard, com destaque para o seu sentido mais radical, aquele em que o ser humano se encontrará numa encruzilhada entre o escândalo e a fé no absurdo da entrada do deus no mundo. Finalmente, na Conclusão, eu retomo comparativamente alguns poucos aspectos das discussões específicas de cada estágio, e cada conjunto de textos kierkegaardianos, para configurar um entendimento geral da obra, circunscrita – pelo menos em parte – pela categoria da liberdade, além de retomar aspectos importantes a respeito da natureza paradoxal do pensamento kierkegaardiano, como a relação entre os estádios existenciais e do sentido de existência naqueles estádios.

2 LIBERDADE E EXISTÊNCIA NO PENSAMENTO DE KIERKEGAARD

Para Kierkegaard o ser humano existe como personalidade singular e indivíduo concreto, e isto significa que é na existência que ele vem-a-ser, que passa de possibilidade a realidade histórica. A discussão sobre a forma como isso ocorre tem implicações não apenas para o significado de existência, mas também para o significado de liberdade no pensamento do teólogo dinamarquês, como discutirei neste capítulo.

A noção de existência, em Kierkegaard, é especialmente utilizada em conexão com a categoria do tempo que, por sua vez, aparece nos textos do pensador dinamarquês a partir da polêmica entre os conceitos de repetição e retomada, principalmente. Com tal argumentação Kierkegaard queria dar nova vida à antiga polêmica entre a permanência e a mudança como a essência das coisas, o que o vincula a uma antiga – mas sempre presente – tradição filosófica que remonta aos gregos (pelo menos a Parmênides, a Platão e a Aristóteles, cf. MARTINS; VALLS, 2010, p. 92), mas que tinha ainda força para inspirar debates na época contemporânea a Kierkegaard, envolvendo inclusive a tradição então dominante, isto é, a hegeliana. Essa específica questão eu discutirei ao longo dos capítulos seguintes. A respeito da existência, Kierkegaard a coloca em relação com a eternidade, esta entendida como essência. Como o pensador dinamarquês discute, por meio do pseudônimo Johannes Clímacus (*MF*), existir consiste em devir por meio da presentificação de possibilidades. Diferentemente da tradição filosófica que o antecedeu, Kierkegaard vê a existência adquirindo sentido a partir dessa realização ou, presentificação de possibilidades, e não a partir de um retrospectivo retorno a uma essência desde sempre presente. Desse modo, o ser humano não é, ele vem-a-ser. Com isso, Kierkegaard faz a noção de realidade ser mediadora entre a essencial humana – não mais que um conjunto primordial de possibilidades – e a existência. Igualmente, ele transfere para a frente qualquer elemento perene e definidor do sentido de ser-humano. Isto é, ele passa a entender o que é real a respeito do ser humano não a partir de uma essência humana – um imutável é – e sim a partir do conjunto de escolhas feitas pelo indivíduo e que pode, ou não, constituir para aquele mesmo indivíduo uma existência coerente.

Já quanto à liberdade, trata-se de uma categoria que recebeu grande destaque em alguns dos contemporâneos intérpretes da obra de Kierkegaard,

resultando em certa saturação da discussão e posterior diminuição da ênfase em torno do conceito. Das poucas menções que Farago, por exemplo, faz à liberdade, destaco a afirmação de que “Kierkegaard rejeita o determinismo: o homem é totalmente livre e, por conseguinte, plenamente responsável” (FARAGO, 2006, p. 38). De fato, das três afirmações desta frase, duas me parecem comprometidas com certa leitura convencional – e não aprofundada – do pensamento de Kierkegaard, restando, entretanto, a terceira afirmação como um eixo central que articula e aponta o horizonte moral dos escritos filosóficos e teológicos do autor de *Temor e Tremor*. Entretanto, Hannay e Marino (1998, p. 11) consideram ser a questão da liberdade em Kierkegaard (especialmente a insistência do filósofo em afirmar que o ser humano é livre) uma difícil, contudo ainda importante, questão. É esta questão que discutirei a seguir.

Em *O Doença para a Morte* encontramos a afirmação de que “o eu é liberdade”, consistindo isso no “aspecto dialético das categorias da possibilidade e da necessidade” (*SUD* 29)¹⁰, o que já inclui o necessário na relação da qual provém a liberdade e, daí, na relação da qual provém o Eu. Não se trata assim de simples negação de determinismo, senão da perda do sentido dessa categoria – quando isoladamente tomada – para entender a existência humana, porquanto, não sendo o Eu proveniente de determinismo, não devém contudo sem concurso da necessidade: “possibilidade e necessidade são igualmente essenciais para o devir (e o eu tem a tarefa de devir a si próprio em liberdade)” (*SUD* 35); e: “O eu é *katá dynamin*¹¹ tanto possível quanto é necessário, porquanto ele é certamente ele mesmo, mas tem a tarefa de devir a si mesmo. Até onde o eu é ele próprio, ele é necessário, e até onde o eu tem a tarefa de devir a si mesmo, ele é possibilidade” (*SUD* 35 – em grego e em itálico no original). Com esta argumentação Kierkegaard

¹⁰ Em Kierkegaard a dialética refere-se à tensão entre pólos opostos, sem que se suponha síntese como progressão a uma categoria superior e melhorada em relação à contradição original, como é o caso da dialética em Hegel. Esse sentido kierkegaardiano, nominado de *dialética paradoxal* e exemplificado especificamente num comentário registrado em *OD* 103 (cf. também *PF* 166 e *EO* I 39) é amplamente discutido em *CUP* 561ss. Lá se observa que a liberdade se inscreve no fato de que é necessário que o Eu seja ele mesmo e também é possível que o Eu seja não-Eu. Esses são os dois pólos opostos e que convivem em tensão contínua, da qual resulta a condição de desespero humano (cf. *SUD*). Em tempo: por mais estranho que pareça essa negação do princípio da não-contradição, Kierkegaard alerta no texto de *Either/Or* que não é um lógico, e sim um moralista.

¹¹ Em potência, em possibilidade.

insere, indubitavelmente, esta noção de um Eu necessário e possível no âmbito da categoria aristotélica da potência.

Pouco antes dessa afirmação o filósofo também havia definido o Eu como síntese entre finito – que delimita – e infinito – que i-limita. Em relação ao Eu, um e outro pólo se tensionam, e de igual modo os dois pólos da liberdade – isto é, o possível e o necessário – se tensionam, um expandindo o Eu e outro o retendo, de modo que a liberdade é um paradoxo, enquanto convivência contínua de dois pólos opostos, tanto quanto o é o Eu que por ela surge. Se um desses pólos se rompe, tem-se então um ou outro tipo de desespero (*SUD*). Porém, o que há de se insistir aqui diz respeito a que este Eu não se tornará algo diferente do que é em potência (*katá dynamin*), nisto residindo a retenção, a finitude do pólo da necessidade¹². Mas esta potência não devém inexoravelmente, sem concurso do próprio Eu que na existência deverá, como diz o próprio Kierkegaard, transformar-se, exercer sobre si trabalho de escolha, de eleição de si (como discutirei adiante), por meio da possibilidade que se nadifica quando vem à existência¹³. Nisto, por sua vez, reside a expansão, a infinitude potencial do Eu, o pólo da possibilidade.

Mas é todo Eu que detém tal infinitude potencial como referência de si? Kierkegaard admite que tal referência que dota o Eu da possibilidade de relação com o Absoluto e Infinito, provém de Deus (*SUD* 33-34; *SUD* 113-114). É essa orientação que dá a síntese do Eu ao tensionar com o finito da existência do singular-concreto. Se ela não aparecer, o Eu permanecerá no finito – na incompletude, portanto – e não se tornará ele mesmo, permanecendo no desespero mesmo sem o saber. Em outras palavras, sem Deus, o Eu não virá-a-ser (pelo menos em plenitude), permanecerá em potência, permanecerá projeto sem realidade existencial, faltando-lhe o possível, o *écran*, o pano de fundo do infinito. Como sempre insiste o filósofo dinamarquês, suas obras têm um fio condutor intencional: como tornar-se cristão (cf. VALLS, 2000, p. 189; VALLS, 2007, p. 392). Assim é que, quanto ao desespero humano, lemos que “não ser consciente de que se é definido como espírito é

¹² Para Kierkegaard essa finitude – essa fronteira do espírito humano – dependerá da referência que o indivíduo tomará para o devir de si mesmo. Por isso é que no modo religioso de existência tal limite se expande ao infinito, porquanto Deus se torna a referência do devir. Decorre daí que a resignação ao Absoluto é o propósito supremo da existência humana, segundo Kierkegaard; é ir infinitamente além do propriamente humano; é abismar-se no ilimitado.

¹³ É possibilidade porque pode e deve realizar a si mesmo na existência, pela lei do progresso do Eu (*SUD*, 1980a, p. 31).

precisamente no que consiste o desespero” (*SUD* 29). Desesperar provém do destino espiritual de todo homem (por ser de todo homem, estende a todos a condição paradoxal de ter de ser espírito, sem que isso lhe seja garantido porque não é inexorável – na existência, todos são livres). É o fato de ter de enfrentar o seu destino de ser espírito sem garantias de que isso ocorrerá que revela a substância paradoxal da existência no instante. E o fato de poder enfrentá-lo revela sua liberdade, não previamente à existência, mas na própria existência, por causa da existência paradoxal.

Desse modo: a) não há sentido em se falar de liberdade sem o paradoxo, isto é, o fato de que seu destino e felicidade eterna serão decididos na existência temporal e finita (novamente: sem garantias prévias); b) do mesmo modo não há paradoxo sem a possibilidade de liberdade; e c) Deus, ou o Eterno, é o inescapável – ainda que frequentemente desconhecido – *motor* do devir humano, sem o qual, segundo Kierkegaard, o que é propriamente humano não emergirá na existência em sua plenitude, como bem sugere o título de um dos capítulos do comentário de Farago (2006, p. 61-*itálicos no original*), *ego absconditus, Deus absconditus*: “O segredo vem assim a ser o código da transcendência do *ego absconditus*, aparentado com o próprio *Deus absconditus*, que deve permanecer eternamente questão, repercutindo sobre o leitor convidado a explorar profundamente o insondável em si mesmo, como um eco ao lugar inviolável designado pelo mutismo do segredo indicado, mas não desvelado”.

Retornamos, então, ao ponto inicial: não há rejeição do determinismo e sim perda do sentido desta categoria para avaliação do Eu e da liberdade, esta então definida por Kierkegaard como a síntese do possível e do necessário.

Disto advém igualmente que a suposição da liberdade radical precisa ser discutida para além da simples afirmação de que o homem é livre, muito mais próxima de uma concepção de livre arbítrio, o que por sua vez não abrange todo o sentido compreendido na noção de liberdade em Kierkegaard. Jackson (1998), por exemplo, aproxima Kierkegaard da teologia arminiana, traçando complementarmente paralelos e distanciamentos também em relação a Santo Agostinho. Isso, contudo, não é consensual entre os comentaristas dos escritos de Kierkegaard (cf., por exemplo, GOUVÊA, 2000). Para além do simples jogo de palavras, penso ser necessário destacar que, em sentido essencial, o ser humano não é – antes do momento existencial no qual vem-a-ser – mais do que potência,

possibilidade. Mais do que afirmar que o ser humano é livre, considero mais prudente afirmar que, de acordo com Kierkegaard, ele vem-a-existir como livre – o que implica remeter a liberdade ao plano da existência, ao contínuo devir. É no plano da existência que se inserirá a liberdade humana enquanto possibilidade e necessidade de devir em conformidade com várias referências possíveis do Eu, seja ela o conjunto indistinto de possibilidades casuais, seja um Eu ideal, seja o Absoluto, de acordo com os respectivos estádios existenciais representados por essas referências, como se verá nos próximos três capítulos. Complementarmente há que se reconhecer que Kierkegaard não descarta, mas incorpora, a necessidade como pólo de constituição do Eu e da liberdade. Dizer que o Eu é livre pode, igualmente, induzir a equívoco porque, em termos de essência, somos apenas potência, possibilidade, que pode e deve vir-a-ser na existência concreta. Desse modo o Eu existe como livre (ao invés de *ser* livre), devém em liberdade (e, novamente convém destacar, se não pode ser diferente de si mesmo – pólo da necessidade – não vem-a-existir como o Eu sem escolha, sem trabalho, sem eleição de si – pólo da possibilidade¹⁴).

Então, temos que na esfera estética o Eu está preso à necessidade – esteticamente, o Eu é o que é (só pode ser o que é, só pode ser o que já é, sendo uma deriva em função de possibilidades que se apresentem). Já na esfera ética esse Eu se prende à liberdade como categoria explicativa única do Eu – deve ser o que deve ser (o Eu deve ser conciliado consigo mesmo). É, finalmente, na esfera do religioso que se apresentará – de modo mais evidente – o paradoxo da liberdade, em que o Eu que é em potência vem-a-ser, mediante a liberdade e mediante a resignação de si, um Eu que se relaciona absolutamente com o Absoluto.

Em continuidade, a noção de liberdade em Kierkegaard deve ser vinculada com a noção de trajetória de vida, mais do que com simples escolhas de ordem cotidiana, pois supõe escolher para si um horizonte que articule sua existência concreta – mesmo que tal horizonte não seja mais do que isso mesmo: responder sempre e somente aos requerimentos do instante, caso em que se configurará o

¹⁴ Esse Eu, múltiplo em potência, pode, nessa condição primordial, devir de diferentes modos (o estético, o ético, o religioso). Pode, mas não deve. Ele há que devir tendo como referência o absoluto, escolhendo absolutamente o Absoluto.

estádio estético¹⁵. Em que pese o fato de que os estádios – ou esferas – da existência constituem um tópico à parte no pensamento de Kierkegaard, não se consegue discutir adequadamente sua noção de liberdade sem toma-los como referência, até porque o filósofo considera dois sentidos de liberdade, e os discute de modo atrelado àqueles estádios. Assim, deve-se distinguir entre o *liberum arbitrium* (definido como a liberdade da indiferença) e a liberdade verdadeira (*EO II* 174; cf. também *CAn*). A polêmica, neste ponto, bem como em muitos outros, se dá contra Hegel e os hegelianos, para quem a ordem que subjaz à existência e mantém todas as coisas – isto é, dá sentido a todas as coisas – é desconhecida do indivíduo que age e, portanto, é inexorável. Assim, ainda que desempenhando atos livres, tais atos isolados seguem leis eternas necessárias e é desse modo que a filosofia (ou seja, Hegel) anula, de acordo com a crítica de Kierkegaard, a contradição entre liberdade e necessidade. Com isso a liberdade genuína, em Hegel, não se opõe ao princípio da necessidade, mas ao contrário a Lei se torna a forma objetiva e verdadeira da vontade, da interioridade, da liberdade, de modo que apenas aquele que a obedece é verdadeiramente livre: esconde-se a liberdade na necessidade, e é contra isso que o pensador dinamarquês se posiciona (cf. *HEGEL apud EO II* 485).

Se Kierkegaard concorda com a não contradição entre liberdade e necessidade, isso ocorre, entretanto, em um sentido diferente daquele dado por Hegel à liberdade. Note-se que, para Hegel, a liberdade se aplica a atos que, embora livres do ponto de vista da consciência dos seres humanos que agem, não o são quanto à sua ordem implícita, sua coerência real¹⁶. Ou seja, o processo que deve organizar o conjunto de atos que caracteriza uma existência não provém da liberdade e sim segue leis necessárias, de modo que a História, tanto quanto a Natureza e a Lógica, permanece sob a categoria da necessidade enquanto o pólo

¹⁵ Discuto introdutoriamente os estádios da existência neste capítulo, e depois os retomo enquanto capítulos específicos desta dissertação. Convém aqui apenas ressaltar que, como bem se nota, o existir, nos termos de Kierkegaard, exige tal trabalho de devir o Eu, exige tanto quanto possibilita sempre algum tipo de compromisso, sem o que não se entra no reino do propriamente humano (*SUD*).

¹⁶ Assim, Hegel parece atribuir realidade apenas a essa ordem implícita, essa essência imutável das coisas, e a nega à História, mutável e passageira. Kierkegaard, por outro lado, propõe com sua filosofia que a existência é igualmente realidade ou, mais ainda, que toda realidade humana emerge sempre e apenas das escolhas feitas pelo ser humano ao existir.

que, finalmente, dá o sentido progressivo da dialética, superando então a tensão entre necessidade e possibilidade.

Para Kierkegaard, esta equiparação entre a História, a Natureza e a Lógica é equivocada, como bem se nota quando ele assim afirma:

As esferas com que a filosofia propriamente tem de lidar, as esferas próprias do pensamento, são a lógica, a natureza, e a história. Aqui a necessidade é que regula, e assim a mediação tem sua validade. Que isso seja verdadeiro em relação à lógica e à natureza, ninguém negará, mas em relação à história há uma dificuldade, porque em relação a ela, é dito, a liberdade prevalece. Mas eu penso que a história é incorretamente interpretada e que a dificuldade advém do seguinte: a História é mais do que um produto das ações livres de indivíduos livres. O indivíduo age, mas essa ação entra em uma ordem de coisas que mantém o todo da existência. O que decorrerá de sua ação, aquele que age realmente não sabe (*EO II 174*).

Se a filosofia hegeliana admite ao homem que age o livre arbítrio, não lhe atribui, contudo, a liberdade verdadeira, isto é, a regulação de sua própria história existencial, do sentido que perpassa o conjunto de seus atos. Quanto a isso Kierkegaard se posiciona contrariamente, porque para ele o movimento da história – da existência concreta – não deve vir dessa “ordem mais elevada de coisas que digere, por assim dizer, os atos livres e os reúne em suas leis eternas da necessidade” (*EO II 174*), e sim da própria interioridade, dos próprios atos internos do indivíduo, que então pode produzir tanto as ações quanto seu sentido existencial, sua trajetória. A liberdade verdadeira constitui-se, então, no sentido profundo das escolhas por meio das quais o indivíduo vem-a-ser, elegendo-se a si mesmo nos estádios da existência. A dialética kierkegaardiana¹⁷ coloca a liberdade em um ponto intermediário – isto é, ponto onde a tensão não se resolve, antes predomina – entre possibilidade e necessidade: a escolha nem é produzida por uma necessidade – porque o indivíduo pode escolher – nem faz do indivíduo um ser accidental, produto de escolhas aleatórias, sem continuidade ou coerência existencial (porque ele deve escolher a si, e não a qualquer outro). Essas ideias aparecem na discussão que Kierkegaard faz do pecado como sendo iniciado, em liberdade, como salto, conforme podemos ler no trecho abaixo:

¹⁷ Ver a nota 10 para esclarecimento quanto à noção de dialética em Kierkegaard.

Fazer principiar a liberdade como um *liberum arbitrium* (que não se encontra em lugar nenhum, cf. Leibnitz) que tanto pode escolher o bem como o mal, é tornar radicalmente impossível qualquer explicação. Falar de bem e mal como objetos da liberdade, significa conceber de modo finito tanto a liberdade quanto os conceitos de bem e mal. A liberdade é infinita e aparece do nada. Por isso, querer dizer que o homem peca de maneira necessária, é querer esticar numa linha reta o círculo do salto (CAn 120).

Kierkegaard refere-se à circularidade entre necessidade e possibilidade, uma relação que é, de fato, tensional e não harmoniosa (cf. ALMEIDA, 2009, p. 49; ALMEIDA, 2007, p. 48). A idéia de circularidade significa que o homem deve vir-a-ser ele mesmo – é necessário que venha-a-ser a si mesmo (EO II 215). Porém, isso não ocorre inexoravelmente, porque o processo deste vir-a-existir como um Eu não é necessário, mas ocorre em liberdade, ou seja, por escolha, por eleição de si. Enquanto não vem-a-existir, o Eu é apenas possibilidade. Por isso a escolha é descrita como salto, visto ser proveniente de uma tensão entre os dois pólos, o da necessidade (de vir-a-ser) e o da possibilidade (de não vir-a-ser, ou de vir-a-ser sob diferentes formas). A liberdade corresponde então à possibilidade de instaurar novos estados, e não simplesmente de fazer escolhas imediatas, ou no imediato que, acumuladas, levariam a um novo estado¹⁸. Trata-se, dito de modo poético, de conduzir a *valsa do instante* (CAn 113), ao invés de nela ser conduzido. Trata-se ainda de instaurar uma trajetória de vida que será retomada nos inúmeros instantes (e em cada instante poderá e deverá ser retomada, porque sendo como é, a liberdade implicará também na possibilidade de a escolha no instante voltar ao estado estético, ao estado de existência que faz escolhas no imediato). Tal trajetória reflete a noção de continuidade significativa da seqüência de instantes de que se compõe a vida, continuidade que não é auto-evidente, mas que provém da escolha, como salienta o filósofo:

A dignidade eterna de um ser humano repousa precisamente nisto, que ele possa constituir uma história. O divino nele repousa nisto, que ele próprio, se ele assim o escolhe, pode dar a essa história continuidade, porque ela ganha continuidade não quando é um sumário do que se sucedeu ou aconteceu a mim, mas apenas quando a história é meu ato pessoal em uma tal forma que mesmo aquilo que aconteceu a mim é transformado e transferido da necessidade para a liberdade (EO II 250).

¹⁸ Vide, nos capítulos 4 e 5, a discussão da retomada como categoria que – finalmente – melhor expressa, isto é, expressa com toda intensidade possível, esse sentido de liberdade.

Esse trecho torna clara a distinção entre o papel da necessidade nas ações humanas, na concepção de Hegel em comparação com a concepção de Kierkegaard, porque para esse o sentido da existência não é objetivamente dado por qualquer ordem transcendente à própria existência e ao próprio indivíduo. Pelo contrário, ele advém do próprio indivíduo que enfrenta a própria história como projeto seu, em fato e, se não, pelo menos em significado. Escolher a si próprio é, portanto, imprimir à própria existência um sentido que perpassa e supera o conjunto ou soma daquilo que ocorre a um ser humano; é assenhorear-se deste fluxo de ocorrências, transformando-o em história pessoal, ou seja, uma história com continuidade e com sentido pessoal (essas, as duas formas da liberdade existencial: continuidade e sentido pessoal), ao invés de um conjunto desbaratado de eventos¹⁹. Isso pode ser feito porque o ser humano pode se assenhorear da existência de dois modos. O primeiro desses modos tem sua correspondência no termo *continuidade*, acima mencionado, e refere-se a que meus atos na existência, não sendo pura repetição, não se voltam ao passado e sim ao futuro. Assim, eles apontam concretamente para um futuro a construir, o futuro do próprio Eu a edificar. É, pois, na renovação do que é repetido que o ser humano pode concretamente dar continuidade à sua história, estabelecendo um fio condutor ao seu próprio vir-a-existir, sua própria temporalidade, mediante escolhas, ou ao que Kierkegaard constantemente se refere como sendo a eleição de si²⁰. Tais atos – na eleição de si – implicam movimento pela sequência, com continuidade, de retomadas no instante existencial e é daí que provém o sentido da história de um indivíduo (*EO II 242*), pois onde há apenas repetição no tempo (o mesmo-mesmo, a pura repetição) não há desenvolvimento²¹.

¹⁹ Mesmo para o estágio religioso isso é verdadeiro porquanto, como se verá no capítulo 5, é também um trabalho de si abandonar-se ao Absoluto, resignar-se e esvaziar-se do desejo e do dever para responder ao divino como referência absoluta do Eu, abismar-se no divino para, paradoxalmente, ser um Eu pleno.

²⁰ É interessante observar que a pura repetição (a aparição do mesmo-mesmo) não constitui história, do ponto de vista de Kierkegaard, porque na repetição falta movimento (*EO II 242*).

²¹ Tal movimento, entretanto, pode ser tão errático, diz o filósofo, ao ponto de pôr em dúvida a possibilidade de se lhe chamar um desenvolvimento (*EO II 242*). Disso advém a crítica que ele elabora ao estágio estético da existência, o mero seguir errático das oportunidades e vicissitudes mais à mão no instante em oposição ao esforço auto-imposto de uma continuidade, que ele supõe em outros estágios existenciais e que, como bem se vê, constitui então um desenvolvimento existencial. Em outro momento o filósofo vai expressar a vacuidade desse tipo de existência errática do seguinte modo: para alguns a existência parece ser definida "... como se ele [o indivíduo] pudesse

Mas tal escolha de si, tal esforço para dar continuidade à própria história, não constitui uma criação de si, como o filósofo afirma no seguinte trecho:

A escolha aqui faz dois movimentos dialéticos simultaneamente – aquilo que é escolhido não existe e vem à existência através da escolha – e aquilo que é escolhido existe; de outro modo não seria uma escolha. Em outras palavras, se o que eu escolho não existe mas vem à existência absolutamente [isto é, do nada] através da escolha, então eu não escolhi, eu criei. Mas eu não crio a mim mesmo – eu escolho a mim mesmo (*EO II*, 1987b, p. 215).

Não se trata, portanto, a escolha de si de criação de trajetória, senão da escolha de trajetórias existenciais possíveis. Neste ponto parece-me fundamental retomar e expandir a noção de possibilidade, em sua relação com a existência, para que se possa obter maior clareza quanto ao sentido de escolha (contra o sentido de criação), após o que retomarei o assenhoreamento da própria história para lhe dar um sentido, conforme discutido até aqui, porém então não mais como um trabalho concreto e sim como um trabalho da interioridade, sentido presente na parte final do trecho da página 250 do texto supracitado (*EO II*).

De acordo com Kierkegaard, então, a liberdade – que consiste na escolha de si – não é um criar, mas exatamente isto: um escolher. Não é um criar a partir do nada, mas consiste em nadificação das possibilidades, isto é, num trabalho de trazer à existência o possível, porém, dentro de um arcabouço intencional, uma trajetória de sentido dada a si mesmo e que, por meio da vontade, torna crescentemente mais plausível o vir-à-existência de certas possibilidades em relação a outras, que entretanto não serão completamente extintas (daí que haverá sempre a possibilidade do retrocesso, como se depreende da natureza paradoxal da existência, conforme discutida por Kierkegaard, principalmente por meio do pseudônimo Johannes Climacus).

A possibilidade é o elemento perene da existência (*CAn* 23-24), isto é, o elemento que a perpassa, e se o ser humano existe como ser livre, é porque pode e deve escolher a si mesmo em conformidade com as possibilidades que se lhe apresentam a cada instante, e não para escolher a despeito das possibilidades (o que seria uma criação) ou mesmo para escolher entre diferentes conjuntos de

ser mudado continuamente e ainda permanecer o mesmo, como se o seu ser mais íntimo fosse um símbolo algébrico que pudesse significar qualquer coisa que ele assumisse ser ...” (*EO II* 215).

possibilidades (o que seria uma escolha errante, por não estabelecer trajetória)²². Ao mesmo tempo, a possibilidade é, metaforicamente falando, um abismo, que permite e que exige a escolha de si, o salto a cada instante para um instante seguinte, que pode se consolidar em uma trajetória existencial ou, ao contrário, pode resultar na continuidade da deriva, dependendo das escolhas que sejam feitas. Chegamos então a um ponto crucial da temática desenvolvida neste capítulo, qual seja, o da relação entre liberdade e existência.

Com a discussão até aqui desenvolvida, aproximamo-nos do sentido de liberdade em Kierkegaard, no que tange à sua relação com a existência. Não se trata apenas, para ele, de o ser humano poder escolher porque é livre; trata-se de vir-a-ser livremente porque existe como personalidade singular, indivíduo concreto, em uma existência cujo sentido não está dado, mas pode e deve ser escolhido. Desse modo podemos compreender a afirmação do filósofo de que “esta [a história] é a realidade [*actuality*] que é precedida pela possibilidade da liberdade” (CA 49; cf. também *CAn* 53), isto é, de que não há liberdade antes da história, antes da existência individual – a não ser na condição de possibilidade – mas é nesta existência que se pode vir-a-existir como indivíduo livre, caso se eleja a si mesmo, sendo que a liberdade consiste nessa possibilidade de poder-se eleger: “a possibilidade da liberdade não é a capacidade de escolher entre o bem e o mal. (...) A possibilidade está em ser capaz²³” (CA 49). No mesmo sentido o filósofo afirmou em uma passagem de seus diários que:

A questão é bastante simples. Para haver fé, deve haver primeiramente existência, uma qualificação existencial. Isso é o que eu nunca sou suficientemente capaz de enfatizar – que para haver fé, antes de haver qualquer questão relativa a ter fé, deve haver a situação. E essa situação deve ser trazida por um passo existencial da parte do indivíduo (KIERKEGAARD, citado por JACKSON, 1998, p. 237)²⁴.

²² E, nesse caso, o ser humano não estaria de fato escolhendo a si, mas perdendo a si no instante, tornando-se o produto das contingências e demandas do momento – uma vida que, para Kierkegaard, não tem sentido, porque (novamente devo dizer) não configura desenvolvimento, não tem passado nem futuro, mas deriva no tempo.

²³ “Ser-capaz-de”, na tradução de Álvaro Valls (cf. CA 53).

²⁴ Jackson (1998) interpreta esse trecho como sinal de suposta tendência semi-pelagiana por parte de Kierkegaard. Do meu ponto de vista ele está equivocado porque desconsidera que o passo existencial não é tomado como causa da fé. A afirmação de Kierkegaard é suficientemente clara – quando se entende a relação entre existência e liberdade – para que se saiba que se trata aqui de negar a fé – tanto quanto a liberdade – como mero conceito abstrato. Para ele a fé se faz ver não na afirmação verbal, mas na situação existencial que a exija e que somente pode ser vivida pelo indivíduo singular (e aqui, certamente, evoca implicitamente a figura do patriarca Abraão, conforme

Trata-se, portanto, de não aceitar que fé e liberdade sejam meros conceitos abstratos, a respeito dos quais tenha algum valor apenas a afirmação verbal. Antes da fé tem de haver a situação, assim como antes da liberdade, a existência.

O segundo modo de assenhoreamento da existência, que mencionei anteriormente e que corresponde à frase de Kierkegaard "... mesmo aquilo que aconteceu a mim é transformado e transferido da necessidade para a liberdade" (*EO II 250*, já anteriormente citado integralmente), refere-se à noção de interioridade²⁵. Em outras palavras, no momento da escolha, diz o filósofo, o ser humano simultaneamente desvela a si próprio. Se escolher a si próprio em sua continuidade, ele escolhe, em liberdade, seu lugar no mundo (*EO II 251*), "... transformando tudo o que é exterior em interioridade" (*EO II 251*). Posso (em sentido ontológico) e devo (em termos éticos) livremente obrigar-me a me ocupar comigo mesmo. E o que significa essa obrigação para comigo, senão o meu trabalho para vir-a-existir como um Eu, uma personalidade, uma continuidade constituída em liberdade pela passagem da possibilidade à realidade existencial do Eu!

Kierkegaard também define essa interioridade como sendo a tomada de consciência e de responsabilidade²⁶, por parte do ser humano, pelo que lhe acontece (e, em outro texto, assim definiu o existir: "permear a própria existência com consciência", cf. *CUP 308*). A diferença, então, que se estabelece (entre uma vivência em estágio estético e outra em estágio ético) é entre esperar extrair o sentido da própria existência do suposto valor objetivo dos eventos que se sucedem, e exercer domínio sobre os próprios sentimentos, determinando-os a partir de si mesmo e, daí, assumindo a própria existência como sua tarefa, sua obrigação. Neste sentido segundo (o sentido ético), liberdade corresponderia exatamente à possibilidade de exercer essa soberania que impõe a constituição de si mesmo

sua discussão em *Temor e Tremor* – cf. *FT 11s*). Não se trata, pois, de negar o princípio luterano da fé (*sola fide*) ou mesmo o princípio agostiniano da graça, mas de discutir o que é fé, e qual o contexto de sua verificação.

²⁵ De acordo com DE PAULA (2009, p. 105) Kierkegaard trata, principalmente, da reabilitação do indivíduo como categoria filosoficamente importante, inclusive definindo a interioridade como novo locus da ética, para além da ética do geral ou do Estado.

²⁶ Responsabilidade aqui tem exatamente esse sentido de obrigação de si para consigo mesmo, em primeiro plano, e também para com o mundo e para com Deus, em decorrência da liberdade. Em Kierkegaard, a responsabilidade é frequentemente exemplificada, alegoricamente, pela imagem da existência como um palco onde o ser humano se apresenta (*EO II 260; CUP 158*).

como uma tarefa na existência, contra o render-se às eventualidades da ocasião, das oportunidades e das ameaças exteriores (*EO II 251-252*).

Nos seus diários, o filósofo fala da interioridade, dessa apreensão interior da vida, nos seguintes termos: “É uma questão de entender meu destino, de ver o que realmente o deus deseja que eu faça; a coisa crucial é encontrar a verdade que é verdade para mim, encontrar a idéia pela qual eu desejaria²⁷ viver e morrer” (*PJ 32*). Note-se que não há negação da objetividade do mundo. Porém, do ponto de vista do indivíduo que vive sua existência singular, a verdade relevante, a ideia que importa, é a que tem sentido para ele, é a verdade e a ideia que o motivam. Não se trata, portanto, de uma perspectiva que nega todo sentido que não seja aquele que o indivíduo atribui ao mundo, mas uma perspectiva que toma o indivíduo como referência de si mesmo (não de todas as coisas); não se trata então de soberania sobre o mundo, mas sobre si mesmo e sobre sua relação com o mundo, o que Kierkegaard chama de verdade da apropriação (*CUP 21*). Sob dois pseudônimos essa mesma concepção vai aparecer na forma de uma reminiscência do filósofo quanto às suas aulas de latim, na infância. Sob o pseudônimo de Frater Taciturnus (*SLW 204-205*) ele distingue os modos indicativo e subjuntivo a partir das condições internas e psicológicas. Assim, diz ele:

A pessoa sentada e esperando na barbearia como se fosse um café ou um lugar público não é alguém indiferente mas é um homem apaixonado esperando por sua amada. De fato, se fosse um carregador, um mensageiro, ou um taxista que estivesse esperando lá, então o ato de esperar poderia ser pensado como uma simples ocupação de tempo enquanto a garota estava em sua aula de música e dança, o que não pode ser considerado subjuntivo mas indicativo, a menos que fosse o caso de aquele homem estar esperando para ser pago, o que é uma paixão bastante medíocre. A linguagem realmente não deveria permitir expressar aquele tipo de expectativa no modo subjuntivo (*SLW 205*).

Já no pequeno e inconcluso texto chamado *É preciso duvidar de tudo*, ele faz a seguinte afirmação, sob o pseudônimo Johannes Climacus: “Ele [refere-se ao próprio J. Climacus] via como uma palavra podia mudar completamente uma frase, como o subjuntivo, no meio de um período no indicativo, trazia um enfoque completamente modificado ao todo” (*OD 16*). E, finalmente, o próprio Kierkegaard

²⁷ O termo aqui, em inglês, evoca um sentido de empenho, força de vontade, ao contrário do mero desejo momentâneo, volátil. Esta mesma distinção aparece em outro lugar, citado aqui por mim em inglês, da edição que uso como referência, para destacar o contraste: “(...) *the art is not to wish but to will*” (*EO II 252*).

afirma em seu Diário (citado em *OD* 16): “Curioso, quando se passa para o estudo do indicativo e do subjuntivo: é aqui que se compreende que tudo depende do modo como se pensa, aqui, pois, que o pensamento, sob sua forma absoluta, sucede uma realidade aparente”. Nota-se nesta última citação que o filósofo não se restringe à discussão do latim, senão que toma o exemplo da estrutura da língua para pensar a própria liberdade enquanto capacidade de se assenhorear, via interioridade, do significado da própria existência. Nota-se também que o sentido de paixão atribuído por F. Taciturnus ao comportamento de esperar, no modo subjuntivo, distingue agudamente um evento externo pelo qual se tem de passar – como a ocupação do tempo por parte do mensageiro, do carregador, etc, que meramente esperam – e um evento interior, a paixão por quem se espera, que dá sentido voluntário e não utilitário (portanto, por motivo intrínseco a quem espera, isto é, proveniente da interioridade) ao ato de esperar, porque desta segunda forma o esperar é um ato que passa da possibilidade à efetividade por meio da liberdade daqueles que, ao mesmo tempo em que isso ocorre, trazem à existência – com o mesmo ato – o que de fato são, isto é, homens apaixonados. Kierkegaard traça distinção entre o fato objetivo e certo do modo indicativo e o desejo, a expectativa, mas também o princípio da incerteza, enfim, a interioridade de quem deseja que a realidade venha a ser ou poderia ser de certo modo, no modo subjuntivo.

Tem-se então uma entrada privilegiada ao modo de pensar de Kierkegaard, para quem a liberdade tem seu sentido a partir da existência, isto é, a partir do ponto de vista de quem habita esta existência singular-concreta, porque é do ponto de vista deste ser humano, desta forma existente, que a vida é hipótese, dúvida, e não certeza, coletânea de fatos inexoráveis. É esta liberdade existencial, que aponta para o futuro (FARAGO, 2005, p. 119) e se manifesta no instante singular, não como fato, mas como possibilidade e necessidade de auto-construção de uma trajetória própria e significativa onde, de largada, há apenas possibilidades e, na chegada, pode-se terminar com apenas o nada, caso o indivíduo não produza para si mesmo – pelas escolhas efetivas e pelo assenhoreamento psicológico do que lhe sucede – uma vida significativa. Nota-se em todas essas citações que o que está definindo o que é a realidade para o sujeito, e quem é esse sujeito perante a realidade, não é o fato objetivo (da espera, no caso do relato de onde se origina a análise feita por Kierkegaard, conforme a citação feita anteriormente – *SLW* 205) e sim o sentido dado ao fato, e esse sentido produzido na interioridade, na subjetividade daquele

que espera – onde se produz, então e finalmente, o contato do Eu consigo mesmo (FARAGO, 2005, p. 119) e, portanto, de onde este Eu pode vir-a-existir de acordo com algum percurso significativo, alguma seqüência ou trajetória coerente. Em um trecho de seu Diário Kierkegaard resume a relação entre interioridade e existência por meio da noção de trajetória, da seguinte forma:

O que Agostinho diz da verdadeira liberdade é bastante verdadeiro e deveras uma parte da experiência – nomeadamente, que uma pessoa tem razão quando, com determinação completamente decisiva, ela imprime sobre sua ação a necessidade interior que exclui o pensamento quanto a outras possibilidades [de ação]. Com isso a liberdade de escolha ou a ‘agonia’ da escolha termina (KIERKEGAARD citado por JACKSON, 1998, p. 251).

Conseqüentemente, a pessoa deve impor sobre si mesma a necessidade que exclui outras possibilidades de ação; o Eu deve dar a si mesmo a própria trajetória, mesmo que essa trajetória seja, pela vontade, anular a própria vontade, resignando-a a Deus, como se verá no religioso, onde o paradoxo reluz com toda sua força! O paradoxo existencial se revela aqui na sugestão dada pelo filósofo de que a liberdade de escolha (no sentido de livre arbítrio) traz agonia ao ser humano, e tal agonia é encerrada com a liberdade verdadeira, isto é, quando o ser humano elege a si, dá a si mesmo uma trajetória, porque com esta eleição de si abandonam-se voluntariamente outras possibilidades que não aquelas coerentes com o ser humano que deve vir-a-ser na existência (e de novo é preciso pôr em destaque que este dever de vir a ser se relaciona com a liberdade de cada indivíduo singular-concreto).

Dar a si uma trajetória existencial significa dar um núcleo de sentido ao conjunto de instantes que serão vividos na existência. Implica então – e paradoxalmente – partir da liberdade para, por vontade e esforço próprios e por meio da própria liberdade, dar-se um parâmetro, um horizonte vivencial, um fim – o geral da ética ou o absoluto religioso – que explique de modo antecipado²⁸ a própria existência. Em um sentido, é abdicar voluntariamente da liberdade enquanto livre arbítrio ou, melhor, é usar deste livre arbítrio (*EO II* 215; cf. também JACKSON, 1998, p. 246-252) para assumir a liberdade em um sentido mais fundamental²⁹, a

²⁸ Nas edições em língua inglesa da obra de Kierkegaard, geralmente é utilizado o termo *forward* para dar esse sentido de progressão, de *para a frente*.

²⁹ Aqui pelo menos me parece possível encontrar uma herança agostiniana no pensamento de Kierkegaard, na distinção do livre arbítrio (liberdade de escolha) como bem que pode ser mal usado

partir do qual não se age como quer mas se transforma, por esforço, no que se deve ser (cf. novamente a citação acima, extraída dos diários de Kierkegaard e citada por Jackson, 1998, p. 251), isto é, espírito. Nesse mesmo sentido é que Cornelio Fabro, confrontando o pensamento de Kierkegaard com o de Hegel, define a liberdade, nos termos postos por Kierkegaard, como sendo renúncia voluntária e sendo também prática de uma obra (FABRO, 1953, p. 45). Igualmente, ele defende que em Kierkegaard o exercício da liberdade é a atividade mais individual, interior, e incomunicável, de um indivíduo: só pode estar se referindo à liberdade verdadeira que o indivíduo se dá quando se encontra sozinho, em relação consigo mesmo e, mais profundamente, em relação absoluta com o Absoluto, no estágio religioso.

Voltamos então às noções de interioridade e de verdade como subjetividade, ambas centrais no pensamento do filósofo dinamarquês e já mencionadas anteriormente. De fato, com a noção de liberdade Kierkegaard faz emergir aquelas duas outras noções, porquanto para ele a liberdade apresenta-se como possibilidade de reapropriação (DE PAULA, 2009, p. 27) ou como retomada, de si mesmo e da sua própria relação com o mundo, a partir de sua busca pela verdade que, não sendo qualquer verdade objetiva, isto é, externa à consciência do sujeito, tampouco é arbitrária. Novamente dizendo, o homem deve vir-a-ser espírito, e esse fim que deve ser dado a si mesmo é o princípio que põe em movimento a apreensão subjetiva do mundo, a retomada de si, o seu próprio exercício de liberdade.

Desse modo, os estádios da existência podem ser entendidos como formas referenciais através das quais se olha a vida a ser vivida, a vida para a frente, a vida que o indivíduo dará a si mesmo. Um contraste evidente entre essas possibilidades de vida é apresentado por Kierkegaard em um trecho especialmente interessante de seus diários:

Imagine um jovem e quanto ele pode agora desejar viver – mas então vamos fazer o teste. Imagine alguém morrendo, e como ele poderia desejar ter vivido, e você verá que você chega justamente ao resultado oposto. Quem então está certo? Aquele que está morrendo, certamente. Porque o jovem deseja para a vida (para esses setenta anos); a pessoa morrendo deseja para a eternidade, ou que ela vivesse para a eternidade (PJ 291).

pelo homem, caso ele, em sua liberdade, faça escolhas erradas entre bens de diversas ordens, decorrendo daí um desvio de trajetória (perda da liberdade verdadeira): *aversio a Deo* e *conversio ad creaturam* (OLIVEIRA, 2004, p. 16).

Por um lado, ambas as pessoas do exemplo de Kierkegaard apresentam uma perspectiva de modo de vida, de modo de viver – um o faz em expectativa, enquanto o outro em lamentação, mas ambas são perspectivas de existência. Por outro lado, a primeira perspectiva é a do agora e, por isso, representa uma perspectiva que se volta para esta existência e nela se esgota, enquanto a segunda perspectiva não se volta ao agora – porque o agora já vai se esgotando no caso da pessoa que já se depara, concretamente, com o fim de sua vida. Refere-se, então, essa segunda perspectiva, do ponto de vista do filósofo, àquela da finitude que aspira pela infinitude, e por isso é a perspectiva da eternidade. Essas referências ou perspectivas através das quais se olha a vida para a frente³⁰ alteram, em termos de sentido, essa vida a ser vivida. São, portanto, panoramas de fundo, contrastes que dão um ou outro sentido aos eventos que sucedem ao indivíduo, e àqueles eventos que ele mesmo traz à existência, contrastes por meio dos quais a vida pode adquirir um sentido para o próprio indivíduo³¹. Daí a relação entre interioridade e retomada subjetiva da existência como expressão da verdade. Nesse sentido ainda, Kierkegaard escreve em seu diário que “deve-se primeiro aprender a se conhecer a si próprio antes de se conhecer qualquer outra coisa (*gnothi seauton*). Apenas quando a pessoa já interiormente entendeu a si própria, e vê para a frente o caminho que deve tomar, é que sua vida adquire repouso e significado; somente então ela é livre (...)” (*PJ* 35).

Repouso de que? Repouso do desespero que provém do desencontro de si consigo mesmo (*SUD* 13-14)³². Quando finalmente o indivíduo conhece a si próprio, pode retomar a si, pode dar-se o trabalho de vir-a-ser aquilo que ele deve vir-a-ser, isto é, espírito (*PJ* 129; também *SUD* 43: “todo ser humano é uma síntese psíquico-física com uma finalidade espiritual”). O homem é e deve vir-a-ser espírito, isto é,

³⁰ É possível notar aqui pelo menos dois estádios de existência: aquele que se volta à finitude, às possibilidades do agora, o estádio estético, e aquele que se volta à infinitude, à relação absoluta com o Absoluto, o estádio religioso.

³¹ Do meu ponto de vista a diferença entre as duas perspectivas aqui está na consciência de finitude da existência e, principalmente, de que esta existência constitui-se de possibilidades e, portanto, pode ou poderia ter sido diferente.

³² O mesmo desespero confessado por Santo Agostinho, quando fala da luta interior das duas vontades: “Sabia, ó Senhor, que a devia erguer para Vós a fim de ser curada, mas não queria nem tinha forças, (...) Pra onde o meu coração fugiria do meu coração? Para onde fugiria de mim mesmo?” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p. 107). E: “(...) era eu o que queria e era eu o que não queria; era eu mesmo. Nem queria, nem deixava de querer inteiramente. Por isso me digladiava, rasgando-me a mim mesmo” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p. 218).

presença de si consciente, responsável e unificada no mundo. E assim ele tem por trabalho eleger-se na existência e para além da existência, em direção a si mesmo e em direção ao Absoluto. Diferentemente de Hegel, para quem o singular tem como finalidade inexorável o Absoluto, o espírito humano, para Kierkegaard, também tem aquela mesma finalidade, mas não como produto da força inexorável de uma razão totalizante, e sim como o fruto de seu próprio trabalho-de-si³³.

Com isso vislumbramos, então, o estágio religioso, no qual o indivíduo singular se relacionará de modo absoluto com o Absoluto, isto é, dará a si mesmo uma forma de existência como a de quem “está diante de Deus” (*PJ* 306 e 309) e como quem tem validade eterna (*EO II* 214), daquele que não toma a religião como mais um ingrediente da vida, mas como uma nova e diferente perspectiva para a vida (*PJ* 307) porque nisto está, finalmente, seu destino, a superação da finitude, em direção à infinitude, ao eterno (*SUD* 32). Isso é possível porque a existência e o próprio homem consistem no encontro paradoxal entre o finito e o eterno³⁴.

Disto segue-se que a existência é não apenas necessidade, mas também possibilidade de se eleger para o finito ou para o infinito (como o jovem com sua vida pela frente e a pessoa a morrer, na parábola registrada por Kierkegaard em seu diário e que citei acima – *PJ* 291). Voltando a uma comparação baseada na estrutura da linguagem (como já o fizera em outro momento, em torno da diferença entre o indicativo e o subjuntivo, conforme discuti anteriormente, neste mesmo capítulo), Kierkegaard entende a retomada da existência pela interioridade como sendo semelhante à apreensão da linguagem:

Se fosse verdadeiro que filósofos não têm pressupostos, as questões seriam ainda devidas à linguagem e toda sua importância para a especulação. Porque aqui a especulação tem certamente um intermediário que ela não proveu para si própria, e como um segredo eterno da consciência para a especulação, é o fato de ela ser a unidade das especificações da natureza e da liberdade, assim também é a linguagem parcialmente e originalmente dada e parcialmente algo que se desenvolve. E assim também o individual, não importando quão livremente ele se

³³ “(...) somente eu mesmo posso escolher absolutamente; e essa escolha absoluta de mim mesmo é minha liberdade” (*EO II* 224).

³⁴ No estágio religioso Deus se torna a medida do homem: “que acento infinito Deus dá ao homem tornando-se sua medida! A medida do eu é sempre o que esse tem diante de si” (*SUD* 113); no estágio estético, o homem – na condição de força primordial, imediata ou então, dito de outro modo, a natureza – é a medida do próprio homem e esse seguirá, portanto, o que no momento lhe agrada aos sentidos; no estágio ético, o homem ideal, na condição de geral, é sua medida, e ele procurará se conformar a si mesmo; no religioso, finalmente, sua medida é o Absoluto, é seu Eu em perspectiva da eternidade e do Eterno.

desenvolve, sempre pode alcançar o ponto de independência absoluta, desde que a liberdade verdadeira consiste ao contrário na apropriação do dado, e conseqüentemente em tornar-se absolutamente dependente através da liberdade, assim como [se dá, mas inversamente] com a linguagem (*PJ* 130).

Para ele, então, a linguagem é-nos dada, mas pelo seu uso livre podemos vir a livremente alterá-la (mesmo que parcialmente). A verdadeira liberdade é representada por uma circunstância inversa à linguagem, porque nela não parto do que é necessário (o elemento da linguagem que não escolho, mas recebo como dada) para conquistar na existência alguma mudança (o elemento que se desenvolve no uso), mas parto da liberdade para conquistar, na existência, o que é necessário: pela verdadeira liberdade me aproprio do que é necessário e na existência me torno, pela liberdade – no sentido de livre arbítrio –, absolutamente dependente, isto é, dependente do Absoluto. Isto indica, do meu ponto de vista, que o filósofo está discutindo aqui o estágio em que se elege a si mesmo para o infinito, isto é, o estágio religioso. Este fazer de si mesmo, na existência, absolutamente dependente, é o que para Kierkegaard se constitui, então, em liberdade verdadeira. Conclui-se que é no estágio religioso – aquele em que se relaciona de modo absoluto com o Absoluto – que o homem se faz livre em sentido mais verdadeiro³⁵.

Essas diferentes trajetórias de vida, a própria retomada da existência que é possibilitada pelo trabalho-de-si, quando o indivíduo dá a si uma trajetória, têm claros contornos de uma concepção de fundo moral da vida. Este fundo significativo desdobra-se, como antecipei aqui neste capítulo, em uma diversidade de modos de existência, cada um deles com especificidades que precisam ser investigadas detalhadamente caso se queira apropriadamente entender a lição mais geral que o pensador dinamarquês quis ensinar à sua geração, e essa é a tarefa que será tomada no próximo capítulo.

³⁵ “*Libertas vera est Christo servire*”, diria Santo Agostinho (OLIVEIRA, 2004, p. 19). Por sua vez Kierkegaard dirá que “... aquele que não tem um Deus também não tem um eu” (*SUD* 40).

3 EXISTÊNCIA ESTÉTICA LIVRE: SER O QUE SE É

O aspecto central da discussão que conduzi no capítulo anterior referiu-se à noção de existência humana como abertura, isto é, como indefinição primordial que fundamenta a liberdade humana. Conforme discuti anteriormente, esta liberdade que se relaciona com a existência decorre, de acordo com Kierkegaard, da condição em que todo indivíduo humano se encontra ao ter que decidir, a cada instante – esse encontro paradoxal entre o tempo e a eternidade – seu destino eterno. Disto advêm alternativas existenciais marcadas por diferentes composições entre necessidade e possibilidade, às quais o pensador dinamarquês chamou de estádios, noção que direta ou indiretamente perpassou e articulou (se merece crédito sua autobiografia intelectual, cf. *PV*) toda sua produção, tanto a estética-ética, quanto a especulativa e a religiosa.

Neste capítulo tratarei do sentido da existência livre no âmbito do estágio estético, tomando como referência, em primeiro plano, os escritos estético-éticos mas discutindo também – complementarmente – aquela alternativa existencial conforme ela aparece nos dois outros conjuntos de textos, isto é, o especulativo e o religioso.

3.1 TEMPO COMO OCASIÃO E EXISTÊNCIA ESTÉTICA COMO ALTERNATIVA

Retomemos, por um instante, a divisão de textos que o próprio Kierkegaard sugere, para identificar os escritos estéticos: “Primeira divisão (escritos estéticos): *Either/Or*, *Temor e Tremor*, *Repetição*, *O Conceito Angústia*, *Prefácios*, *Migalhas Filosóficas*, *Estádios no Caminho da Vida* – juntamente com dezoito discursos edificantes, que emergiram sucessivamente” (*PV* 29 – nota de rodapé, itálicos acrescentados). Destaque-se que a menção aos discursos edificantes marca a sequência temporal da publicação concomitantemente estético-ética e religiosa, à qual Kierkegaard faz referência com o termo duplexidade, e não pode ser entendida como se aqueles discursos fossem parte do *corpus* estético (ou mesmo estético-poético, como queria Adorno, 2010, o que entretanto é verdadeiro para os textos de *Temor e Tremor*, *Repetição*, *O Conceito Angústia*, e mesmo para o texto de

Migalhas Filosóficas)³⁶. Hong e Hong (1998), na introdução histórica à edição do *Ponto de Vista Explicativo*, definiram a divisão a partir da origem pseudonímica ou veronímica dos textos, aqueles de natureza estético-ética, e esses de natureza religiosa, o que está em conformidade (apesar de algumas poucas exceções e de textos publicados após o *Ponto de Vista*) com o caráter duplo e maiêutico que o próprio Kierkegaard declarava querer imprimir à sua obra como um todo. Visava com essa estratégia estabelecer uma fraude piedosa (*PV x*), com uma mão esclarecendo, por via indireta, um erro e com a outra, por via direta, apontando a solução – como ele descreve de modo tão típico.

Nos textos estéticos, portanto, a pretensão de verdade aparece de modo por vezes invertido, por vezes indireto, e apenas excepcionalmente aparece diretamente ao leitor, isto é, expressa por meio de um conceito ou definição. A assim chamada abordagem estética (HONG; HONG, 1998, p. x), usando o recurso dos pseudônimos e o discurso indireto, justifica-se por aquilo que o pensador dinamarquês considerava como sendo a ilusão da cristandade e que consistia, em resumo, em tomar o cristianismo como mais uma alternativa de existência, ao lado de outras possíveis alternativas ou, como mais um dos elementos de uma vida que podia também contar, ao mesmo tempo, com elementos estéticos e éticos. Com isso, a cristandade aproximava-se relativamente – e não absolutamente – do cristianismo, quando ele parecia exigir, pelo menos era assim que o definia o pensador dinamarquês, uma resignação absoluta³⁷, porquanto ele “deveria nos ocupar totalmente”, conforme escreveu em seu diário, em junho de 1851 (*PV 283*). Desse modo, o religioso está presente desde o início na obra do pensador dinamarquês, em parte comunicado indiretamente e em parte comunicado diretamente.

Já a respeito dos escritos estéticos, é relevante destacar que um dos primeiros e mais bem sucedidos textos publicados por Kierkegaard começa exatamente com a discussão – em estilo fragmentado e um tanto descontínuo, lembrando aforismos – do sentido da existência em relação ao tempo e à eternidade

³⁶ O próprio Kierkegaard dirime toda dúvida ao explicar as funções dos discursos edificantes, quais sejam, apontar – em termos literários – que o escritor é um escritor religioso, desde o princípio, e também salvaguardar seus leitores do equívoco de acreditarem “que o religioso é [existencialmente falando] algo ao qual alguém se volta quando se tornou velho” (*PV 7-8*).

³⁷ Para uma discussão acerca da diferença entre o estético como abordagem literária e como estágio existencial, consulte-se Adorno (2010). No quarto capítulo desta dissertação eu discuto a noção de Cristianismo como trajetória existencial necessária, de acordo com o pensamento kierkegaardiano (especificamente designada pelo pensador dinamarquês como Religiosidade do tipo B).

(*EO II*). Assim é que podemos ler, em um dos trechos iniciais e que marcam o estilo dos escritos estéticos, a seguinte metáfora:

O que irá acontecer? O que o futuro trará? Eu não sei, eu não tenho pressentimentos. Quando uma aranha lança a si própria abaixo, partindo de um ponto fixo, em direção às suas conseqüências, ela continuamente vê diante de si um espaço vazio no qual ela não pode apoiar-se, por mais que se esforce. Assim acontece comigo; diante de mim está continuamente um espaço vazio, e eu sou compelido por uma conseqüência que repousa atrás de mim (*EO I* 24).

O discurso nesse parágrafo está, de certo modo, encapsulado, pois ele contém muito mais do que seu autor vai de fato expor ao longo de todo o primeiro texto (chamado de *Diapsalmata*) daquele livro, consistindo, portanto, em um resumo de ideias a serem desenvolvidas também em outros textos. De início, deve-se ressaltar a evidente noção de que a vida é incerteza, e que o viver é incerto, caso ele seja pensado como um lançar-se adiante. Exatamente nisso é que o escritor nos leva a pensar com a imagem do inseto que se lança agarrado à sua teia – imagem singela da categoria socrático-platônica da recordação ou reminiscência como recurso de continuidade existencial e, daí, de atribuição de sentido à vida. Decorre daí que o escritor diz de si mesmo não encontrar diante de si qualquer amparo ou sentido a partir do qual possa justificar e dar sentido à existência, esse lançar-se ao vazio.

Se, portanto, a existência é essa abertura, esse espaço vazio, a conseqüência que impele alguém a existir, segundo o escritor, não repousa adiante (“quão vazia e sem sentido a vida é”, ele diz logo adiante – cf. *EO I* 29 – querendo com isso dizer que nada há adiante, para onde entretanto nos lançamos) mas é encontrada atrás, isto é, antecedendo o lançar-se à vida. Eis aqui, certamente, um conjunto de pensamentos que perpassa toda a produção literária, filosófica e teológica kierkegaardiana, do qual destacarei por enquanto a discussão da reminiscência, no âmbito de uma filosofia da história que evidentemente inspira o escritor do trecho aqui sob consideração.

Quanto a isso, rigorosamente falando, o que o pseudônimo-escritor da *Diapsalmata* reconhece é que não há um sentido que perpassasse toda a existência humana, que a explique e dê a ela um significado geral, para além da coleção disparatada de eventos que ela compreende e cuja ausência de sentido é finalmente revelada pelo fim de todo vivente, como se pode ler no mesmo texto:

Quão vazia e sem significado a vida é. – Nós enterramos um homem; nós o acompanhamos à sepultura, lançamos sobre ele três pás de terra; nós saímos dali em uma carruagem; retornamos para casa em uma carruagem; encontramos consolo no pensamento de que temos uma longa vida à nossa frente. Mas quão longos são sete vezes dez anos? (*EO I* 29).

Já que se nega o sentido geral da existência³⁸, resta somente discutir o sentido possível de cada um de seus instantes; cabe explicá-los à luz de alguma referência, e é exatamente aqui que a produção estética do pensador dinamarquês começa a revelar sua intenção conscientemente fraudulenta e traiçoeira – ou, maiêutica, ainda que apenas provisoriamente, como ele mesmo queria – ao servir como plataforma para denunciar o equívoco especulativo em torno da reminiscência. Isso, entretanto, vai ocorrer apenas mediante uma sequência de publicações, que apenas tem início com os textos de *Either/Or*, passando pelo texto de *Repetição*, sete meses após o primeiro, e também as *Migalhas Filosóficas*, oito meses após o segundo texto. Em termos de discussão da polêmica, Kierkegaard inicia com a distinção entre recordação (reminiscência) e memória (*EO I*). Segue-se a discussão da categoria da ocasião (*EO I*), passando-se então à vinculação da reminiscência com a ocasião, apresentando-se a repetição como categoria superior (*R*) e, finalmente, desenvolvendo, nas *Migalhas Filosóficas* (*MF*) – e ainda especulativamente – o seu sentido vinculado à noção de instante, preparando o terreno especulativo para sua compreensão do ponto de vista religioso – claramente implicado já na tese central das *Migalhas Filosóficas*.

Retomando, então, o ponto de onde partimos, podemos ver que o problema da relação entre tempo e eternidade – que fundamenta a discussão do sentido da vida e de cada instante – é introduzido indiretamente – e poeticamente – por Kierkegaard, conforme podemos ler no trecho a seguir transcrito:

³⁸ De fato, há que se destacar duas importantes abordagens a essa questão do sentido geral da história ou, mais propriamente, da ausência de um tal sentido. Em primeiro lugar, deve-se destacar que essa negação ocorre, num sentido estrito, apenas quanto ao estádio estético da existência e em alguns dos escritos estéticos. Quando se trata dos estádios ético e religioso o problema todo estará concentrado não na negação de um sentido geral da existência humana e sim na oposição que Kierkegaard faz à noção de que tal sentido decorra objetivamente de forças inexoráveis e alheias às escolhas humanas. Dito de outro modo, no estádio ético o sentido geral possível – uma vez que um sentido geral necessário não se evidencia – é encontrado no dever de tornar-se personalidade, isto é, devir na qualidade de ser humano ideal; já no estádio religioso chegar-se-á à conclusão de que resta ao homem dar à sua existência um sentido geral, organizando-a à luz da eternidade; porém mesmo naquele estádio isso consiste apenas em possibilidade, e não decorre de forças necessárias. Esses aspectos serão vistos nos demais capítulos desta dissertação.

Para mim nada é mais perigoso do que recordar³⁹. Tão logo eu tenha recordado uma relação vivenciada, aquela relação cessa de existir. Fala-se que a ausência faz o coração afeiçoar-se mais. Isso é verdade, mas ele se torna afeiçoado de um modo puramente poético. Viver em recordação é a mais perfeita vida imaginável; a recordação é mais ricamente satisfatória do que toda realidade⁴⁰, e ela tem uma segurança que nenhuma realidade [*actuality*] possui. Uma relação vivenciada que é recordada já passou para a eternidade e não mais desperta interesse temporal (*EO* / 32).

O que o escritor ensina nesta passagem é que uma relação – ou qualquer evento – que se tornou recordação, passou ao plano da eternidade e não está mais presente; enquanto relação, não mais faz parte da realidade presentificada – isto é, a existência – e, por isso mesmo, é mais satisfatória e segura. Satisfatória porque (como sugere o autor, com a noção de afeiçoamento poético) permite certa seletividade que racionaliza, purifica o que se recorda, repetindo pela recordação apenas aquilo que é afeiçoável; segura, por sua vez, porque o que se recorda já passou, já ficou para trás na existência – como o próprio autor conclui, não interessa à existência presente, nela não interfere, não serve como elemento para sua mediação⁴¹. E o que é essa eternidade para a qual é lançada toda relação vivenciada, quando se torna recordação? É pura repetição – isto é, um sempre-mesmo que não se altera, não muda, não se move – como o autor poeticamente sugere pouco antes do trecho que aqui tomei como foco de discussão:

Se eu retrato aquele infeliz guarda-livros que enlouqueceu devido ao desespero por ter arruinado uma empresa ao declarar no livro de contabilidade que sete e seis são quatorze – se eu o retrato, indiferente a

³⁹ O termo, em inglês, é *to recollect*; no original dinamarquês, é *erindre*. As distinções são importantes para diferenciá-lo dos outros dois termos implicados na discussão, quais sejam, memória e repetição ou retomada.

⁴⁰ O termo, em inglês, é *actuality*. Uma distinção é importante aqui também, porquanto Kierkegaard usa dois termos diferentes, *Virkelighed* e *Realitet*, correspondentes a dois termos diferentes nas edições em língua inglesa, quais sejam, *actuality* e *reality*, respectivamente. O primeiro deles tem sentido de algo que se faz presente, presentificação, enquanto o segundo termo tem sentido de algo mais perene, de algo que é real. Com essa distinção o pensador dinamarquês define o existente como uma forma do real, ou seja, provoca (ou aceita, porquanto tal distinção também estava presente na filosofia e na língua alemãs – cf. Lalande, 1999, ver o verbete Real, p. 923) a distinção entre o que é existente e outras formas de realidade – o que é ideal, ou especulativo, por exemplo.

⁴¹ Mas esta é, entretanto, apenas uma primeira opinião, que deverá ser melhor investigada e criticada posteriormente, porquanto a tradição filosófica ocidental, segundo Kierkegaard a irá descrever em outros textos (principalmente os textos de *Repetição* e das *Migalhas Filosóficas*), toma a recordação como categoria fundamental para explicar o sentido da existência. A idéia do autor-pseudônimo, aqui, indica a seguinte trajetória da recordação enquanto categoria: é perigosa enquanto realidade; é segura enquanto existência, fenômeno ou modo como se apresenta ao indivíduo, existencialmente falando.

tudo o mais, repetindo a si mesmo dia após dia, ‘sete e seis são quatorze’, eu tenho um símbolo da eternidade. Se eu imagino uma vistosa senhora, reclinada sobre um sofá em todo seu charme e sua despreocupação com qualquer coisa no mundo, então eu tenho novamente um símbolo para a eternidade (EO I 32).

Se nisto consiste a eternidade, por uma via invertida saberemos que a existência – a realidade presentificada – é, para o autor (isto é, para o pseudônimo-autor do específico texto aqui mencionado), insegurança e insatisfação, tão intensa e amplamente registradas pelo autor a partir da noção de vazio (“Minha vida é completamente sem sentido” – EO I 36; e “a única coisa que eu vejo é o vazio; a única coisa na qual vivo é o vazio, a única coisa na qual me movo é o vazio” – EO I 37).

Retornemos, entretanto, à citação da página 32 e veremos que é a recordação que, para ele, é perigosa, provavelmente por sua capacidade de sedução, ao afastar aquele que vive de suas condições existenciais presentes, como expressamente se declara no texto (o puramente poético, o desinteresse temporal – provavelmente o primeiro e bastante precoce alerta, no âmbito da obra geral, quanto à importância do tempo, isto é, do instante presente, para o destino eterno). De qualquer modo o autor elabora esta temática a partir de suas raízes gregas, lançando mão da distinção entre memória e recordação.

É, porém, em outro de seus textos de orientação estética que o escritor de *Either/Or* vai contrapor a recordação à memória, ainda chamando a atenção para a primeira daquelas categorias. Assim, no primeiro texto dos *Estádios no Caminho da Vida* (chamado *In Vino Veritas*) o pensador dinamarquês registra que “recordar [*erindre*] não é de modo algum o mesmo que lembrar [*huske*]” (SLW 9).

Platão, por meio de Sócrates em diálogo com Protarco (SLW 676), propõe a distinção nos seguintes termos: a memória seria a preservação da sensação. Já a recordação consistiria na recuperação, pela alma e na alma (ou seja, à parte do corpo), daquilo que foi experimentado pela alma e pelo corpo. Sócrates conclui o diálogo com Protarco afirmando que a recordação é a recuperação da sensação perdida pela memória e do que dela se havia aprendido, superando-a. Há, portanto, um nítido processo de mudança que marca a noção de recordação, em relação à memória, ainda que tenha um sentido retrospectivo, porquanto aponta sempre para aquilo que (já) foi experimentado. Esse mesmo processo e seu sentido retrospectivo é encontrado na distinção que Aristóteles faz entre recordação (ou, reminiscência) e

memória⁴². Aristóteles, entretanto, acrescenta um princípio voluntarista na recordação, admitindo-a como faculdade da inteligência humana para provocar voluntariamente (diferentemente da espontaneidade da memória) as lembranças por esforço intelectual, localizando-as exatamente no tempo (LALANDE, 1999, p. 952).

A partir desta tradição, então, é que a recordação pode ser definida, de modo como Kierkegaard o faz, como sendo captura poética das experiências vivenciadas, um feliz lançar-se à eternidade, retirando-se da existência presentificada. Eis aqui, igualmente, o sentido daquela ‘consequência que repousa atrás de mim e que me compele a lançar-me ao vazio’, de que o autor de *Either/Or* falava quando definia a existência como vazio. De outro modo, o pensador dinamarquês segue afirmando: “Através da memória a experiência apresenta-se para receber a consagração da recordação. [...] A recordação deve ser não apenas acurada; ela deve também ser feliz. Ao *engarrifar-se* a recordação deve-se preservar a fragrância da experiência antes que a garrafa seja selada” (SLW 9).

Do ponto de vista estético-ético, portanto, a recordação consiste em um processo de recorte intencional da experiência passada, reconfigurando-a de modo a racionalizar os eventos, idealizando-os, lançando-os na eternidade: “o poder da recordação, que é o poder de distanciar, de colocar à distância” e “a recordação é idealidade” (SLW 10). Ela é a diferença entre a infância – que tem memória – e a velhice – cuja consolação, em face da perda da memória, é a capacidade de recordar, “que consola com sua poética capacidade de fazer enxergar longe” (SLW 10). Decorre desse exemplo que a recordação, segundo nosso autor, é a capacidade de trazer ao intelecto os eventos passados e deles retirar lições (de fato, é trazê-los já enquanto lição, enquanto sabedoria), com eles aprender. Mas serão sempre eventos idealizados e, daí, seu perigo, já anteriormente apontado pelo pensador dinamarquês.

Observe-se aqui uma sutil diferenciação de foco, em toda essa discussão, de acordo com a perspectiva existencial que o autor assume, em um e outro momento, às vezes, em um mesmo texto – note-se, por causa disso, que todos os textos analisados nesta sessão são definidos pelo próprio Kierkegaard como componentes de um *corpus* literário chamado por ele de produção estético-ética. É como se

⁴² A base aristotélica (principalmente fundamentada na lógica) das análises kierkegaardianas quanto ao sentido de tempo e de existência é discutida, em recente artigo, por Martins e Valls (2010, p. 92).

dialogassem, nesta temática, uma orientação tendencialmente estética, cujo mecanismo é a memória, e outra orientação ética, para a qual o mecanismo de ordenação da existência é a recordação⁴³. A diferença é evidenciada pelo autor: “a memória é imediata e é socorrida imediatamente; a recordação, apenas reflexivamente (SLW 12). Ainda que ambas sejam, por vezes, portadoras apenas de eventos acidentais (SLW 10), a recordação retorna consciente e intencionalmente a tais eventos, enquanto a memória é não mais do que uma condição de sua evanescência: “a recordação é idealidade, mas como tal ela é ativa e conscientemente dada de um modo que é completamente diferente da indiscriminada memória” (SLW 10). A memória é, portanto e nesses termos, mecanismo de esquecimento da experiência, porquanto “o que é lembrado é também esquecido” [isto é, pode em consequência ser esquecido] (SLW 11), mas o que é recordado foi idealizado – entrou para a eternidade e, assim, não pode ser esquecido. A existência da memória é, desse modo, livre e fácil⁴⁴ (liberdade em relação ao que já se passou, mas sem retratar-se do que já se passou, apenas permitindo seu esquecimento no tempo – ou, ao se passar o tempo). Trata-se de uma liberdade inconsequente e indiferente, que faz da vida um conjunto descontínuo de possibilidades equivalentes no seu valor – ou na sua falta de valor – de modo que mesmo em idade avançada, quem vive sob sua orientação “ainda pode – mesmo ao final da vida – se tornar quase qualquer coisa [...] mesmo que já tenha sido um incrível número de coisas” (SLW 11). Se o que está adiante, na existência, é – como se viu – o nada, desse ponto de vista vê-se também que o que subjaz a ela é igualmente nada: não há continuidade, não há necessidade, senão pura possibilidade, e qualquer possibilidade pode, em qualquer ocasião (porque o tempo, esteticamente falando, é não mais que ocasião) ser presentificada. Aquele que se lembra acuradamente de cada detalhe de uma evento, traz o passado ao presente – porém apenas enquanto passado mesmo, uma presentificação sem mudança, sem idealização – por isso mesmo desapaixonada -, sempre fragmentada, determinada por si mesma ou, melhor, pela oportunidade.

Mas não é isso o que ocorre com a recordação. Essa trata a existência como retrospectiva e, desse modo, implica necessariamente continuidade (a reminiscência

⁴³ Em outro lugar, a repetição será acrescentada como mecanismo de ordem religiosa, ainda no âmbito da produção estético-ética (cf. o capítulo 4 desta dissertação).

⁴⁴ “Mas ao contrário, a memória torna a vida livre e fácil” (SLW 11).

quer a continuidade). Ela lança a experiência na eternidade; de algum modo une tempo e eternidade, para se tornar o ponto de apoio a partir do qual alguém pode se lançar ao vazio que à frente se encontra. Conforme o autor afirma, “a recordação quer manter para uma pessoa a eterna continuidade na vida e assegurar a ela que sua existência terrena permanece *uno tenore* [ininterrupta]” (SLW 10). Nota-se então que se a relação da memória com o tempo é uma relação de fragmentação e evanescência, a relação da recordação organiza-o, lhe dá sentido e continuidade – a recordação é idealização; é, portanto, mediação pela abstração, pela ideia (como fica explícito no diálogo entre Sócrates e Protarco, anteriormente referido, tanto quanto em Aristóteles e igualmente nos modernos); eis, com relação ao tempo, a manifestação do ético. A recordação, como se viu anteriormente, não se dá à apreensão imediata, senão mediante arte⁴⁵ e, portanto, não se refere a eventos – ao que é externo ao indivíduo – senão à relação que o indivíduo trava com tais eventos, da qual provém, para o autor, aquilo que é essencial (SLW 12). Apenas o que é essencial, por sua vez, pode ser recordado (SLW 12). Encontramos aqui – isto é, nas três categorias que o autor utiliza para descrever a recordação, quais sejam, o ideal, o eterno e a essência – a vinculação que Kierkegaard quer dar ao mecanismo da recordação com a filosofia socrático-platônica. É na tradição da reminiscência, como ele deixa bem claro na discussão conduzida no texto de *Repetição*, que se pode localizar a recordação. Nesse sentido, ela tem nítido propósito epistemológico, porquanto com a reminiscência, o que os antigos filósofos queriam era resolver a questão acerca da possibilidade de conhecimento. A explicação da reminiscência resolve a aparente aporia socrática, fazendo a eternidade (enquanto essencialidade) participar – ainda que inicialmente de modo escondido e misterioso – da realidade temporal ou, presentificada. Na reminiscência, unem-se o acidental e o essencial, tempo e eternidade, ainda que esta se faça presente de modo retrospectivo, quando obviamente se pensa a partir do tempo, isto é, da experiência do conhecimento,

⁴⁵ Kierkegaard parece utilizar o termo em seu sentido antigo, que Lalande (1999, p. 89) descreve como “... um conjunto de procedimentos que servem para produzir um certo resultado” (cf. o sentido A do verbete Arte). Implicitamente, contudo, seu uso – especialmente para descrever a recordação no prefácio do *In Vino Veritas* (SLW) – implica também o sentido B: “... arte ou as artes designam toda produção da beleza através das obras de um ser consciente” (LALANDE, 1999, p. 89, cf. o verbete Arte).

desse modo uma aparente mudança de estado, da ignorância à ciência⁴⁶. Essa relação é assim descrita por nosso autor:

Mas o que é recordado não pode ser esquecido. O que é recordado não é inconsequente para o processo de recordar, do modo que o que é lembrado é inconsequente para o processo de lembrar. O que é recordado pode ser lançado fora, mas do mesmo modo que o martelo de Thor, ele retorna, e não apenas isso, do mesmo modo que uma pomba ele tem um ardente desejo pela recordação, sim, como uma pomba, ainda que seja solta, nunca mais pode pertencer a mais ninguém porque ela sempre voa de volta para casa. Mas não se preocupe, porque foi a própria recordação que soltou o que foi recordado, e assim ele permanece escondido e secreto, solitário, e assim imune a qualquer conhecimento profano (SLW 12).

Diferentemente da memória, o tempo da recordação é impactado pela eternidade, porquanto – como se disse – só o que é essencial pode ser recordado. Note-se também o sentido psicológico dado à questão pelo autor, por meio das metáforas mencionadas na transcrição acima (SLW 12). Ainda voltarei à discussão da recordação, quando for momento oportuno para discuti-la no âmbito do ético. Importa por ora retornar à memória, na qual, segundo Kierkegaard, o tempo apresenta-se sem a participação da eternidade (a inconsequência do que é lembrado). Para a memória, o evento no tempo é importante em si, esgota-se em si, é pura ocasião, como se verá.

No sexto capítulo ou texto componente de *Either/Or* (EO I 232-279), Kierkegaard dedica-se à categoria da ocasião; posteriormente, em sua produção, principalmente aquela de natureza especulativa, ver-se-á mais claramente que tal categoria se insere na discussão da relação entre tempo e eternidade, sendo contraposta a outra categoria, à do instante, quando se fizer a discussão dos estádios ético e religioso. A ocasião é categoria eminentemente estética, usada para representar o valor do tempo do ponto de vista da existência imediata. “A ocasião é

⁴⁶ Digo isso porque, de outro modo, não se pode pensar que a reminiscência aponte para qualquer direção, passada ou futura. De fato, o que é essencial tem que sempre ter estado presente, mesmo que escondido, no tempo. Ou seja, quanto à reminiscência, o que parece ser acidental é a entrada da alma no tempo, e não qualquer tipo de distância ou diferença real entre duas condições, às quais se dê os nomes de tempo e eternidade. Kierkegaard vai notar que, desta perspectiva, a reminiscência é mais teoria antropológica do que ontológica, e é por isso que a diferença entre tempo e eternidade, nela, é mais aparente do que real. Essa distinção apenas aparente é um dos principais elementos de distinção entre os estádios existenciais, porquanto é o ponto de partida para a categoria da repetição e o estádio religioso (no qual a distinção entre o humano e o divino, o temporal e o eterno, será considerada como absoluta, como se verá posteriormente). É aparente porque, na reminiscência, não se trata de ensinar ou aprender, mas de descobrir que já se sabia, enquanto de outro modo, isto é, quando o discípulo ainda não está na verdade – como dirá J. Clímacus (MF) – o mestre terá que trazer para ele a verdade.

sempre o acidental”, ele vai afirmar logo no início do texto (*EO I 234*), o que de largada coloca a vida humana em um estágio aquém da possibilidade de sua condução intencional e consciente – em termos existenciais ou, no que se refere à sua presentificação. Note-se, portanto, a evidente contraposição entre as condições de existência que esta categoria da ocasião supõe e aquela condição suposta ou implícita na categoria da recordação, anteriormente exposta. De fato, na discussão dos estádios eróticos imediatos, o autor já havia concluído que “o imediato é o indeterminado” (*EO I 70*), para o qual a reflexão – e, daí, a mediação pela linguagem – é fatal, porquanto retira o evento de sua imediaticidade e o lança à idealização, exatamente o processo mediante o qual ele se torna recordado⁴⁷. Para o esteta, portanto, a existência presentificada pode ser expressa mediante a linguagem ou pode ser percebida em sua própria condição de imediaticidade – “a música [por exemplo] sempre expressa o imediato em sua imediaticidade” (*EO I 70*). No primeiro caso (mediação da linguagem), o autor diz que o presente vem a ser qualificado pelo espírito dentro do domínio, ou âmbito, do espírito; no segundo caso (imediato), ele é qualificado pelo espírito, porém “... qualificado em um tal modo que permanece fora do domínio do espírito” (*EO I 71*)⁴⁸. O autor toma como seu exemplo principal, nesta parte do seu texto, a música, que para ele só existe quando é desempenhada, tocada:

A música não existe exceto no momento em que é desempenhada, porque mesmo que uma pessoa possa ler notas muito bem e tenha uma tão vívida imaginação, ela – a pessoa – não poderá ainda negar que apenas em um sentido figurativo a música exista quando está sendo lida. Ela realmente⁴⁹ existe apenas quando está sendo desempenhada (*EO I 68*).

Temos aqui então uma diferença de tratamento do real presentificado, entre duas alternativas: uma que o faz ser mediado pela linguagem, e outra que o deixa em seu estado de imediaticidade. O próprio Kierkegaard compõe o texto de

⁴⁷ Eis aí o contragolpe estético à categoria da recordação, principalmente tecida pelo autor nos *Estádios no Caminho da Vida (SLW)*. Se, contudo, olharmos pela perspectiva da sequência de sua produção, veremos facilmente que é a discussão da recordação que configura, ela sim, uma resposta de orientação ética ao argumento estético da imediaticidade.

⁴⁸ Segundo o autor, é isso o que o Cristianismo faz com o imediato sensual. Ou seja, é no Cristianismo que o amor erótico se torna categoria de reflexão e, após – ou mesmo, com isso – é excluído do âmbito da legitimidade (*EO I*).

⁴⁹ *Actualy*, no texto inglês aqui utilizado e que, como explicam seus editores (HONG; HONG, 1987a), corresponde ao original *Virkelighed*, isto é, presentificação.

Either/Or (EO I) com uma variação de textos em que suas categorias principais são tratadas enquanto tais, isto é, enquanto categorias da linguagem – do espírito, como ele mesmo dirá, porquanto o exercício do espírito, isto é, a reflexão, implica linguagem (*EO I* 70), e textos nos quais essas categorias são representadas metafórica e artisticamente (como, em especial, o texto intitulado *O Diário de um Sedutor*, mas também parte do texto *O Primeiro Amor - EO I* 232-279 – bem como pequenas partes de quase todos os demais textos componentes do *Either/Or*)⁵⁰.

A ocasião, portanto, expressa o tempo do ponto de vista do imediato, da circunstância externa e acidental, dos eventos que se impõem e que não se permitem organizar, transcender, idealizar⁵¹ – expressa o estético, portanto. Não há relação entre ocasião e vontade. Ocasião é oportunidade, é espaço de ocorrência, ela mesma não contribuindo para o que deve ocorrer, para além de ser o palco histórico de sua presentificação. Decorre daí que se possa dizer que “nada novo [...] provém através da ocasião, mas através da ocasião tudo segue adiante” (*EO I* 236). Do ponto de vista da ocasião, o histórico nada mais é que o contexto de aparecimento, de presentificação da verdade (sem o qual, entretanto, ela até pode ser lida, estar na linguagem, mas não pode se tornar real-presente, e eis aqui sua importante contribuição – cf. *EO I* 238)⁵², mas não tem nela parte alguma. Entender a vida a partir da ocasião (ver nota 48) é diferente de entendê-la a partir da especulação (ou, da ideia) que admite um sentido existencial geral. A ocasião é significativa porque sem ela nada pode ser realizado, isto é, presentificado; apesar disso nenhuma ocasião tem parte no que ocorre e, desta forma e para isso, ela é insignificante. Finalmente, a categoria da ocasião aponta para uma existência cuja

⁵⁰ De certo que mesmo essas tentativas de expressar o imediato enquanto imediato são, elas mesmas, contraditórias, porquanto ele as quer expressar daquela maneira mas ainda utilizando-se da linguagem – como não poderia deixar de ser em uma livro! E linguagem escrita!

⁵¹ Se, contudo, isso é feito, faz-se por esforço e por risco próprio, como se viu em relação à recordação, que organiza os eventos em referência a uma idealização retrospectiva, portanto referente ao passado, e como se verá na discussão da repetição, que os organiza em torno da possibilidade de retratação, portanto em referência ao vir-a-ser transcendente ao Eu mesmo. Todos esses processos, como se verá, são processos da consciência, da subjetividade humana, e por isso tratam, em primeiro plano, de uma antropologia filosófica.

⁵² “Assim a ocasião é a mais significativa e a mais insignificante, a mais elevada e a menos elevada, a mais importante e a menos importante. Sem a ocasião, nada realmente [*actually*] ocorre, e ainda assim a ocasião não tem parte alguma no que ocorre. A ocasião é a categoria final, a categoria essencial da transição da esfera da ideia para a esfera da realidade-presente [*actuality*]. [...] Na ideia, toda realidade-presente pode estar em linguagem [*readness*] – sem a ocasião, ela nunca se torna de fato presente [*actual*]” (é a citação a que se faz referência aqui).

forma não passa de uma coleção de eventos disparatados, para um conjunto de eventualidades que apenas individualmente são – essas eventualidades – significativas para a vida humana, como o autor quer fazer-nos entender pelo próprio relato ao qual se refere o texto de *O Primeiro Amor*⁵³, o relato de como uma crítica à peça teatral de mesmo nome chegou a ser publicada. Vemos claramente a ocasião como tempo da oportunidade no seguinte comentário do autor a respeito da decisão de publicação (certamente fictícia):

Essa era a ocasião para o nascimento da revisão como uma realidade [*actuality*] para mim, como uma possibilidade para meu amigo o editor, uma possibilidade que depois se tornou impossibilidade. De novo, um ano se passou [...]. Mas algumas vezes um ano pode ser mais significativo do que outro [...]. Ao fim daquele ano [...] (*EO I* 245)⁵⁴.

Retornemos, portanto, da discussão do tempo para a noção de condição qualitativa de existência, evidentemente meu ponto de partida – e de chegada – porquanto esse é o próprio sentido geral dos estádios existenciais kierkegaardianos. Isso não será feito abandonando-se a categoria da ocasião, senão afirmando-a no seu sentido antropológico, como se verá a seguir.

3.2 PERSONALIDADE ESTÉTICA E LIBERDADE

Vê-se claramente no final do subitem anterior (*EO I* 245) que a ocasião não proporciona condições para a formação de caráter, se esse é visto como expressão da continuidade dinâmica da personalidade no tempo. Ao contrário, não há trabalho interno – interiorização – quando apenas se segue a conveniência do momento, o que o tempo nos traz à mão e que, desta forma e mediante o que é dado, determina o indivíduo. Esse, por sua vez e em decorrência de tal determinação externa, se torna uma indeterminação em si mesmo, enquanto deriva livremente de uma a outra

⁵³ No segundo volume de *Either/Or* (*EO II* 29ss.), o primeiro amor é também uma expressão que o autor utiliza para o amor erótico, imediato, portanto, estético, em comparação com o amor-reflexão e com o amor religioso – isto tudo no contexto de discussão da validade estética do matrimônio.

⁵⁴ A história termina com o relato de um incidente totalmente inesperado e que, esse sim, finalmente força a aceitação da publicação da crítica, da qual se constitui propriamente a segunda parte do texto de Kierkegaard. Depreende-se daí a afirmação irônica com a qual o autor antecede seu texto – “Ah, o que são todos os planos humanos!” – e que marca a ausência de liberdade verdadeira na concepção de vida implicada nas categorias da ocasião e da memória, conseqüentemente da estética, até aqui discutidas.

possibilidade, de uma a outra alternativa, sendo na verdade escolhido mais do que escolhendo. É por esta razão que o sedutor – personagem kierkegaardiano do mais famoso texto de *Either/Or* – está sempre à procura – como se verá posteriormente – de sua próxima conquista e dá a si mesmo o propósito de “amar um número tão grande [de jovens] quanto possível” (DS 189), definindo a si mesmo como “uma desordem moral” (DS 216). Já o Don Giovanni⁵⁵, personagem da música de Mozart, é certamente a expressão arquetípica, como afirma Farago (2005), da personalidade estética. Dele, Kierkegaard fala nestes termos:

Don Giovanni é uma imagem resultante do jogo de múltiplos acasos como essas ondas encapeladas na superfície do mar que compõem por um breve momento uma forma mal e mal esboçada: uma pessoa sem personalidade que se reduz a aflorar a existência. O movimento variável do mar é aqui a metáfora para uma vida estética, carente de reflexão, toda fluência e turbulência. A sensualidade indeterminada é a esfera da mobilidade inapreensível que nenhuma imagem nem conceito algum podem fixar adequadamente, mas somente a música pode exprimir, porque ela é, para lá da esfera da representação, aquilo em que se recolhe a essência a-histórica do desejo destinado à repetição (KIERKEGAARD *apud* FARAGO, 2005, p. 121-122).

E em outro lugar, afirma também: “Don Juan é uma imagem que está continuamente vindo à visão mas que não adquire forma ou consistência, um indivíduo que está continuamente sendo formado mas nunca está concluído (...)” (EO I 92). Eis, portanto, a personalidade estética, em sua intensa – porém fugidia, evanescente – relação com o tempo, do que a marca central, por meio da qual chegamos até aqui, é a ocasião. O que corresponde à ocasião, em termos de personalidade, é a condição acidental, por meio da qual Kierkegaard marca, mais uma vez, seu programa de discussão permeando os três estádios existenciais principais⁵⁶. O esteta kierkegaardiano nada dá a si mesmo em termos positivos, no que se refere à personalidade; no máximo apenas impõe a si restrições para que não deixe de ser o que já é, para ser mais completamente um instrumento da

⁵⁵ Don Giovanni, ou Don Juan, e o sedutor, são personagens centrais dos escritos estéticos narrativos nos quais Kierkegaard se propõe, por meio de pseudônimos, a expressar a existência estética em suas múltiplas facetas e em sua imediatez.

⁵⁶ Os correspondentes da categoria do acidental, nos estádios ético e religioso, são respectivamente o trabalho de si e a resignação absoluta. No meu ponto de vista essas categorias são centrais naquilo que poderíamos chamar de uma filosofia ética – ou mesmo, uma antropologia filosófica – kierkegaardiana. Nelas se encontra também a recuperação de uma longa tradição filosófica, bem como podemos vincular a elas importantes desenvolvimentos da filosofia contemporânea, como os de Michel Foucault, por exemplo.

ocasião e da natureza, nele exuberantemente manifesta – como veremos posteriormente na figura do sedutor. Kierkegaard registrou em seu Diário essa mesma idéia, quando escreveu, referindo-se ao embate entre posições éticas e estéticas, no texto de *Either/Or*: “É obrigação de todo homem revelar-se´ é, de fato, o oposto a toda a primeira parte [provavelmente se refira à divisão do livro em dois volumes] (...). O estético está sempre em secreto: se ele expressar a si próprio ele é [apenas] flerte” (*PJ* 165). Ainda para o autor a personalidade estética refere-se àquele estado em que não se alcançou consciência (*PJ* 74) – obviamente consciência de si – isto é, não se debruçou sobre si mesmo, não se tomou seriamente enquanto um projeto e, portanto, segue-se conduzido pelo conjunto accidental de ocasiões, um Eu irrefletido, não interiorizado. Eis então que há, nesse tipo, uma naturalidade bruta (como fica evidente no erotismo de um Don Juan, descrito tão bem por Kierkegaard), uma voluntariedade compulsiva⁵⁷, não premeditada e, portanto, não sujeita à culpa, ao remorso, à avaliação moral⁵⁸.

Ele mesmo não dá a si qualquer necessidade, não se nega a qualquer possibilidade, desde que ela lhe venha à mão ocasionalmente. Psicologicamente ele é um acidente; sua interioridade é nula, porquanto ela se compõe do vazio acidentalmente preenchido pelas forças externas a si mesmo e que se lhe impõem – mas de modo suave, imperceptível ou até requerido. Ele é, portanto, o resultado das forças naturais ou sociais – do destino, enfim (para usar o termo que Kierkegaard busca na literatura grega clássica para defini-lo), sem que o perceba, sem que isso o afete, sem que haja, portanto, conflito ou contradição e, por isso, não há nele algo que seja trágico. O estético é, portanto, pura possibilidade e pura necessidade – mas antes de tudo é externalidade: ele é, desde sempre, o que é.

Assim como na questão do tempo, também nesta discussão da personalidade estética Kierkegaard recorre à filosofia grega, o que pode ser observado quando se compara a personalidade estética com os tipos de ação propostos por Aristóteles. Especificamente no estudo da excelência moral, Aristóteles (1992, p. 51-53) propõe distinguir entre três tipos de ações: as ações voluntárias, as involuntárias e as não-

⁵⁷ Para usar, aqui, a distinção aristotélica entre ação voluntária e escolha (ARISTÓTELES, 1992, p. 52-53). Ver comentários a seguir.

⁵⁸ Veremos à frente o quanto Kierkegaard faz tais aspectos serem importantes nas descrições dos tipos Don Juan e, principalmente, do Sedutor. É igualmente necessário destacar que esse aspecto específico do estético é um dos pontos centrais de discussão em torno do conceito de angústia (*CAn*), como se verá posteriormente.

voluntárias. As primeiras se referem, para o Estagirita, àquelas ações que são objeto de uma escolha. As ações involuntárias são aquelas que produzem sofrimento e pesar – nelas, o ato não coincide com o desejo de quem a pratica, que então age para evitar um mal maior. Nesses casos, o princípio motor da ação está no indivíduo, mas não seu motivo e, por isso, Aristóteles as qualifica como sendo involuntárias em si, ainda que voluntárias na circunstância específica em que ocorrem. Ações não-voluntárias, finalmente, são produzidas *por* ignorância, porém – frisa o Estagirita – essa ignorância se aplica às condições específicas e aos objetivos, contemplados na ação particular. Para ele, não se justifica a ignorância na escolha de um objetivo (perversidade) e nem a ignorância em geral, que devem ser censuradas (ARISTÓTELES, 1992, p. 51): o indivíduo está agindo *na* ignorância e é responsável pelas condições que o levaram a tal ignorância.

Kierkegaard deixa evidente – como se verá adiante – que no estético qualquer remorso ou constrangimento é, quando muito, não mais do que um ligeiro incômodo e de modo algum um pesar⁵⁹. Desse modo, resta então ponderar a ação esteticamente orientada (ou, melhor, o tipo estético) como voluntária ou não-voluntária (ou ela é objeto de escolha, ou objeto de compulsão externa, ou ainda de ignorância). Insisti, anteriormente, a respeito da condição externa das forças que agem no esteta, resultando na sua condição de indeterminação determinada, isto é, indeterminação interna e determinação externa. Porém mesmo que do estético se possa dizer que a ação não é tanto um objeto de escolha – mas de forças externas que o transpassam e o conduzem –, isso é válido apenas no evento circunstancial da ação ou, sua circunstância específica (o imediato, onde o estético sempre permanece) e decorre de uma entrega, um abandonar-se a tais forças e a tais externalidades.

De fato, se a liberdade enquanto condição humana se encontra apenas nessa possibilidade de escolha, então não resta muita dúvida. Se um Eu já se encontra pronto e ele é o produto inexorável dessas forças, então o que resta ao ser humano é aquilo que o estágio estético revela, e não cabe, portanto, qualquer avaliação ética, no que aliás reside o cerne da insistência de vários dos tipos estéticos propostos por Kierkegaard, mas especialmente Johannes, o sedutor (*SLW*),

⁵⁹ Don Giovanni, por exemplo, apresenta-se sempre em um exuberante divertimento (*EO* / 101) que contrasta com qualquer tristeza ou pesar na existência (ver também *SLW*, ou mesmo a reclamação do sedutor a respeito do peso que a ética lança à vida, tão logo se apresenta – cf. *DS*).

porquanto, sendo o produto da compulsão, suas ações seriam não-voluntárias. Mas eis que o sentido geral da liberdade com o qual Kierkegaard trabalha, no cômputo geral de sua obra (conforme discuti no primeiro capítulo), não incide apenas sobre a possibilidade de escolha⁶⁰, senão também sobre a possibilidade de constituição da própria vida como trajetória coerente, no que também – do meu ponto de vista – ele segue Aristóteles (1992, p. 58), quando esse afirma que “... as disposições de nosso caráter são o resultado de uma determinada maneira de agir”⁶¹. Além disso, o próprio Estagirita conclui um dos aspectos de sua discussão afirmando como próprio da natureza humana não apenas a razão – ou emoções racionais, como o desejo de saúde e de saber – mas também certas emoções consideradas irracionais (“ambos devem ser evitados, mas as emoções irracionais não são consideradas menos humanas do que as racionais, e portanto as ações motivadas pela cólera ou pelo desejo são do homem” – Aristóteles, 1992, p. 52). Decorre disso, ele afirma, que mesmo as ações fundadas naquelas emoções devam ser, ainda assim, chamadas voluntárias. Porém, toda orientação estética é imediata, isto é, se dá no imediato, e isto caracteriza, para Kierkegaard, ausência de escolha. Pelo menos é isso o que ele afirma, nitidamente se referindo à conceituação proposta pela ética aristotélica, como se percebe pela citação a seguir transcrita:

Ou a escolha estética é completamente imediata, e assim ela é não escolha, ou ela perde a si mesma em uma grande multiplicidade. Por exemplo, quando uma jovem garota segue a escolha de seu coração, essa escolha, conquanto seja bela, não é escolha em um sentido mais estrito, porque é completamente imediata. [...] não há prontamente um either/or mas uma grande multiplicidade, porque o aspecto de auto-determinação da escolha não foi eticamente enfatizado e porque, se alguém não escolhe absolutamente, então escolhe apenas para o momento e por essa razão pode escolher algo diferente no próximo momento (*EO II* 167).

⁶⁰ Ainda discutirei, à frente, o sentido de liberdade na existência esteticamente orientada, de acordo com Kierkegaard, quando veremos que há uma série de nuances que evidentemente não podem ser neste momento adequadamente mencionadas.

⁶¹ Deve-se conferir também a impressionante semelhança dos exemplos dados pelo pseudônimo Johannes Clímacus (*SLW*) e por Aristóteles (1992, p. 58) para discutir esse sentido de liberdade enquanto possibilidade de fazer incidir a vontade sobre as próprias disposições de caráter. Esta ideia é desenvolvida na discussão do estágio ético e apresenta-se também como sendo importante para entendimento do estágio religioso, em Kierkegaard. É igualmente relevante a relação entre razão e paixão que subsidia a discussão daquele sentido de liberdade em Aristóteles e que perspassa toda a obra de Kierkegaard, conforme espero demonstrar.

Se a existência estética tem alguma virtude ao acessar o que imediatamente se dá (aquilo que não se sujeita à mediação da linguagem, por exemplo) essa é também sua grande limitação, porquanto o imediato não permite, por si, a constituição para si de uma história de vida coerente. Em termos específicos de cada decisão, o estético não escolhe, não aplica a vontade – a determinação da vontade – e, em resumo, satisfaz-se em encontrar em cada ocasião uma pequena eternidade (*EO II 22*). Já em termos gerais, isto é, no conjunto de suas decisões, não se pode dizer que o estético constitua uma trajetória, coerente e significativa. Resulta dessa dupla avaliação (aparentemente contraditória) por parte do pensador dinamarquês que a existência estética fica colocada em um estado pré-humano, pelo menos se por humano se entenda – como o faz uma longa tradição filosófica na qual ele deve estar se baseando – o ser com capacidade fundamental para dar a si mesmo, conscientemente, regras de conduta. Ao mesmo tempo, o sentido mais geral da filosofia de Kierkegaard também torna esse estético inexcusável, não mais por atos isolados, mas exatamente porque sua existência não vai além desses atos.

Como, para Kierkegaard, a liberdade incide sobre a – e decorre da – necessidade de, na existência, escolher agir e, mediante isso, alcançar não tanto os objetos que escolho mas a mim mesmo, podemos perguntar qual Eu emergirá de uma existência do tipo estética que, conforme vimos, escolhe apenas no imediato ou, melhor, escolhe o imediato. Pelo que até aqui vimos, um Eu cuja interioridade é vazia, ou seja, em que não há apreensão da realidade dada e sua resignificação subjetiva, senão apenas pura aquiescência aos desejos, pura repetição sensual. De qualquer modo, uma resposta é dada pelo autor, no segundo volume de *Either/Or* (*EO II 159*), aí então de um ponto de vista eminentemente ético⁶²: “você é uma não-entidade e é algo apenas em relação a outros, e o que você é você é apenas por meio dessa relação”. O que o pensador afirma nesse texto, por meio do pseudônimo, refere-se à não constituição de si enquanto sujeito com uma interioridade própria – o que Kierkegaard designa como ser interior ou espírito. A existência estética se afirma na sua relação com o mundo exterior e imediato, sem que tais relações tenham algum impacto significativo sobre a subjetividade do

⁶² Como afirmei anteriormente, o texto de *Either/Or* apresenta duas perspectivas existenciais. O primeiro volume é esteticamente orientado, e o segundo é eticamente orientado. Desse modo, nem sempre é fácil a distinção entre uma ideia estética, do ponto de vista estético, e uma ideia estética, do ponto de vista ético.

esteta, isto é, sem que os seus resultados o levem a pensar sobre si mesmo e sobre suas ações, pelo menos pensar-se de modo crítico (se lembrarmos do sedutor, ele pensa sobre si mesmo apenas para tornar-se mais eficaz em suas conquistas).

A ação estética é, portanto, ação exterior, voltada para a relação com algo externo a si; mas ela não se constitui interiorização, por meio dela o indivíduo não se relaciona consigo mesmo, não projeta sobre si qualquer necessidade, não vem a ser uma entidade ou uma identidade consigo mesmo. Quando o autor-pseudônimo define o principal poder da personalidade como sendo o de ligar o Eu consigo mesmo (*EO II* 160 – ver também *SUD*, porquanto essa impossibilidade é o princípio do desespero) ele também fala da terrível desintegração da essência humana, transformada em multiplicidade quando tal essência, realizada no presente (presentificada), se expressa num conjunto díspare e desconexo de possibilidades. Devemos recordar, como discuti no capítulo anterior, que para Kierkegaard é a existência que constitui o ponto de distinção do ser, isto é, o contexto em que ele pode se apresentar enquanto unidade ou multiplicidade. Numa essência em que possibilidade e realidade não são diferentes (*MF* 107), é no ser – na presentificação daquela realidade potencialmente múltipla – que se constituirá ou se perderá a unidade, a personalidade: o ser humano, desta forma, não é antes de existir, antes do devir. Em essência, é projeto, é não-ser, repleto de possibilidades e, na existência, vem-a-ser. Segue-se que dar-se a toda possibilidade é não realizar-se como unidade, e não realizar-se é não-ser. No estético não há, portanto, reconciliação – não há necessidade de reconciliação do Eu, porquanto sua vontade coincide com a necessidade natural que incide sobre sua vida, mas não por escolha sua, senão por resignação àquelas “inclinações, paixões e tudo o que o coração concreto do homem como singular contém em si mesmo” (HEGEL, 1999, p. 112)⁶³. O Eu que emerge esteticamente não tem, desse modo, história, porquanto ele não provém de um vir-a-ser: ele é o que já está lá. E o que é isso senão o conjunto de forças primordiais, um conjunto de potências que o atingem mas que, enquanto tais, não são interioridade, não permitem individualização, enfim, não constituem

⁶³ Cito Hegel aqui porque Kierkegaard parece concordar com ele nesta definição do imediato. Discorda, entretanto, do filósofo alemão quanto ao fato de que toda realidade singular-concreta possa ser assim definida e, principalmente, que se possa esperar a superação dessa fragmentação do eu consigo mesmo por um processo inexorável de reconciliação – a dialética kierkegaardiana, se assim se pode falar, não é inexorável, isto é, não prescinde do trabalho da vontade sobre si mesma, e isso é um ponto extremamente importante no entendimento da crítica do pensador dinamarquês a Hegel e, principalmente, aos hegelianos.

personalidade? O estético – declara insistentemente o autor – é o que é (*EO II* 178, por exemplo), sem movimento, sem mudança, sem devir.

Nos textos poético-psicológicos, cuja análise eu iniciarei a seguir, Kierkegaard detém-se mais intensamente nestas questões. Mas cabe aqui ressaltar que esta presentificação seletiva de que consiste o ser humano (o vir-a-ser-humano) ocorre em liberdade, e é porque se pode existir em multiplicidade, sendo necessária a unidade (*MF* 107), que se deve escolher. Decorre o que ensina o pensador dinamarquês no seguinte trecho: “A própria escolha é crucial para o conteúdo da personalidade: através da escolha a personalidade submerge a si própria naquilo que está sendo escolhido, e quando não se escolhe, atrofia-se” (*EO II* 163). Ao escolher externamente, escolho o conteúdo da personalidade – escolho a mim mesmo, simultaneamente; submerge-se a personalidade na escolha, tanto quanto é pela personalidade que escolho – ou por sua ausência, que deixo de escolher. Se é assim que se devém individualidade – *persona-lidade* – o estético permanece, como se viu até aqui, indistinção de forças primordiais, e não se faz história pessoal, espírito. Indeterminada psicologicamente, a existência estética adquire, na sua determinação natural, uma condição geral, *en masse*, uma indistinção individual em relação às forças primordiais que a atravessam; não há nela, portanto, trajetória ou continuidade, pelo menos trajetória individual e, por isso, ela não é uma tarefa, senão o desvelar, o desdobrar de necessidades já instaladas, o que afinal constitui não mais do que um princípio de prazer para o qual a sepultura é o terrível ponto de cessação⁶⁴.

Observemos, a seguir, esses aspectos evidenciados nos textos kierkegaardianos de natureza poético-psicológica, dentre os quais estão alguns dos mais conhecidos e traduzidos textos do pensador dinamarquês.

3.3 O ESTÉTICO NA LITERATURA E NA CRÍTICA KIERKEGAARDIANAS

Para Kierkegaard – esse porém na representação de um esteta – o cristianismo faz surgir o sensual, enquanto categoria do espírito, para, em seguida,

⁶⁴ Por isso ele é avesso a qualquer relação que exija compromisso: “Que estranha invenção é o casamento [diz um esteta no banquete de *In Vino Veritas!* E o que é mais estranho é que se suponha que ele seja um passo espontâneo. E mesmo assim não há passo mais decisivo, porque com relação à vida humana nada há tão desejado e tão tirânico quanto o casamento” (*SLW* 63 – no texto original, Kierkegaard acrescentou na borda do rascunho do livro: “apenas a morte é mais decisiva”).

excluí-lo do domínio do espírito (*EO II* 49; cf. também REICHMANN, 1971, p. 73). Do ponto de vista estético, entretanto – ou, dito de outro modo, enquanto categoria do âmbito dos escritos estético-éticos – o autor pretende expressar o sensual enquanto tal, isto é, no frescor da sua imediaticidade. Para tanto ele enfrenta o paradoxo de representar pela linguagem aquilo que só a música – conforme ele mesmo reconhece tantas vezes, por exemplo, em *DS* 150, ou *EO I* 536 – poderia mediar adequadamente: nos seus escritos de estilo narrativo ele se propõe a comunicar, por meio de personagens fictícias, o viver sob uma orientação estética. De igual modo em seus textos de crítica da literatura e de teatro (textos também entremeados de ficção), o mesmo propósito vai emergir.

Desse modo é que reencontramos em um desses textos, o *Diário de um Sedutor*⁶⁵, aquela mesma inconstância um tanto frívola, aquele oportunismo da ocasião, que marcam o estético na sua imediaticidade⁶⁶. Assim é que o autor, utilizando-se da figura de Cordélia – a jovem que será seduzida e abandonada – faz-nos saber que, para o esteta sedutor:

(...) nenhum pensamento era demasiado elevado, ou desesperado; podia rugir como uma tempestade de outono, ou sussurrar como uma brisa estival. Não perdia uma só palavra que eu dissesse e, no entanto, nunca podia estar certa de que as minhas palavras alcançavam o efeito pretendido, pois sempre desconhecia qual seria esse efeito (*DS* 150).

O sedutor, desse modo representado, é incomensurável, é o incomparável, aquele abismo de indiferença quanto a tudo e a qualquer coisa, pura paixão da possibilidade, de que já se falava no texto da *Diapsalmata* (*EO I* 24 e 41). Para ele, por um lado, tudo é possibilidade e toda possibilidade pode, em um momento ou outro, ser convenientemente presentificada no caso de que isso seja adequado ao seu propósito imediato de sedução. Por outro lado, para ele toda possibilidade está atrelada não a si mesmo, enquanto seu senhor, mas à ocasião oportuna. Por isso mesmo, subjetivamente falando, toda possibilidade presentificada é uma necessidade, para o sedutor, cuja existência é, desse modo, determinada pela

⁶⁵ Certamente um dos principais escritos estéticos de Kierkegaard. O *Diário de um Sedutor* é um dos textos que compõem o *Either/Or* (*EO I*) e, como o autor declara, no prefácio daquele livro (sob o pseudônimo do editor Victor Eremita), faz parte dos ensaios do esteta A (*EO I* 7).

⁶⁶ Destaque-se, aliás, que é nesses textos narrativos e críticos onde reencontraremos aqueles atributos do estético, agora não apenas exemplificados como também intensificados.

ocasião. Assim, ele não é o filho amado da vontade⁶⁷, mas o filho pródigo do destino, o instrumento da ocasião, por meio do qual nada se torna algo, nada adquire continuidade, mas todos os sentimentos permanecem possíveis e a relação deriva de um a outro extremo ao sabor do imediato. Nenhum pensamento lhe era demasiado elevado ou desesperado, isto é, inadequado, e por isso tudo lhe está à mão, tudo lhe é possível e, ao mesmo tempo, nada lhe é necessário, de modo então que dele se pode dizer, adequadamente, que ele

(...) primeiro gozava pessoalmente a estética, após o que gozava esteticamente a sua personalidade. Gozava pois egoisticamente, ele próprio, o que a realidade [*actuality*] lhe oferecia, bem como aquilo com que fecundava essa realidade; no segundo caso, a sua personalidade deixava de agir⁶⁸, e gozava a situação, e ela própria na situação. Tinha a constante necessidade, no primeiro caso, da realidade como ocasião; no segundo caso, a realidade ficava imersa na poesia (DS 147).

A paixão do imediato, esteticamente falando, é a paixão do que se oferece de pronto aos sentidos⁶⁹ – o fruir da experiência pelas sensações que ela oferece na ocasião. Se o sedutor se impõe à realidade-presente, o faz apenas preparando-se para, em ocasião oportuna e apropriada, fruir mais completamente ainda o que lhe oferece a ocasião – volatilizar-se, entregar-se ainda mais intensamente. Se há alguma fecundação da realidade, ela ocorre apenas no intuito de fruí-la eroticamente, de modo ainda mais completo: tudo começa, tudo converge, e tudo se esgota no tempo mesmo, isto é, na ocasião, e em si mesmo, o que, afinal, é o próprio e único objeto da paixão (não a jovem seduzida, como ingenuamente se poderia imaginar). O sedutor não explica a vida; ele a evoca, e a evoca para si mesmo. Ele não compeende a vida; ele a vive em suas emoções.

⁶⁷ Como Kierkegaard faz o esteta afirmar: “Certamente, quantos há em nossos dias que verdadeiramente se atrevem a querer [*to wish*], a desejar [*to desire*], atrevem-se a se dirigir à natureza sem a infantil polidez do tipo ‘por favor, por favor’, nem com o furioso frenesi de um condenado? Quantos há que – inspirados por aquilo de que tanto se fala em nossos dias, isto é, que o homem é criado à imagem de Deus – têm a autêntica voz de comando?” (EO I 22). Aqui o esteta, ironicamente, acusa sua geração de ser – não mais do que ele mesmo é – filha da própria ocasião, e o crime não é ser o que se é, mas dizer-se algo diferente sem o ser.

⁶⁸ No texto em inglês (EO I 305) lê-se que sua personalidade era volatilizada.

⁶⁹ A questão importante, talvez, não é tanto que o indivíduo esteja na imediaticidade, que se relacione imediatamente com a vida, e sim que ele se abandona à imediaticidade, nos termos empregados por Farago (2006, p. 120).

Quanto a isso, Kierkegaard está certamente retornando – ou dando continuidade, como se queira – por outra via, qual seja, a da poesia, ao antigo problema do conhecimento, também retratado na questão envolvendo a memória e a recordação – conforme a sessão anterior, nesta dissertação. Entenda-se que o sentido de poesia, aqui, refere-se àquela forma de representação imediata da verdade que, enquanto tal, deveria – segundo Hegel (além de outros) – ser superada pelo conhecimento filosófico e científico. Para Hegel (1999), a poesia, na qual o sentimento adere imediatamente ao particular, é inferior ao raciocínio – isto é, a filosofia – porquanto uma tal aderência não proporciona a condição para a contradição entre o universal e o particular e, daí, para a superação desse em direção àquele. Quando não há progressão – dirá ele no primeiro volume dos Cursos de Estética – não há como sair da finitude e, conseqüentemente, toda satisfação permanece limitada, apenas relativa (HEGEL, 1999, p. 113).

Se, por um lado, portanto, a forma de existência do sedutor kierkegaardiano é bem expressa nas categorias da análise estética conduzida por Hegel, por outro o sentido geral da existência, que Kierkegaard pretende ensinar com o conjunto da obra, é frontalmente contrário àquele implicado na análise hegeliana da existência como dialética entre o finito e o infinito, o particular e o universal, e sua necessária conciliação. Em sentido mais amplo – ao qual não farei maior referência aqui, porquanto exige primeiramente discutir outras categorias, como a da liberdade, e os demais estádios existenciais – a existência não consiste, para Kierkegaard, na conciliação dialética, se não no lançar-se patético (isto é, repleto de *pathos*) à frente, em uma realidade-presente que é sempre paradoxal⁷⁰.

O sedutor, portanto, encontra na finitude das ocasiões sua satisfação; satisfação, porém limitada – ela, a finitude, é sua condição de possibilidade e seu limite – e é por isso que ele tem sempre que se lançar a uma nova conquista, incansavelmente, insaciavelmente, em uma constante, ainda que estéril, agitação:

A sua punição é de caráter puramente estético; a consciência apresenta-se-lhe apenas como um conhecimento superior tomando a forma de uma inquietação que, num sentido mais profundo, nem sequer o acusa, mas o

⁷⁰ No religioso, principalmente, o imediato e o paradoxal são redefinidos de forma oposta ao sentido que Hegel lhes dá na Estética. Mesmo no ético, a própria poesia adquire um sentido diferente, próximo àquele que Aristóteles lhe dá, isto é, como verdade tanto quanto é verdade o conhecimento obtido pela reflexão especulativa – mas verdade não dos fatos e das coisas, senão dos feitos humanos.

mantém desperto, e lhe não permite qualquer repouso na sua estéril agitação (DS 149).

E também:

Eu sou um esteta, um erótico, que aprendeu a natureza do amor, a sua essência, que crê no amor e o conhece a fundo, e apenas me reservo a opinião muito pessoal de que uma aventura galante só dura, quando muito, seis meses, e que tudo chegou ao fim quando se alcançam os últimos favores (DS 193).

Para o autor, portanto, a existência erótica não permite ao sedutor progredir – e nem ele o quer! – fazendo-o permanecer no imediato, no qual ele não é síntese, não é progressão, mas igualmente não é conflito, ou seja, não é sequer o princípio da ocorrência daquela progressão possível, porquanto a inquietação do universal (se permanecermos em Hegel, este universal seria o geral do ético, o que parece ser um sentido que Kierkegaard também admite nesse texto específico, conforme as ideias de consciência e acusação, nas citações acima transcritas⁷¹). O sedutor e, de modo amplo, o estético, coloca o geral e mesmo o eterno em função de si mesmo e do tempo presente, presentificado, este momento: “Pessoalmente não procuro histórias – [...] –, procuro o imediato⁷². O eterno fundamento do amor, é o fato de os indivíduos apenas nascerem um para o outro no seu instante supremo” (DS 203). É interessante observar o que fala o sedutor, nominado Johannes o Sedutor, que toma parte do banquete relatado no texto de *In Vino Veritas*: “Qualquer um que, quando tem vinte anos de idade, não entende que há um imperativo categórico – Desfrute – é um tolo (...)” (SLW 72). Igualmente, é importante observar o uso da categoria do instante – que Kierkegaard vai retomar, então especulativamente, em outro texto e sob outro pseudônimo (MF) – que o sedutor utiliza para referir-se à existência presentificada, uma referência ao tempo, portanto. Para ele⁷³, o instante é decisivo

⁷¹ Quando, porém, tomamos o sentido de estético presente no conjunto da obra kierkegaardiana, concluímos que o sentido de universal atribuído à existência estética é diferente do sentido hegeliano. O universal que Don Giovanni (e mesmo o sedutor) amam é um universal aristotélico, um universal concreto – o feminino em cada uma das amantes. Não é o universal-conceito, abstrato, do tipo platônico. Ora, vem daí a crítica estética no texto sobre o casamento (EO II 60), ao *a priori* estético presente na categoria do primeiro amor.

⁷² O geral e o eterno são duas categorias que marcam os dois outros grandes estádios existenciais, a saber, o ético e o religioso. Assim veremos em outro capítulo que no religioso, por exemplo, é o tempo-instante, o presente, que é colocado em função do eterno inversamente ao que propõe o sedutor.

⁷³ Assim como para o religioso, visto especulativamente (MF; PF).

(DS 192). Que aparente – mas apenas aparente – semelhança com o religioso, porquanto para o sedutor o instante é decisivo não para seu destino eterno ou felicidade eterna, senão para o romance, para a conquista, para a fruição do prazer, e que não quer “(...) se perder em considerações edificantes sobre perspectivas de futuro” (DS 228)⁷⁴. No estético “o instante é tudo” (DS 238), ou seja, o tempo esgota-se em si, e para nada além de si mesmo, além da presentificação, remete ou deve remeter.

O mesmo se dá em relação ao Don Giovanni de Kierkegaard, outra figura artística exemplar da condição estética, segundo o pseudônimo Victor Eremita (*EO I*) e personagem principal da música de Mozart. A respeito do conquistador Don Giovanni (ou, Don Juan), lemos que:

(...) Don Giovanni é absolutamente musical. Ele deseja sensualmente; ele seduz com o poder demoníaco do sensual; ele seduz tudo. Palavras, linhas, não são adequadas a ele, porque então ele imediatamente se torna um indivíduo reflexivo. Ele não tem certamente esse tipo de continuidade mas se precipita em um eterno esvaecimento, da mesma forma que a música, que se vai tão logo o som cessa e volta à existência novamente apenas quando o som ecoa de novo (*EO I* 102).

Todos esses aspectos do estético – sua condição de imediaticidade, cujo *medium* apropriado é a música, sua satisfação no tempo e condição de evanescência, sua originalidade fundamental decorrente do sensual ou, mais amplamente, das emoções – ou sensações imediatas – já foram tratados anteriormente. Porém, Don Giovanni, como eu afirmei acima, não expressa de modo algum a atitude estratégica em relação ao instante que o sedutor expressa. Ele é, mais enfaticamente, pura encarnação erótica:

Mesmo que eu prossiga chamando Don Giovanni [diz o editor de *Either/Or*] um sedutor, eu de modo algum o concebo astuciosamente tecendo seus planos, sutilmente calculando o efeito de suas intrigas; aquilo pelo que ele ilude é o sensual em sua originalidade fundamental, da qual ele é – se assim o fosse – a encarnação. A astúcia elaborada falta nele; sua vida é cintilante como o vinho com que ele se fortifica; sua vida é turbulenta como as músicas que acompanham sua prazerosa refeição; ele está sempre jubilante. Ele não precisa de preparação, de plano, de tempo, porque ele está sempre pronto (*EO I* 101).

⁷⁴ Esse é um evidente posicionamento do estético frente ao religioso, como se verá melhor quando chegarmos ao capítulo 5 desta dissertação.

O trecho prossegue descrevendo uma vida na qual o prazer imediato é tão intenso e tão evidentemente a única força que a move, que qualquer sentimento proveniente de uma consciência que não seja a do imediato – que apenas inquietava o sedutor – sequer é percebida⁷⁵. São certamente tipos do estágio estético⁷⁶. O sedutor, por sua vez, conduz sua existência erótico-estética por meio de um princípio estratégico, no sentido de que não segue uma atitude ou ação que não seja utilitariamente voltada para uma finalidade que, entretanto, esgota-se sempre – como se viu anteriormente – no instante, no finito: a sedução. Isso não contradiz o fato de ele ser o instrumento da ocasião, como o descrevi antes. Trata-se tão somente de seguir a exigência da ocasião, para tornar-se apto a fruí-la completamente:

O princípio estratégico, a lei que deve regular todos os momentos nesta campanha, será pois apenas entrar em contato com ela quando uma situação oferecer interesse. [...] todas as minhas aventuras de amor têm sempre uma realidade para mim próprio, constituem um elemento da vida, um período de formação de que estou bem seguro, e muitas vezes a ele se liga um talento especial adquirido: aprendi a dançar por causa da primeira jovem que amei, aprendi a falar francês por causa de uma bailarina (DS 177-178).

Mas caso se queira mais, trata-se então, e igualmente, de estar preparado para fruir a ocasião, quando ela se apresentar propícia, como a própria narrativa do *Diário de um Sedutor* indica, de modo geral, pela história de aproximações convenientes do sedutor com um jovem que se enamora de Cordélia – a quem ele pretende seduzir – e da própria tutora da jovem. Mas não se trata, porém, de uma arte que tenha como propósito algo para além de si mesma ou algo de mais elevado que a própria realidade presentificada da conquista, num virtuosismo que é certamente sofista na sua natureza⁷⁷. Concluo então que para o sedutor (e também

⁷⁵ Não à toa o autor, seguindo Hegel (mesmo que para posteriormente o abandonar), reconhece nessa sensualidade e imediaticidade, o demoníaco (EO I 102).

⁷⁶ O próprio texto dos *Estádios Eróticos Imediatos* (EO I 46-135) é articulado em torno de três estádios, todos estéticos.

⁷⁷ O esforço sobre si mesmo e o domínio de si mesmo de que o sedutor fala (DS 200-202) são não mais do que um debruçar sobre si mesmo para auto-contenção, como bem se nota na citação a seguir, e não para constituir-se em alguém diferente do que já se é: “o pensamento da minha alegria futura sufoca-me de tal modo que quase perco o domínio sobre mim próprio” (DS 200). Se há nele alguma resolução de vida, ela é a resolução do desejo (DS 73). Compare-se essa atitude com a atitude moral defendida por Aristóteles, e que mencionei em outro lugar, ou mesmo com a atitude do ético, a ser discutida no próximo capítulo da dissertação.

para Don Giovanni) toda determinação, toda necessidade, é externa a ele mesmo – isto é, à sua consciência e vontade – e sobre ele se impõe de modo natural, sendo mesmo constitutiva da sua sensualidade.

Há, contudo, um destacado e importante elemento no amor erótico que ambos expressam – mais especificamente em Don Giovanni – que é o fato de que, do ponto de vista imediato e esteticamente relevante, o amável é inexplicável, é o próprio inexplicável (SLW 36-37). Diferentemente da postura cômica⁷⁸ do participante do banquete relatado em *In Vino Veritas* (SLW 38) que se nega a amar enquanto não conseguir exaurir – isto é, entender perfeitamente – a ideia do amor erótico, e a comicidade está em querer tornar o amor erótico comensurável com uma reflexão, um conceito⁷⁹ – eles, Don Giovanni e o sedutor, não precisam entender o amor para amar; eles não explicam o amor, apenas amam. Eis aí uma face positiva de sua posição perante a existência, da qual o negativo é colocarem-se aquém de qualquer consideração ética possível. A vida estética é, desse modo, a própria expressão dos sentimentos que a impulsionam. Nela não cabe a reflexão, a interioridade refletida, como bem se nota em Don Giovanni:

Sua alma está tão vigorosa quanto nunca; ele não precisa de nenhuma agradável companhia, não precisa ver e ouvir a efervescência do vinho ou revigorar-se com ele; sua vitalidade interna manifesta-se mais forte e mais rica do que nunca. [...] Ele está intoxicado, por assim dizer, consigo mesmo (EO I 134).

Nele, a interioridade é vitalidade e não reflexão – ele é vida, é música, e não reflexão; é idealidade – o que há de ideal no estético – e não interioridade que, refletindo a si mesma, constrói de si mesma uma individualidade. O estético é este ideal natural ou primordial na sua imediaticidade presentificada.

Nesse sentido, o erótico, o sensual – enfim, o estético visto enquanto tal – não se dá à conciliação⁸⁰, à resolução da contradição e à progressão; ele

⁷⁸ O cômico, para Kierkegaard, é um estágio intermediário entre o estético e o ético.

⁷⁹ Uma das conclusões do *Banquete* (SLW) é que o amor erótico é belo, do ponto de vista estético, e cômico, do ponto de vista ético!

⁸⁰ É apenas no ético, como se verá, que a contradição é colocada, problematizada, e conciliada na linguagem que expressa o geral.

permanece puro sensual, e mesmo quando há reflexão, ela se subsume, se submete, ao propósito erótico, negando-se portanto como mediadora.

De certo modo, portanto, o esteta apresenta-se à existência ironicamente, isto é, como um instrumento por meio do qual o destino se cumpre enquanto determinação externa. Por isso ele diz de si mesmo: “seguirei o caminho que se me abre” (DS 154), ao contrário de admitir para si uma concepção de vida que se resume a entendê-la como um caminho já de antemão predefinido, uma *harmonia praestabilita* (DS 187), a ser percorrida eticamente na segurança do casamento. Ao contrário, a vida do esteta sedutor é aquela indiferença da juventude, aquela mesma do imperativo do desfrute, anteriormente mencionado, para o qual há “... indizível prazer em cada um dos objetos, grandes ou pequenos, que a mão encontra” (DS 154)⁸¹, e que vê nos indivíduos não mais do que estímulos (DS 148).

Kierkegaard se debruça sobre o conceito de ironia em um texto que antecedeu à sua produção ético-estética e religiosa. Trata-se de sua dissertação de mestrado (CI), na qual a ironia é discutida em relação ou, a partir, da condição paradoxal que Sócrates encontra em si mesmo ao defrontar-se com a resposta ao imperativo délfico (*ghênoti sealton*) e à afirmação da pitonisa de que ele era o mais sábio dos mortais. Assim, Sócrates se torna, para Kierkegaard, um mestre da ironia: “Sócrates, quando dizia que era ignorante, sabia contudo, dado que tinha ciência de sua insciência, e também se mostrou que sua ciência não era contudo uma ciência de algo, quer dizer, não tinha um conteúdo positivo, e portanto sua ignorância era irônica” (CI 232-233)⁸². Note-se a condição de saber que não sabe, e a decisão de permanecer nesta condição. Assim a ironia em Sócrates permanece, para Kierkegaard, uma negatividade, isto é, “não possui conteúdo mas (...) está completa em si mesma!” (CI 233). Para que se entenda tal condição é preciso lembrar que Sócrates, na condição de mestre, não é mais do que uma parturiente que, ao exercer sua arte (maiêutica) instigadora e incômoda, insta seus concidadãos a

⁸¹ Nisto se vê que o sedutor não define apenas a própria existência esteticamente, mas também a existência de sua jovem enamorada e, até mais, a existência juvenil de modo geral.

⁸² O próprio Kierkegaard nos informa, no mesmo trecho citado, que de acordo com Hegel o conhecimento de sua própria insciência é, em Sócrates, já um conhecimento, isto é, um conteúdo positivo de conhecimento; com isso Kierkegaard parece discordar, e eu também, porquanto se é assim o paradoxo é anulado, a contradição resolvida – bem ao gosto da dialética hegeliana! – e Sócrates é tornado num racionalista, enquanto a ironia socrática é convertida em mero instrumento da lógica, esvaziada de seu sentido ontológico. Ao contrário disso, descobrir a própria ignorância é descobrir o vazio em si mesmo; é descobrir o nada que, portanto, não pode ser conteúdo positivo, porquanto, como se sabe, o nada nada é!

conhecerem e cuidarem de si mesmos. Ou seja, a ironia é o ferrão que instiga a caminhar na vereda do auto-conhecimento, e só. Não vem de Sócrates o que se deve conhecer, porque isto já é trabalho do próprio sujeito que deverá vir a cuidar de si mesmo.

Por um lado, a ironia, em Sócrates, é negatividade, isto é, não cumpre outra função para além de um pôr em movimento, de um iniciar; por outro lado, isto não é pouco, pelo menos de acordo com Kierkegaard. Entende-se frequentemente a ironia como simples dissimulação, inversão da fala em relação ao sentido com a intenção de dissimular, enganando ou escarnecendo do ouvinte desavisado. Mas não é assim no sentido encontrado em Sócrates. A partir, então, deste sentido socrático, Kierkegaard vai falar de uma ironia verdadeira, que não aparece para cumprir razões finitas – isto é, razões positivas nesta realidade presente. Ela não tem razões utilitárias e, por isso, além de negatividade, a ironia é tomada como infinita (*CI* 224ss).

Do ponto de vista objetivo, ela continua sendo o que o filósofo dinamarquês chamava de desacordo entre essência (intenção) e fenômeno (fala), mas a diferença está em seu sentido existencial, do ponto de vista subjetivo. Na ironia enquanto dissimulação verbal (ou, ironia executiva, como Kierkegaard a denomina), o sujeito irônico não está livre, porquanto está comprometido já de saída com um resultado que sua ironia quer provocar: um objetivo qualquer que é “exterior, estranho à dissimulação mesma” (*CI* 222), que é o escarnecer para conscientizar o ouvinte, pelo contraste, de algo que o irônico já sabe de antemão o que é e, por saber, detém tanto o meio (a ironia) quanto o fim a que se quer chegar (o esclarecimento). Em outro sentido possível de ironia (ironia contemplativa, também uma denominação kierkegaardiana), o irônico relaciona-se com a realidade não por compromissos com resultados, mas por uma liberdade subjetiva ou, pelo gozo subjetivo da liberdade, o prazer que o sujeito desenvolve por perceber-se livre em relação à realidade presente ou futura. Nesse sentido, “a ironia (...) não tem nenhuma intenção, seu objetivo é imanente e ela mesma é uma intenção metafísica. A intenção não é nada mais do que a própria ironia” (*CI* 222).

Mas como facilmente se nota, a ironia estética – lembremo-nos do sedutor – é aquela executiva, com propósitos bem estabelecidos e imediatos: não há em sua existência estética qualquer infinitude tão descompromissada com a realidade presente, qualquer infinitude abstrata e transcendente, mas nela – como já discuti

anteriormente – toda infinitude, todo universal, encontra-se no finito, no concreto presentificado no singular ou particular⁸³.

Mas então, qual é a liberdade possível ao esteta, nesses textos? Quanto à liberdade, o que se pode dizer apenas repete o que até aqui se viu. Importa, entretanto, destacar a insistência do sedutor em declarar-se “amigo da liberdade, e em nada me interessa o que não obtenho livremente” (*DS* 222). A sedução perde seu sentido quando ela se torna relação de obrigatoriedade, e assim importa para o sedutor que a donzela tenha sempre à mão a opção de abandoná-lo (“... quando se sentir livre, tão livre que chegará quase à tentativa de romper comigo, [...] só quero possuí-la na sua liberdade” – *DS* 205) e com isso, esteja sempre também disposta à atitude estética de escolher, mas escolher entre o amor e a indiferença, entre ficar ou ir; esta liberdade de arbítrio garantida ao ser amado é, também, a garantia de manutenção da liberdade de escolha do próprio sedutor, conforme Kierkegaard nos permite ver no seguinte trecho: “Embora ela deva pertencer-me, tal não deverá poder identificar-se com a fealdade de um fardo pesando sobre mim. Ela nunca deverá constituir para mim uma prisão física, nem uma obrigação moral. Entre nós dois apenas deve reinar o efeito próprio da liberdade” (*DS* 188). É, portanto, uma concepção romântica de amor, esta do esteta-sedutor; ele acredita que apenas nesta condição de liberdade de escolha se encontre o amor, porquanto “... apenas nela pode existir a recreação e o divertimento eternos” (*DS* 188). Note-se a explícita contradição entre liberdade (e, com ela, o amor) e a obrigação, o dever, a norma⁸⁴, isto é, tudo aquilo em que, segundo Hegel (1999), a liberdade verdadeira finalmente se efetiva. Ao contrário, o sedutor espera que a donzela livremente se afeiçoe, se entregue a ele, enfim, ele anseia por uma relação do tipo daquela encontrada no estágio religioso, mas que Kierkegaard faz o esteta transportar para o domínio do sensual, do erótico – como não poderia deixar de ser⁸⁵.

⁸³ Se, entretanto, o esteta não instaura, ironicamente, qualquer mudança, ele parece ser a ocasião para o desenrolar de forças naturais, potências da conquista, do prazer, da sedução, forças primordiais, forças, afinal, de um destino já marcado na existência e que, por meio dele, se desdobram, se recuperam, se presentificam: “Deveria ser interessante podermos ver, com alguma antecedência, as forças cujo aparecimento condiciona o conteúdo da existência” (*DS* 169).

⁸⁴ Vigora, no estético kierkegaardiano, um princípio do prazer imediato, tipicamente romântico, ao invés do princípio do dever – esse, a marca do ético, como se verá no próximo capítulo desta dissertação.

⁸⁵ O seguinte trecho exemplifica isso: “se nos é possível conseguir de uma jovem que ela só veja uma única finalidade para a sua liberdade, a de se entregar, que ela reconheça nessa entrega a sua

Até aqui investiguei a questão da existência estética nos principais textos estéticos do pensador dinamarquês. Entretanto, um segundo subconjunto de textos, publicados também como parte do *corpus* estético-ético, retoma a questão comparativamente aos outros estádios existenciais e em estilo diferente do encontrado naqueles escritos até aqui tratados. Os textos poético-psicológicos, aos quais me refiro aqui, são aqueles por meio dos quais o pensador dinamarquês veio a se tornar mais conhecido no Brasil⁸⁶.

3.4 O ESTÉTICO NOS ESCRITOS POÉTICO-PSICOLÓGICOS

O que eu estou chamando aqui de escritos poético-psicológicos se refere ao conjunto de textos que Kierkegaard publicou no período intermediário entre a publicação de *Either/Or* e a edição dos *Estádios no Caminho da Vida (SLW)*. Nesses textos – assim como no segundo volume de *Either/Or* – a preocupação maior já era com o estágio ético, sobre o qual recai grande parte da ênfase do escritor, bem como na sua transição para as categorias religiosas. O estético, então, aparece apenas em poucas menções comparativas entre os três estádios, ainda que se mantenha o estilo poético – isto é, criativo e narrativo – nos textos, ao invés do estilo descritivo⁸⁷.

Assim, no tratado da repetição, ao qual voltarei posteriormente, o problema central está na distinção da noção de repetição (que, segundo ele mesmo declara – cf. *R 313* – é categoria religiosa) e a noção ético-especulativa de recordação. Em uma das afirmações centrais do texto, o pensador dinamarquês define o sentido mais profundo da repetição como se referindo à ideia de retratação (*R 313*), o que nos permite marcar uma diferença significativa – e uma distância que não pode ser desprezada – entre ela e a existência estética. Como vimos anteriormente (*DS 149*,

suprema felicidade, e que a obtenha quase à força da insistência, mantendo-se livre. É só então que se poderá falar de prazer e, para chegar a tal ponto, a influência espiritual é sempre necessária” (*DS 174*). Kierkegaard está fazendo aqui um resumo precoce de uma das ideias centrais que ele irá desenvolver no âmbito do estágio religioso, qual seja, a livre resignação da fé no Deus-homem. Observe-se, nesse sentido, a menção à influência espiritual que se lê no trecho citado (certamente posto lá com intenção programática). Além disso, defendo que o pensador dinamarquês foi, quanto a esta ideia, profundamente influenciado pelos escritos de Santo Agostinho concernentes à liberdade.

⁸⁶ Vide, por exemplo, as traduções da Coleção Os Pensadores, v. XXXI.

⁸⁷ Daí decorre que todos esses textos, e mesmo o *Migalhas Filosóficas*, sejam considerados pelo próprio Kierkegaard como produção estética (*SLW 29*) ou, estético-ética.

por exemplo), no estético a consciência moral – que no ético é intensamente ativada – não passa, quando muito, de inquietação. Consequentemente o indivíduo esteticamente orientado não pode se retratar, porque não chega a arrepender-se. Se em relação a outras categorias (como a da imediaticidade, por exemplo) o estético se assemelha ao religioso, na questão do significado do tempo – e da liberdade humana nela implicada – os dois estádios se distanciam muito.

Em relação ao estético, vimos anteriormente que nele o tempo, enquanto pura ocasião, não é um princípio de mudança – isto é, de mudança psicológica, da interioridade do sujeito, princípio de auto-constituição de sua personalidade, naquilo que ele poderia se fazer distinto dos demais – mas é apenas princípio de aparecimento do mesmo ou, aquilo que em sentido usual chamamos de repetição⁸⁸. Qualquer mudança no âmbito da ocasião estética é mudança externa e circunstancial – acidental, como se viu antes – enquanto na repetição-retratação, pensa-se em mudança (ou melhor, movimento) da essência em formação dos indivíduos e, por esta razão, pode-se afirmar: “Repetição – eis a realidade [*actuality*] e a seriedade da existência” (*R*, 1983b, p. 133). Por uma via invertida, chegamos novamente ao ponto inicial de descrição do estético, isto é, enquanto vazio e falta de sentido existencial, conforme Kierkegaard já fazia mencionar nas primeiras páginas do texto de *Either/Or* (*EO I*).

Também aqui o escritor (pseudônimo) da *Repetição* é por vezes fortemente avesso ao tipo estético, ainda que admita aquele estádio – e até o recomende, em circunstância específica – como possibilidade de existência. Quanto a isso, Kierkegaard faz o autor-pseudônimo recomendar a certo jovem que queria – na ficção da história relatada – romper seu relacionamento com uma jovem enamorada, sem levá-la a profundo sofrimento, travestir-se da personalidade estética: “Transforme a você mesmo em uma pessoa abjeta cujo único prazer seja trair e enganar. [...] seja inconstante, insensível, faça uma coisa um dia e outra coisa no próximo dia, mas sem paixão” (*R* 142)⁸⁹. A recomendação adquire sentido a partir

⁸⁸ Por isso convém distinguir o termo, quando usado por Kierkegaard no seu sentido mais rigoroso, vinculado a essa interface entre os estádios ético e religioso, como sendo retomada, deixando a categoria da repetição reservada para esse aparecimento de forças primordiais gerais no estético.

⁸⁹ Àqueles que se sentirem incomodados com a aparente agressividade do autor para com o tipo estético evidentemente descrito nessas atitudes recomendadas, lembro que se trata já de um pseudônimo eticamente orientado e é apenas desse ponto de vista ético que a atitude estética é abjeta (por outro lado, não se pode negar que para Kierkegaard, de modo geral, a existência estética

da expectativa do autor-pseudônimo de que isto colocaria a jovem em vantagem moral e social em relação ao atormentado enamorado, e daria a ela uma justificativa, um sentido, para o rompimento da relação. Um pouco antes, naquela mesma história, o autor já havia identificado traços estéticos nas atitudes e na relação do jovem, mas ele não teve – como vai dizer o autor – a coragem de enfrentar o seu *either/or*⁹⁰, enfrentar a duplicidade da situação e corajosamente decidir-se por uma ou outra das alternativas – pagando-lhes o preço, ao invés de permanecer apenas na expectativa de que a situação se resolvesse por si. Diz o autor:

Agora eu havia facilmente compreendido toda a situação. A jovem garota não era a sua amada: ela foi a ocasião que despertou nele o poético e fez dele um poeta. Era por isso que ele podia amar apenas a ela, nunca conseguia esquecê-la, não queria amar outra, e ainda assim continuamente só a cobiçava (R 138).

Deve-se, entretanto, notar, no trecho citado acima, que a idealização que o jovem faz da garota não tem mais o sentido imediato que a estética fornece, senão já um sentido abstrato: ele não se enamora da juventude ou feminilidade naquela jovem, e sim de uma jovem idealmente produzida, recordada, *poetizada*, mas isso é assunto para o próximo capítulo.

Em seus diários, Kierkegaard fez importantes anotações concernentes à relação dos conceitos de repetição, ou retomada, e liberdade no estágio estético. Em primeiro lugar, a própria noção de que a retomada – categoria religiosa – tem sua expressão naquele estágio estético, e em mais de um modo, já deveria nos espantar. É exatamente isso o que se pode depreender do trecho a seguir transcrito:

Quando aplicado à esfera da liberdade individual, o conceito de repetição tem uma história, visto que a liberdade atravessa muitos estágios no sentido de realizar a si própria. (a) Liberdade é primeiramente qualificada como desejo [*Lyst*] ou como estando no desejo. O que ela então teme é a repetição, porque parece como se a repetição tivesse um poder mágico para conservar a liberdade cativa, enganando-a com seu poder. Mas a despeito de toda a ingenuidade do desejo, a repetição aparece. A liberdade no desejo se desespera. (b) Liberdade qualificada como sagacidade. Também aqui a liberdade tem apenas uma relação finita com seu objeto e é qualificada esteticamente apenas de forma ambígua. Assume-se que exista

apresenta problemas sérios, o principal deles, talvez, a falta de interioridade, de constituição da própria personalidade).

⁹⁰ Ter de escolher entre alternativas contraditórias é a marca do ético; não ter de escolher, porquanto toda alternativa é válida (e, daí, não há contradição) é a marca do estético.

repetição, mas a tarefa da liberdade na sagacidade é continuamente obter um novo aspecto da repetição. Deu-se expressão a esse estágio no texto [...] *Rotação de Lavoura*⁹¹. [...] uma vez que a liberdade qualificada como sagacidade é apenas finitamente qualificada, a repetição deve aparecer novamente, nomeadamente, repetição do ardil pelo qual a sagacidade quer trapacear a repetição e fazê-la se tornar em algo diferente. A sagacidade se desespera (*R 301-302*)⁹².

Nesse complemento Kierkegaard nos ajuda a entender a liberdade estética, ou pelo menos certas facetas dela. Assim é que o ponto (a), acima, refere-se ao aspecto do desejo que impera, por exemplo, no tipo expresso em Don Giovanni. Enquanto *paixão do desejo* (não da vontade) o estético encontra no desdobrar-se do seu imediato querer a melhor – ou, única – expressão de liberdade. Mas não nos esqueçamos que, indo de ocasião a ocasião, de uma experiência romântica a outra, o sujeito estético não se transforma mas permanece o que já é. É por isso que Kierkegaard afirma, aqui, que ele teme a repetição (retomada)⁹³, isto é, a seriedade da existência, a necessidade de ter de assumir-se como algo mais do que ele já é – pura pulsão. No segundo estágio (b) encontramos o tipo estético expresso no sedutor. A sagacidade não pondera moralmente a respeito de algo, mas apenas estratégica e oportunisticamente, como o sedutor kierkegaardiano (cf. *DS*). Nele, a repetição é apenas ocasião para reelaborar-se, mas apenas no finito – isto é, sem transformação do que ele já é – e apenas com propósitos finitos (lembremo-nos que, como relatei anteriormente, o sedutor dispõe-se a aprender a dançar para seduzir uma donzela, e a aprender francês para seduzir uma bailarina! – *DS 178*. De qualquer modo, ele sempre procura o imediato – cf. *DS 203* – e, por isso, engana a repetição). O exemplo do autor é, entretanto, o texto com sugestivo título de rotação de lavoura, metáfora para o ardil pelo qual o sujeito estético parece certamente mudar na repetição, mas sagasmente apenas acrescenta a si – por assim dizer – mais de si mesmo, sem o trabalho de interiorização, sem apreensão subjetiva da realidade, sem que este Eu acrescentado seja algo mais que capacidade de expressar forças primordiais do desejo. Assim, qualquer mudança permanece

⁹¹ Um dos textos de *EO I*.

⁹² O autor continua descrevendo outras formas de relação, implicadas nos demais estádios existenciais e que, por isso, não são citadas aqui.

⁹³ Nos capítulos 4 e 5 veremos que a retomada é transformação, mudança de essência, por isso é dito aqui que o estético o teme.

externa ou, melhor, aparente, como aparente é o tempo quando definido como sendo mera ocasião.

Semelhante abordagem da interioridade é encontrada no texto chamado *Temor e Tremor* (FT; ver também a edição em português, em TT), publicado no mesmo dia da publicação do texto da *Repetição*. Esses textos possuem várias semelhanças, dentre as quais sua ênfase na discussão dos limites da ética. Especificamente em *Temor e Tremor*, Kierkegaard apresenta criativamente vários exemplos do que veio a ser chamado de suspensão teleológica da moralidade (aliás, o primeiro problema que o escritor-pseudônimo discute no livro). Aqui também o estágio estético não está mais em primeiro plano, conquanto haja nesse texto esclarecimentos valiosos para o entendimento daquele estágio.

Uma das primeiras aproximações do texto de *Temor e Tremor* com o estágio estético se encontra na descrição das possibilidades que, segundo o autor, se apresentavam a Abraão, no que concerne à ordem divina para sacrificar seu filho Isaac (FT 10). Uma dessas possibilidades seria enganar Isaac, fazendo-se de insano para preservar a fé do jovem que, enganado, pensaria tratar-se o seu próprio sacrifício do resultado do desejo de seu pai, e não uma ordem divina absurda. Assim, Kierkegaard faz Abraão imaginar o que se segue: “Garoto estúpido, você pensa que sou teu pai? Eu sou um idólatra. Você pensa se tratar de uma ordem divina? Não, trata-se da minha vontade [...]. Mas Abraão disse suavemente para si mesmo, ‘Senhor Deus no céu, eu te agradeço; é melhor que ele acredite que eu seja um monstro que perder a fé em você’ (FT 10-11). Uma tal possibilidade é semelhante àquela recomendada no texto de *Repetição*, citado anteriormente (FT 142) e é igualmente similar à sagacidade do sedutor. Entretanto, há aqui uma diferença crucial, que se expressa pela intenção que move Abraão nesta possibilidade. Se nos outros casos o interesse maior para o qual a intenção se voltava era o do próprio enganador – fosse ele seduzir, fosse escapar de um romance – nesse caso o interesse protegido é o do enganado. Com isso Kierkegaard faz-nos ver que a questão toda, desde o princípio, não é outra que não o problema da interioridade, ou seja, da apropriação subjetiva da realidade, uma questão de constituição de si na – e a partir da – subjetividade.

O problema todo – ou em grande medida – está em que somos detentores de uma consciência eterna (FT 15), isto é, uma consciência de mim mesmo e de que este ser que sou eu tem um destino eterno. Não fosse isso e nos contentaríamos

com uma existência orientada para o finito, nos moldes estéticos; mas agora, possuindo aquele tipo de consciência, tornam-se inescapáveis a angústia e o desespero. O ser humano possui, desse ponto de vista, uma fome perpétua (FT 15), fome de eternidade, que se tenta enganar pelo artil da inconsciência, mas que sempre retorna ao desespero. Revela-se, então, o problema do estético – porquanto até esse momento parecia tratar-se apenas de uma questão opcional, de um problema apenas de um ponto de vista moralista. Para o autor-pseudônimo de *Temor e Tremor*, há um problema psicológico⁹⁴ de fundo, conforme se pode ler no trecho a seguir transcrito: “(...) se subjacente a tudo houvesse apenas um poder selvagem e fermentador que se debatendo em obscuras paixões produzisse tudo, aquilo que é significativo e o que é insignificante, se um vasto, jamais aplacado, vazio se avultasse em tudo, o que a vida seria além de desespero?” (FT 15). Nessa citação temos uma descrição da condição estética, conforme ela aparece no início do texto de *Either/Or (EO I)*, inclusive com os contornos depressivos – aqui intensificados – que lá também são observados. O autor continua sua descrição:

(...) se uma geração surgisse após a outra, como a folhagem de uma floresta, se uma geração sucedesse a outra como o canto dos pássaros na floresta, se uma geração passasse pelo mundo como um navio passa pelo mar, como vento pelo deserto⁹⁵, um impensável e improdutivo desempenho, se um eterno esquecer, perpetuamente faminto, espreitasse por sua presa e não houvesse poder forte o suficiente para arranca-la para longe dele – quão vazia e destituída de consolo a vida seria! (FT 15).

Que grave e assustadora expressão da existência estética encontramos aqui! Mas Johannes de Silentio – o autor-pseudônimo desse texto – não é um autor esteticamente orientado. Portanto, como bem se pode observar, não é aquele ponto de vista sobre a vida com o qual ele concorda, e sim outro que – perpassando a própria existência ética – vislumbra a vida religiosa ou, como Kierkegaard a quer entender⁹⁶. Decorre disso uma série de comparações que o autor faz entre os três

⁹⁴ Ainda que se deva ressaltar que o termo *psicológico*, no contexto kierkegaardiano e do século XIX, refere-se mais às preocupações com a alma, num sentido ainda basicamente – ou pelo menos parcialmente – religioso, mais do que o sentido que se pode atribuir a partir da psicologia contemporânea.

⁹⁵ Aqui, certamente, o autor usa metáforas para expressar a naturalidade externamente determinada e, por isso, inteiramente inconsequente, da existência estética.

⁹⁶ Que, como se verá no capítulo 5, não é menos aterradora que o estadio estético aqui representado. Aliás, de um estadio a outro, o que se tem são mudanças de qualidade, mas não de intensidade.

estádios, o que novamente nos é útil para entendimento do estético. Diz o autor: “Nada será perdido dos que foram grandes; cada um a seu modo e segundo o objeto que amou. Porque aquele que amou a si próprio se tornou grande em virtude de si mesmo, quem amou a outros se tornou grande por sua devoção⁹⁷; mas o que amou a Deus se tornou o maior de todos” (FT 16; ver também TT 259). Diz-se aqui, então, que o estético é aquele que ama a si mesmo. Mas como se viu anteriormente, não é um amor que transforma a si, senão um que se faz repetir-se sempre o mesmo, isto é, pelo qual só se chega a ser o que já se é⁹⁸. Mesmo assim há uma grandeza, alguma virtude a se elogiar neste egoísmo estético. O autor prossegue dizendo do estético que ele se torna grande por esperar o possível, por lutar com o mundo e conquistá-lo (no que não se pode deixar de pensar nas figuras do sedutor e de Don Giovanni) a partir de seu poder, em comparação com sabedoria e fraqueza – certamente marcas dos outros estádios existenciais. Deve-se observar, após tudo, que o louvor do estético aqui é relativo; ele é relativamente posicionado em comparação aos demais e sai em desvantagem, como de quem se dissesse ter alcançado algo que, entretanto, está muito aquém do que ele poderia ter alcançado, ou ter vindo a ser. Assim o elogio a Abraão (título do capítulo do qual extraí essas considerações, conforme FT 15-23) é, indiretamente, uma lamentação quanto aos demais estádios, com destaque para o estético (mas o ético está aqui também contemplado), em relação ao religioso.

Na figura de Abraão encontramos ainda um último e importante contraste entre a fé – categoria de primeira ordem no texto de *Temor e Tremor* - e o estético. Naquele que talvez seja o episódio mais conhecido do relato bíblico acerca da história do patriarca – igualmente, evento central no texto de Kierkegaard – vêmo-lo silenciosamente se dirigindo a um determinado local para sacrificar seu filho Isaac, evento que Kierkegaard faz questão de enfatizar, porquanto colocava o velho patriarca em frontal contradição com a moral e a lei hebraicas. O ponto específico

⁹⁷ Na edição em português (TT 254) lê-se: “foi grande dando-se”.

⁹⁸ Outra interpretação possível seria identificar todos esses aspectos com o ético. De fato, o texto de *Temor e Tremor* tem como tema central a apresentação de uma suspensão do ético e então não seria estranho que todo ele se voltasse à comparação entre o ético e o religioso. Contudo, chego à conclusão de que o estético está presente nesse trecho inicial, especificamente, não apenas pelos três exemplos sempre mencionados (o que corresponderia mais diretamente aos três grandes estádios) mas também pelo conteúdo dos exemplos. Observe-se, por exemplo, que esse que ama a si não é o mesmo do qual em seguida, naquela mesma página do livro, se diz que lutou consigo mesmo e conquistou a si – isto é, o ético, certamente (FT 16).

que pode nos interessar por enquanto é seu silêncio, porquanto ninguém mais sabe de seu intento cruel e, quando o próprio filho lhe pede esclarecimentos, a resposta dada é certamente ardilosa e enganadora, a menos que aceitemos que ela foi dada por fé. A proximidade dessas condições com aquelas em que, na literatura analisada ou mesmo criada pelo pensador dinamarquês, quase sempre se encontram as figuras esteticamente orientadas – o sedutor principalmente – é grande. Assim o pseudônimo-autor reconhece que “se vou mais longe tropeço sempre com o paradoxo, quer dizer, com o divino e o demoníaco porque o silêncio é um e outro. O silêncio é a armadilha do demônio; quanto mais ele é mantido mais o demônio é terrível; mas o silêncio é também um estádio em que o Indivíduo toma consciência da sua união com a divindade” (TT 305). A estética “exige o oculto, e recompensa-o”, dirá em outro lugar (TT 304), pelo que entendemos que, enquanto na condição religiosa de Abraão o silêncio é um limite, uma condição de impossibilidade (dirá o quê o velho patriarca? Que Deus lhe pediu para cometer um crime?) em face do absurdo, no estético ele tem certa sagacidade erótica, certa festividade de um voyeurismo que observa o outro em sua ingênua confiança. A diferença, como em outros pontos discutidos por Kierkegaard, se encontra – aqui também – no sentido subjetivo que o silêncio adquire em um e outro caso, porque em si, como diz o autor, ele é demoníaco e divino – ele é um paradoxo que não se resolve e não pode se resolver e, porque não se resolve, se torna a condição para o exercício da sedução, por parte do esteta sedutor, e para o exercício da fé, a realização-presentificação da fé, por parte de Abraão; de outro modo não expressaria o silêncio mais do que uma determinação – mas agora, é a expressão do acordo de Abraão com Deus⁹⁹ e, daí, é a expressão da sua singularidade, isto é, expressão da sua constituição enquanto sujeito, não isolado em si, ensimesmado, mas em relação específica, singular e imediata com a divindade. Se tal indistinção objetiva não for recebida com a fé, então não há solução e toda subjetividade e imediatez permanecerá apenas expressão do erro ou, do pecado, categoria fundamental em outro texto de Kierkegaard (CAN).

Assim como o *Migalhas Filosóficas* (MF), o texto de *O Conceito Angústia* reveste-se de notável tendência especulativa – ainda que o próprio Kierkegaard tenha definido apenas o texto do *Postscript* (CUP) como texto especulativo –

⁹⁹ Isso fica mais claro na edição em inglês, onde se pode ler que o “silêncio é também o mútuo entendimento da divindade com o indivíduo singular” (FT 88).

detendo-se na definição de conceitos, avaliando definições anteriormente dadas e elaborando crítica dessa conceituação prévia.

A relação entre a angústia e o estético não é diretamente estabelecida. Porém, o próprio conceito de angústia, como tratado pelo autor-pseudônimo do livro, nos remete àquele estágio, mas de um modo que pode ser enganador. A angústia é, segundo o autor, uma “qualificação do espírito” (CAN 45) que surge em decorrência do nada como resultado da inocência. O autor explica assim essa relação:

A inocência é ignorância. Na inocência o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psicologicamente em unidade imediata com sua naturalidade. [...] Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia (CAN 45).

Em sua naturalidade e imediatez a inocência se parece com o estético, mas nesse há uma possibilidade já determinada: qualquer possibilidade. O estético é, como se viu, paixão da possibilidade, e nele o querer se expressa em relação ao que a ocasião lhe trazer à mão. Mas na inocência o espírito não está ainda desse modo determinado (ou de outro modo, que seja, determinado ao geral, determinado ao Absoluto, como nos outros estágios), não há o querer ou, não se sabe que se quer. O que se tem, então, é nada. Decorre disso então que na inocência não há, ainda, qualquer determinação da subjetividade, e é essa interioridade vazia de qualquer conteúdo específico que, em paz e repouso, permanece, contudo, em melancolia – que Vigilius Haufniensis define como sinônimo da angústia, chamando a atenção para o estético melancólico do início do *Either/Or* (cf., por exemplo, *EO I* 19-38) como prenhe de angústia (CAN 46, nota 108).

Ainda que Kierkegaard, por meio do pseudônimo Haufniensis, atribua a um mal-entendido dos eleatas o ter transportado para a existência a máxima com valor lógico, assim expressa: “nada surge, tudo é” (CAN 15 – nota 25), não se pode dizer dele que esteja atribuindo, na discussão da inocência, alguma potência criativa ao nada. Como citei há pouco, essa angústia é qualificação do espírito que, nesse estado, ainda não se determinou concretamente e, nesse estado primordial, permanece em tranquila melancolia. Em outra passagem intrincada, isso é assim explicado: “(...) a angústia é a realidade [*actuality*] da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (CAN 48). Ou seja, a inocência não sabe que é-capaz-de,

ainda que já o seja, o que fica claro quando, em face de uma proibição ou interdição, toma alguma forma essa angústia que agora sabe que é-capaz-de, mas ainda não pode definir para si o de-que exatamente é capaz; sabe-se livre, mas não livre de que e para que, porquanto a distinção – o conhecimento – entre bem e mal segue, e não antecede, a quebra da interdição (CAn 48).

Ao que se dá, então, o estético, quando se deixa determinar pela ocasião e pelo finito, senão a uma saída da angústia, uma solução que não soluciona, porquanto com a angústia, segue também o próprio espírito humano, lançado fora? Cumpre-se no estético a explicação do autor: “quanto menos espírito, menor angústia” (CAn 46)¹⁰⁰. Aqui vemos também porque se trata, o estético e o ético, de um real *either/or*, uma alternativa: pois ou se entra no ético, e se acentua a angústia como preço da consciência da liberdade, ou se esquiva dela e, nesse desvio, perde-se também a si próprio enquanto sujeito a ser edificado. Aqui, portanto, há a mais forte crítica à orientação existencial estética, porquanto se diz que ela é um negar a olhar-se para si mesmo como projeto espiritual. É como o autor-pseudônimo define a questão, quando fala conforme o trecho a seguir transcrito:

Angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. Não tivesse ele encarado a fundura! ... Deste modo, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, então agarra a finitude para nela firmar-se (CAn 66).

A angústia retrata, portanto, uma história existencial das determinações pelas quais se tenta, mediante a liberdade, alcançar a si mesmo enquanto sujeito (“no indivíduo posterior a angústia é mais refletida. Isto se pode expressar dizendo que o nada, que é o objeto da angústia, torna-se cada vez mais um algo” – CAn 67). Mas a liberdade estética – porquanto o estético está apenas preche de angústia – escolhe não prosseguir. Se da inocência se pode dizer que o espírito humano lá se encontrava como que sonhando (CAn 47), no estético ele é posto, dopado, a cambalear sem parar, de uma a outra alternativa, o que o autor-pseudônimo bem descreve nos seguintes termos: “Se permanecer como imediatamente determinado e voltado só para o exterior, nesse caso até tornar-se-á grande, e suas façanhas surpreendentes, mas jamais chegará a si próprio e nunca chegará a ser grande por si mesmo” (CAn 109).

¹⁰⁰ A afirmação completa é também reveladora: “Que haja crianças nas quais ela não se encontra, nada prova, pois o animal também não a tem, e quanto menos espírito, menos angústia”.

Chegar a si próprio, ou seja, o movimento ou mudança da possibilidade (potência) à realidade, conforme a filosofia aristotélica, é o tema central do texto das *Migalhas Filosóficas*, no qual Kierkegaard adota o pseudônimo Johannes Clímacos. O livro se insere na discussão do significado do tempo – sua proposta central não é outra que não afirmar o significado do tempo como ponto de partida histórico para a consciência eterna – e, portanto, retornaremos a ele na discussão da repetição (ou retomada) como categoria religiosa. Por ora importa mencionar que Kierkegaard, também aqui, elabora uma crítica à ocasião enquanto aparecimento no tempo de condições de relacionamento de si consigo mesmo e que não permitem qualquer desenvolvimento do ser, senão mera repetição do mesmo, na medida em que se sucedem as possibilidades. Essa é a condição estética, na qual o tempo não tem maiores implicações do que permitir aparecer aquilo que já é desde sempre¹⁰¹; não há apropriação, não há interioridade. Trata-se de uma possibilidade de interioridade que se esvai tão logo se apresenta como possibilidade, porquanto se entrega ao que vem à mão, ao que lhe é exterior. De fato, para Kierkegaard o ser humano nunca é apenas aquela forma primeira e mais básica de presença no mundo – seu corpo próprio (cf. VAZ, 1992) – mas sempre é, em algum grau, também consciência, interioridade; porém aqui, no estético, é consciência apenas deste modo: que se nega tão logo se apresenta a ocasião de seu devir.

Quando se admite que “estar junto a si mesmo é justamente liberdade” (MF 35), então deve-se concluir que no estágio estético o indivíduo não é de fato livre. O estético lança-se para fora de si e, portanto, do ponto de vista da necessidade de estar junto a si mesmo, não é livre porquanto seu Eu não vem-a-ser. De que modo se dá isso? O autor-pseudônimo propõe um intrincado caminho para explicar esse processo, propondo distinguir entre uma realidade essencial e uma realidade existencial ou, presentificada, conforme já mencionei anteriormente, nesta dissertação. Na discussão do devir, o autor assim escreve:

Se um plano, na medida em que ele vem a ser, se altera em si mesmo, então não é mais este plano o que vem a ser; mas se ao contrário ele vem a ser sem se alterar, então qual é a mudança do devir? *Esta mudança não é então mudança na essência, mas no ser, e é mudança do não-existir para o existir.* Mas este não-ser, que o que está vindo a ser abandona, é claro que

¹⁰¹ A diferença para com o ético é que nesse a condição temporal, o mestre, como é chamado em *Migalhas Filosóficas*, leva o aprendiz, mediante a ocasião, a reconhecer-se na não-verdade (MF 35), o que já é uma mudança de interioridade.

também tem de existir; [...] Mas um tal ser, que contudo é não-ser, é a possibilidade (*MF* 106 – itálicos acrescentados).

Eis então uma importante distinção, entre a mudança na essência e a mudança no ser. O estético, enquanto tal, é o não devir, a não mudança, porquanto não presentifica sua essência humana que, assim como o instante – dirá Kierkegaard em outro lugar (*CUP*) – é encontro entre o tempo e a eternidade, finitude e infinitude. O estético, como bem se viu anteriormente, é paixão da possibilidade, é puro imediato e, assim, permanece no não-ser da possibilidade e não devém espírito. Mas ele não devém em decorrência de escassez de possibilidades, senão por sua abundância; o estético, ao dar a si todas as possibilidades que a ocasião lhe oferece, nega-se uma trajetória consistente, uma distinção – o que em outro lugar chamei de personalidade. Ele não devém espírito e permanece possibilidade, ou melhor, sua consciência eterna permanece possibilidade.

A consequência desse permanecer na possibilidade é que o que se presentifica é sempre o mesmo. Quer dizer, enquanto deriva de uma a outra possibilidade ocasional, objetivamente diferente – e por isso mesmo – o estético permanece, subjetivamente falando, apenas um projeto, que de nada se apropria, nada interioriza, com nada se compromete. Como o autor-pseudônimo afirma: “A imutabilidade do necessário [...] consiste no relacionar-se sempre consigo mesmo e relacionar-se sempre consigo mesmo do mesmo modo” (*MF* 111). A consequência é que ele se vê, então, externamente determinado, não devém espírito, interioridade – porquanto para isso teria que determinar a si mesmo e, ao debruçar-se sobre si mesmo, pôr-se em movimento, mudar, vir-a-ser. Mas o estético é o que já é; nele não há produção da interioridade e, com isso, chegamos a uma distinção entre ele e os demais estádios.

3.5 BREVE EXCURSO FINAL A RESPEITO DA LIBERDADE NO ESTÁDIO ESTÉTICO

O pensamento kierkegaardiano se desenvolve em torno de pares conceituais, tais como atos exteriores e atos interiores, ser e vir-a-ser, liberdade e necessidade. Antes de pensar tais categorias como sendo opostas, ele as pensa enquanto paradoxalmente entrelaçadas, isto é, como sendo mutuamente constitutivas e

também excludentes. Assim, no que concerne à liberdade no estágio estético, ele a explora a partir da sua relação com as forças naturais e obscuras (*EO II* 164), aquela paixão terrível (*EO II* 205) que incide sobre o indivíduo que então, dando vazão a elas, volta-se a um descontínuo conjunto de atos com implicações exteriores, sem continuidade interna.

A liberdade estética consiste, portanto, em dar-se àquelas forças externas, que incidirão desse modo na qualidade de forças necessárias, que não são assim percebidas, obviamente, pelo indivíduo vivendo esteticamente. Ela detém-se no finito, na disposição de dar-se a toda e a cada uma das possibilidades ocasionalmente disponíveis e apenas momentaneamente significativas. Essa ausência de um sentido existencial, isto é, de um sentido que atravesse, unificando, os vários instantes, faz-se liberdade neste estágio, enquanto permite atravessar inconseqüente e descompromissadamente, a existência – mas descompromissadamente em primeiro lugar para consigo mesmo, isto é, para com sua consciência eterna que, desse modo neutralizada, não devém em um Eu coerente e unificado, em espírito (mas essa já é uma crítica ética, como aliás é quase todo o conteúdo do segundo volume de *Either/Or*).

Dito de outro modo, é a liberdade que consiste em não dar a si qualquer necessidade, e dar-se a toda possibilidade. É uma liberdade festiva – ou melhor, frívola – na qual se salta de uma a outra oportunidade, mas um saltar quantitativo, ou seja, através de um conjunto de ocasiões, enquanto qualitativamente o indivíduo permanece o mesmo, insaciável – até porque a uma consciência eterna (mesmo que adormecida) o finito jamais pode saciar (*EO II* 203). Consiste na liberdade de ser, imediatamente, o que se é; mas se o que se tem, antes da existência, é nada mais do que projeto, do que possibilidade, então se dissolveu no nada tal liberdade, e isso porque, mediante ela, não se dá existência a um ser – entenda-se, a uma personalidade consciente de si e responsável por si – que possa ser livre. Eis então um paradoxo, a ser tratado no próximo capítulo relativo ao ético: que mediante a liberdade o indivíduo venha-a-ser sujeito de si e, ao escolher-se como sujeito, possa então vir-a-ser verdadeiramente livre, o que evidentemente o esteta kierkegaardiano não é.

4. EXISTÊNCIA ÉTICA LIVRE: TORNAR-SE ESPÍRITO

Se a existência humana pode ser entendida como abertura, como uma indefinição primordial, conforme Kierkegaard a trata, então nada é mais propriamente existencial do que a necessidade de fazer escolhas ao longo do caminho pelo qual todo humano vem-a-ser. Devir enquanto ser a partir da indistinção primordial entre possibilidade e realidade é, desse ponto de vista, um trabalho de escolher a si mesmo a cada instante podendo, por isso mesmo, perder-se também a cada instante. Essa é uma das ideias mais centrais para o chamado estágio ético no pensamento kierkegaardiano, no qual a existência é pensada enquanto uma sequência de escolhas nas quais se ganha ou se perde a si mesmo, de modo que uma vida significativa termina por ser tanto a condição para aquelas escolhas quanto o produto delas. Essas são considerações centrais para o estágio ético e elas têm, evidentemente, estreita relação com a noção de liberdade, conforme passo a discorrer neste capítulo.

4.1 O ÉTICO EM RELAÇÃO AO ESTÉTICO: ÉTICA COMO ESCOLHA

O ético é investigado pelo pensador dinamarquês a partir, principalmente, de seu contraste em relação ao estético – tanto quanto o religioso, nas obras pseudonímicas, é investigado em contraste com o ético. Decorre daí que o ético é discutido nos mesmos textos já vistos anteriormente, no estudo do estético, com diferença nas ênfases dadas em vários textos, a um ou outro dos estádios, além de poucas exceções, como os *Dois Pequenos Tratados Ético-Religiosos (TER)*, o texto final do segundo volume do *Either/Or (EO II)* e parte dos *Estádios no Caminho da Vida (SLW)*.

Em relação ao estético, o ético kierkegaardiano é representado como um exato oposto. Assim é que as primeiras menções a essa perspectiva de vida nos textos estéticos a retratam como vida reflexiva (*EO I* 143, referindo-se ao herói trágico), interiorização de si, determinação da vontade (*EO I* 179) – e o estético é, como se viu, paixão da possibilidade. O próprio sedutor-esteta admite essa mútua aversão entre os dois estádios, como se observa no modo como Kierkegaard o faz referir-se ao ético, no seguinte trecho:

Quanto aos esponsais, o diabo é haver neles sempre tanta ética, o que é tão enfadonho quando se trata de ciência como quando se trata da vida. Que espantosa diferença! Sob o céu da estética tudo é leve, belo, fugitivo, mas assim que a ética se mete no assunto tudo se torna duro, anguloso, infinitamente fatigante (DS 193).

Logo em seguida a esse trecho o sedutor faz menção ao casamento, categoria considerada nos pseudônimos como sendo importante para exemplificar o estágio ético, tomando-se como referência a frequência com que ela é tematizada e discutida. Mas convém notar, igualmente, que o sedutor, no trecho acima transcrito, faz menção a dois aspectos da filosofia que certamente recortam, organizando, o pensamento de Kierkegaard e o ajudam a elaborar e distinguir os estádios, quais sejam, o elemento epistemológico (registrado na menção ao fastio que a ética produz, quando se trata de ética enquanto ciência) e o elemento moral (aqui o registro é quanto ao fastio produzido nas discussões quanto à vida, conforme acima se pode ler). Esse é, basicamente, o conteúdo do segundo volume de *Either/Or*, acrescido depois de expansões e de outras temáticas, nos textos poético-psicológicos.

A respeito do matrimônio, basta notar que ele é, de acordo com o ponto de vista ético, uma “(...) escola para o caráter [...] é a gênese do caráter” (EO II 66). Deve-se recordar, a propósito do caráter ou personalidade, que este é um dos limites do estético, isto é, a descontinuidade da existência na medida em que o esteta deriva de ocasião a ocasião, e não devém consciência de si, espírito. No ético, o tempo deixa de ter um sentido fragmentário ou, dito de outro modo, o ser humano, que vive no instante fragmentado, passa a ter como trabalho fazer – ou vir-a-ser – a síntese entre tempo e eternidade, no instante e em si mesmo.

Nas questões do tempo e do trabalho de si, reencontraremos no ético aquela influência da filosofia grega, principalmente socrático-platônica, que já inspirava Kierkegaard desde seus anos de formação teológica, com a dissertação sobre a ironia (C), e que parece ter sempre permanecido com ele. Como já afirmei anteriormente, a primeira daquelas questões – a do tempo – é pertinente ao escopo da discussão platônica a respeito do que significa conhecer – tem relação, portanto, com o elemento epistemológico que há pouco mencionei – e sua investigação deverá nos levar até à discussão da apreensão subjetiva – interioridade – como sentido da verdade, para o pensador dinamarquês, passando certamente pela análise da recordação.

Já a segunda questão, a do sujeito, está implicada na discussão do mecanismo principal mediante o qual a ética propõe ao indivíduo articular significativamente sua existência, qual seja, o mecanismo da escolha, enunciado já no início da segunda parte do segundo volume de *Either/Or*: “mesmo em assuntos que são por eles mesmos inocentes, o que uma pessoa escolhe é sempre importante” (*EO II* 157). Se, portanto, o estético kierkegaardiano tinha a marca – o *pathos* – da possibilidade, o ético se expressa mediante o *pathos* da escolha – como se verá, indo mesmo ao limite do trágico.

A escolha implica aqui o exercício da vontade, naquele sentido aristotélico a respeito do qual já discorri anteriormente (ARISTÓTELES, 1992, p. 52-54), isto é, enquanto ato voluntário. Se o estético não escolhe, como insistirá o autor na segunda parte do *Either/Or*, ele, contudo, não implica involuntariedade ou mesmo a não-voluntariedade, porquanto seus atos são produzidos primordialmente pela ausência de escolhas quanto a si mesmo – isto é, quanto à sua personalidade¹⁰² – e decorrentemente pelo deixar-se levar pelas contingências imediatas, o finito e natural dentro de si. Isso fica claro quando são tomados alguns exemplos que aproximam as ideias éticas propostas por Kierkegaard e a filosofia moral aristotélica. Já na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles antecipa os marcos principais do sentido de vida ética enquanto escolha de si, ao referir-se àquela questão específica do deixar-se conduzir pela ocasião ou, dito de outro modo, a espontaneidade do desejo. Assim escreveu o Estagirita:

Mas talvez se trate de pessoas do tipo das que não cuidam de precaver-se; mesmo estas, todavia, são responsáveis em consequência da vida descuidada que levam [...]; estas pessoas adquirem um determinado caráter por agirem constantemente de determinada maneira [...]. Portanto, somente uma pessoa totalmente insensata poderia deixar de perceber que as disposições de nosso caráter são o resultado de uma determinada maneira de agir. Então é irracional supor que um homem que age injustamente não deseja ser injusto, ou um homem que age concupiscentemente não deseja ser concupiscente. Mas se uma pessoa pratica ações que a tornam injusta sem ser ignorante, ela será injusta voluntariamente. Disto não resulta, porém, que se ela quiser, deixará de ser injusta e passará a ser justa; da mesma forma, um homem doente não ficará bom desta maneira, embora possa acontecer que sua doença seja voluntária, no sentido de ser o resultado de sua vida de dissipação e de sua desobediência aos médicos¹⁰³.

¹⁰² E, por isso, o que eu afirmei há pouco, que o estético não escolhe, deve ser entendido principalmente neste sentido: que não escolhe a si.

¹⁰³ Porém, note-se que o Estagirita dá destaque principalmente à ação, mais do que à escolha, o que inspirará o estágio religioso em Kierkegaard.

Neste caso, de início teria dependido dele não ficar doente, mas não agora que ele desperdiçou sua oportunidade, da mesma forma que, depois de atirar uma pedra, não é possível fazê-la voltar atrás; não obstante, a pessoa que atirou a pedra é responsável por havê-la apanhado e lançado, pois a origem do ato estava nesta pessoa. De maneira idêntica, as pessoas injustas ou concupiscentes poderiam de início ter evitado estas formas de deficiência moral, e portanto são injustas ou concupiscentes voluntariamente. Agora, porém, que elas são assim, já não lhes é possível deixar de sê-lo (ARISTÓTELES, 1992, p. 58).

Há vários aspectos nesta longa citação que não podem ser devidamente discutidos aqui. Porém, ela permite evidenciar que é nessa tradição filosófica que Kierkegaard se baseia, em primeiro plano, para construir sua distinção dos estádios existenciais, naquilo que tais estádios se referem ao aspecto da vontade e da escolha. Enquanto o estético se insere num certo vácuo conceitual aparentemente já detectado pelo Estagirita, qual seja, o das ações que são voluntárias quanto ao seu princípio, mas não quanto ao seu abandono – daí que Kierkegaard, como vimos anteriormente (cf., por exemplo, *EO II* 167), não as considere como exercício da vontade, senão apenas negativamente, ou seja, ausência da vontade e entrega de si ao imediato e às forças naturais¹⁰⁴ – o ético se insere plenamente naquele cuidado moral de si, explicitamente defendido por Aristóteles como princípio da vida ética.

Observemos como Kierkegaard retoma esse exemplo aristotélico e o entrelaça com as categorias do tempo e da liberdade, num exemplo dado por intermédio do pseudônimo Johannes Clímacus:

Gostaríamos de tratar deste assunto um pouco à moda grega. Se um menino tivesse recebido de presente uma pequena soma de dinheiro e então com isso pudesse comprar, por exemplo, um bom livro ou um brinquedo, já que as duas coisas teriam o mesmo preço, caso ele comprasse o brinquedo, poderia ainda, com o mesmo dinheiro, comprar o livro? De maneira nenhuma; pois aí o dinheiro já teria sido gasto. Mas talvez ele pudesse dirigir-se ao livreiro e perguntar-lhe se este não ficaria com seu brinquedo, dando-lhe em troca o livro. Suponhamos que o livreiro respondesse: 'Meu querido menino, o teu brinquedo não tem nenhum valor; é bem verdade que naquela ocasião em que ainda tinhas o dinheiro tanto poderia comprar o livro quanto o brinquedo; mas com o teu brinquedo acontece algo singular; pois logo depois de comprado, perde todo o valor! [...] E assim também houve um tempo em que o homem pelo mesmo preço teria podido comprar a liberdade e a não-liberdade, e esse preço era a

¹⁰⁴ Mesmo assim ele não as iguala ao comportamento de animais, do que se pode depreender que aceite um certo princípio de razão e de vontade nelas implicado, como bem expressou na figura do sedutor. Há aqui também que se corrigir um ponto da discussão, porquanto Kierkegaard nunca iguala o estético ao ato injusto e concupiscente aristotélico, o que pode, entretanto, ter sido a impressão a partir de meu comentário.

escolha livre da alma e a entrega que há na escolha (MF 36 – nota de rodapé 10)¹⁰⁵.

Com relação especificamente à escolha, esses exemplos nos falam de sua importância no presente e da sua capacidade de estender-se, enquanto consequência, para além do presente, de modo que ela – toda escolha – é um lançar-se para frente, um comprometer-se no agora com uma trajetória específica que se seguirá, ou seja, uma existência marcada por con-sequências. Desse modo é que, ao final daquele trecho acima citado, Kierkegaard retoma Aristóteles, mencionando exatamente o texto da *Ética a Nicômaco* que anteriormente transcrevi (isto é, ARISTÓTELES, 1992, p. 58)¹⁰⁶. Em outro lugar o Estagirita afirma também que “a excelência moral é uma disposição da alma relacionada com a escolha”, sendo esta definida como “razão desiderativa ou desejo racionativo” (ARISTÓTELES, 1992, p. 114), do que sabemos, então, que nela – na escolha, eticamente falando – razão e paixão devem se reconciliar.

O problema do estético, portanto, é este: quanto a si mesmo ele não escolhe, não aplica a vontade; sendo em si possibilidade, não se volta para si, para dar-se necessidades, para presentificar-se enquanto existência coerente. E é este o sentido ético de escolha, isto é, que ele escolha e que esse seja o aspecto primordial de sua existência, conforme o autor sugere na seguinte passagem: “Mais do que conceber a escolha entre bom e mau, o meu *Either/Or* concebe a escolha pela qual alguém ou escolhe bom e mau ou os descarta. Aqui a questão é sob quais qualificações alguém deseja ver toda a existência e pessoalmente viver” (EO II 169). Trata-se

¹⁰⁵ Kierkegaard faz aqui alusão ao relato da queda do homem, conforme o livro de Gênesis e, do meu ponto de vista, em conformidade também com a discussão agostiniana da relação entre graça e liberdade (SANTO AGOSTINHO, 2002a e b); ele os aplica, entretanto, ao entendimento da importância do instante como ponto de partida temporal para a consciência eterna, questão central no texto de *Migalhas Filosóficas* (MF), de onde é extraída a citação.

¹⁰⁶ Ambos os pensadores evidenciam aqui certo fatalismo de segunda ordem, impresso na ideia de que, após feita a escolha primordial e estabelecida uma trajetória, não há mais o que se fazer, como não se pode mudar a pedra lançada ou a palavra falada. Para mim, contudo, esse fatalismo é apenas aparente, porque é restrito àquele ato específico. Dito de outro modo, uma vez feita uma escolha, coloquei-me em uma determinada trajetória. Mesmo que no próximo instante eu me lance a uma trajetória diferente – e pelo menos para Kierkegaard, isso exigirá a intervenção de um mestre salvador (cf. MF 37) – não poderei mais negar o fato de que, em algum momento, estive comprometido com outra forma de existência. De qualquer modo, esse aspecto é tratado por Kierkegaard por meio da categoria religiosa da repetição (ou retomada) enquanto retratação, como se verá posteriormente, e não se pode negar que, do ponto de vista de um tempo que escoar, escolhas são também não-escolhas, ou seja, escolhe-se uma alternativa e simultaneamente não se escolhem muitas outras alternativas que eram possíveis, mas que transcorrido o tempo, deixam de ser.

então do fato de que a existência eticamente orientada é, em si, uma escolha por escolher¹⁰⁷ – podemos assim dizer – contra uma existência que é indiferente em relação ao que venha a ocorrer. Então, se alguém antecede suas ações por uma avaliação, não importante que depois escolha mal ou escolha o mau, adentrou o âmbito do ético. Não se trata – em primeiro plano – de desejar o bom, ou o bem, porém – tanto quanto o estético não é em si o mau, mas a indiferença – o ético é escolher desejar (*EO II 169*). Em outro momento o autor vai assim expressar essa mesma ideia: “o ponto aqui não trata de escolher algo; o ponto não é a realidade daquilo que é escolhido mas a realidade do escolher” (*EO II 176*).

Trata-se, portanto, de uma qualificação da existência. Conforme indiquei no capítulo anterior, os estádios kierkegaardianos são condições qualitativas da existência, do ser, e não acúmulos quantitativos, como se em um ou outro estágio houvesse mais vida que nos demais, ou como se houvesse uma progressão entre eles¹⁰⁸ – porquanto na existência ética o indivíduo está consciente da significância de suas escolhas em cada instante. O que se escolhe então? Independentemente do objeto primeiro de cada escolha, o objeto profundo alcançado nesse processo é o próprio Eu: “a própria escolha é crucial para a personalidade: através da escolha a personalidade submerge a si própria naquilo que está sendo escolhido; quando ele não escolhe, ela se atrofia” (*EO II 163*). Ou seja, ao escolher escolhe-se também a si mesmo, submergindo a personalidade na escolha e a escolha na personalidade ou, de outra forma, fazendo-as emergirem uma da outra, uma em relação à outra; deliberando-se sobre o mundo externo, constitui-se simultaneamente um mundo interno – espírito – que, contudo, é a base paradoxal para aquela primeira deliberação, um ganhar de si, um ganhar a si (*EO II 169*). Este escolher a si provém de um mecanismo específico, a transfiguração de si para si, que descrevo a seguir.

4.2 ÉTICA COMO TRABALHO DE SI

¹⁰⁷ Aqui, a escolha é movida pela vontade, e não pela ocasião – o movimento de escolha é interno, e não externo.

¹⁰⁸ O que há é um despertar da consciência de si, da personalidade, portanto, e um sentido diferente de liberdade entre eles. São, portanto, modos diferentes de existência, em que a diferença se refere, principalmente, ao grau de interiorização dessa existência, isto é, o grau em que ela é internamente, subjetivamente, orientada.

Eis nisso então a ideia de dar-se como tarefa de si mesmo, que tanto obstava ao estético e que traz os nítidos contornos da questão ética socrática do cuidado de si, que do meu ponto de vista é a fonte primeira do ético em Kierkegaard. Trata-se de pôr foco em si mesmo e concluir que uma personalidade não virá à existência caso não se escolha absolutamente a si mesmo, como o autor afirma, de modo um tanto poético, na seguinte passagem:

Quando ao redor de alguém tudo se tornou silencioso, solene como uma noite clara e estrelada, quando a alma vem a estar sozinha no mundo, então aparece perante esse alguém, não um ser humano extraordinário, mas o próprio poder eterno, então os céus parecem se abrir, e o eu escolhe a si próprio ou, mais corretamente, recebe a si próprio. [...]. Alguém não se torna um outro do que foi antes, mas se torna a si próprio. A consciência se integra, e ele é ele mesmo (*EO II 177*).

No estético kierkegaardiano, por um lado, o homem se perde porque, ao presentificar-se em todas as suas possibilidades, presentifica-se enquanto multiplicidade e, portanto, enquanto distinção, dispersão de si consigo mesmo. No ético, por outro lado, ele se integra ou, melhor, ele dá a si a tarefa de integrar-se, num duplo processo de dar-se e não dar-se a possibilidades, realizando-as de modo coerente – o que é, portanto, o sentido kierkegaardiano de personalidade (caráter também é um termo usado pelo pensador).

Eis aqui um paradoxo implicado nesta discussão, porquanto o pensador dinamarquês faz o ético entender que escolher é, também, não escolher ou, dito pela perspectiva inversa, que não escolher é também um modo de escolha, e desse paradoxo devém o indivíduo enquanto ser, ser interior, espírito e consciência. É por isso que a tarefa ética não tem como propósito a transformação do Eu em um outro, mas sua transfiguração (cf., por exemplo, *EO II 189*), isto é, o trazer à existência daquela unidade, ao invés da dispersão, que já se encontrava inscrita no conjunto das possibilidades indistintamente acumuladas na liberdade primordial do não-ser, constituindo-se portanto em ser, distinto, delimitado em relação ao mundo externo, integrado em si.

Perceba-se que o ético, em Kierkegaard, tem uma faceta formal – ou universal – paralela à faceta existencial, por assim dizer, que consiste na escolha de si para auto-integração, não importando tanto (no que se refere a essa faceta formal, mas não em relação à faceta existencial do ético) o conteúdo moral em torno do que se articulará a personalidade. Há aqui também um sentido específico da vontade,

diferente do desejo imediato que marcava o *pathos* estético. No ético a vontade é tarefa de si, um esforço formativo, como Kierkegaard faz questão de enfatizar, e que se encontra sob o domínio da própria pessoa:

Em um sentido espiritual aquilo a que uma pessoa dá nascimento é o *nisus formativus* [trabalho formativo] da vontade, e isso está inserido no poder da própria pessoa. O que você teme, então? Afinal, não se supõe que você dê nascimento a um outro ser humano; espera-se que você dê nascimento apenas a si próprio (*EO II* 206).

Não se trata aqui, como bem se nota, de criar a si mesmo, mas de escolher a si próprio, o que implica trazer à existência um Eu historicamente organizado, personalidade ou consciência eterna, trazer-se fazendo-se realizar no presente, extraíndo-se do emaranhado indistinto de possibilidades inscritas na sua essência (*MF* 107; ou *PF* 74).

Por meio da vontade o indivíduo eticamente orientado impõe-se, mediante o trabalho de si, sobre as circunstâncias objetivas e em princípio externas a ele. Eis aqui então aquilo de que eu falei anteriormente como ausência no estético, isto é, a interiorização enquanto apreensão subjetiva e que, tornando tudo significativo para si mesmo, faz devir o espírito. Assim, diz o ético kierkegaardiano: “É precisamente por trabalhar [isto é, o trabalho de si] que uma pessoa libera a si própria; pelo trabalho, ela vem a ser mestre sobre a natureza; pelo trabalho, ela mostra que é superior à natureza” (*EO II* 282). Há aqui nítida referência à tríade conceitual da filosofia hegeliana – natureza, história, espírito – colocada a serviço não da explicação do movimento de uma totalidade abstrata, mas do próprio humano concreto, encarnado, fazendo-se ser: é na história, diz Kierkegaard por meio do seu estádio ético, que o ser humano vem a ser espírito, liberando-se – fazendo-se livre – das obscuras forças naturais que o perpassam – porquanto estão nele – e que sobre ele incidem enquanto condições objetivas de existência.

Agora, no ético, essas forças não mais terão a palavra final, porquanto o ser, em liberdade, assumirá para si o significado da existência, como obrigação que transfigura o natural em espiritual, mediante a consciência. Mediante a consciência, ele vem a ser sua própria providência (*EO II* 282), tomando-se a si mesmo – e o que lhe sucede – como sua própria obrigação, estabelecendo consigo mesmo uma relação de obrigação que é, então, o cerne de sua própria personalidade: “A pessoa

que escolhe a si própria eticamente tem a si própria como sua tarefa, não como uma possibilidade, não como uma marionete no jogo da arbitrariedade” (EO II 258).

Por meio da escolha de si, portanto, o ético rejeita a arbitrariedade estética, presentificando-se enquanto personalidade concreta e coerente (EO II 271). Esse exercício é assim representado, no seguinte trecho:

O indivíduo ético aprendeu isso em desespero e assim tem outra distinção, porque ele também faz uma distinção entre o essencial e o acidental. Tudo o que é proposto em sua liberdade pertence a ele essencialmente, não importando o quão acidental essa tal coisa possa parecer ser; tudo o que não é proposto em sua liberdade é acidental, não importando quão essencial essa tal coisa possa parecer ser. Mas para o indivíduo ético essa distinção não é um produto de sua arbitrariedade [...], mas ele é também completamente consciente de que é responsável, responsável por si próprio pessoalmente, visto que o que ele escolhe terá uma influência decisiva sobre ele mesmo, responsável perante a ordem das coisas em que ele vive, responsável perante Deus (EO II 260).

Ressalto, então, que a noção de escolha tem, no ético kierkegaardiano, um sentido de concretude, não sendo entendida como um exercício contemplativo ou qualquer exercício abstrato de meditação, ou coisa do gênero. O ético escolhe a si mesmo ao escolher – isto é, tomar decisões – na vida cotidiana, decisões que impliquem resultados concretos, por vezes, e decisões quanto ao significado dos eventos que externamente se passam e que, assim interiorizados, se tornam subjetivamente significativos para o indivíduo. E o mecanismo operativo dessa escolha de si, conforme o trecho anteriormente transcrito, consiste em escolher como essencial aquilo que é posto e que condiz com o ser que está vindo-a-ser, eu mesmo enquanto personalidade, e rejeitar como acidental tudo o que é proposto e que não condiz com a personalidade que devém. Decorre disso que para o ético a verdadeira essência não precede, mas emerge, aparece, na existência¹⁰⁹ – por isso dela se diz ser uma transfiguração, e não transformação, ou como diz o pseudônimo-autor das *Migalhas Filosóficas*, o que já era, agora vem à existência¹¹⁰

¹⁰⁹ Antes da existência ela, a essência do ser, é possibilidade; mas na existência, aparece como realidade presentificada, se a existência é eticamente orientada.

¹¹⁰ Nisso temos, então, um movimento do espírito, uma mudança, porém ainda – como bem se nota – dentro de um fluxo de possibilidades já inseridas numa essência indistinta que, mediante esforço presente de distinção, vem agora a existir. Consiste em metamorfose – uma forma superior aparece agora, no agora – mas não em transformação – o surgimento de uma forma diferente. É isso que levará o pensador dinamarquês a discutir o religioso, porquanto se o movimento, a mudança, é a *enteléquia* – isto é, o ato final, perfeito, acabado – da potência (cf. ARISTÓTELES, 2006, p. 283), o religioso (o cristão) quer ir além: quer fazer do homem nova criatura!

(MF). Com isso, ele possui a si em obrigação, e encontra em si mesmo, e de modo absoluto, sua própria teleologia¹¹¹ (EO II 263). Do que decorre que, enquanto o esteta é um observador da vida e de si mesmo, o ético é agente de si mesmo e da vida, mediante sua subjetividade. Nela reside também a solução para a universalidade do princípio ético da escolha, anteriormente enunciada como se referindo não a uma escolha entre bom ou mal – num primeiro plano - mas a afirmação da escolha como necessidade. Se o que devém em termos de personalidade é moralmente virtuoso ou não, desde que provenha da escolha, de escolha consciente e que seja coerente ao longo do tempo, já se inscreve no domínio do ético. Trata-se, para dizer de outro modo, do fato de que o ético, para Kierkegaard, refere-se em primeiro lugar ao âmbito da avaliação ou julgamento da realidade. Quando se faz a avaliação entre o que é bom ou mau, já se adentrou ao ético, antes mesmo que se escolha o bom ou bem.

Mas paralelamente a esse princípio universal, o ético kierkegaardiano afirma também um princípio existencial de encarnação, por assim dizer, da escolha enquanto uma obrigação, ou dever – universal, portanto – mas uma obrigação minha, particular, porquanto sou eu quem deve escolher a mim mesmo. A obrigação é o universal; porém trata-se da minha obrigação, que então é particular (EO II 263), de modo que, do ponto de vista ético, o indivíduo vem a ser “(...) simultaneamente o universal e o particular” (EO II 263), a unidade entre universal e particular, reconciliados, sintetizados, então, na personalidade. Desse modo a obrigação toma forma universal, mas também se particulariza na subjetividade do indivíduo, numa dialética que não cancela – antes explica – a distinção entre o bom e o mau. Assim podemos ler: “a diferença entre bom e mau não é cancelada, pois eu duvido que tenha jamais havido alguém que tenha afirmado que é uma obrigação [isto é, sua obrigação] fazer o mau. Que ele faça o mau é algo diferente, mas ele terá tentado iludir a si próprio e aos outros de que se tratava de algo bom” (EO II 264).

Se então, por um lado e em termos gerais, a escolha como obrigação não depende do que se escolhe – ela *de per se* caracteriza a existência ética – o bem escolher, ou escolher o bem, por outro lado, é imprescindível para o devir ético,

¹¹¹ Neste ponto, o ético está explicitamente – ele não pode ser irônico! – respondendo ao esteta do volume I a crítica quanto à beleza da vida estética, e a sua falta, na vida ética. Considerando-se o belo como aquilo que tem em si mesmo sua própria teleologia (EO II 272-273), vê-se aqui que o ético consegue encontrar também na vida ética, mediante a obrigação, uma teleologia interna, ou seja, encontrar beleza na existência ética.

porque se minha consciência admite algo diferente, então eu mantenho apenas uma relação abstrata com o universal (a obrigação universal). Desse modo, minha personalidade a devir não é ainda meu absoluto, e, portanto, não adentrei certamente ao ético, ainda (*EO II* 264-265).

A distinção, desse modo, é subjetivamente importante, conforme insiste o pensador dinamarquês, ao afirmar que “o ético reside nessa consciência” (*EO II* 265) e igualmente ao insistir que é obrigação de todos, eticamente falando, encarnar – isto é, tornar específico em si e por meio de si, pessoalmente – o universal¹¹². Que isso tivesse importância para o próprio Kierkegaard, além de uma simples definição especulativa do ético, ficou evidente a partir de uma anotação em seu diário, conforme transcrevo na sequência:

Mas é tão inútil para um homem querer antes de tudo decidir as externalidades e depois o que é fundamental quanto seria para um corpo celeste, que pensando formar a si próprio, primeiramente decidisse a natureza de sua superfície, para quais outros corpos ele deveria lançar sua luz, para qual voltaria sua face escura, sem antes deixar que a harmonia entre as forças centrífugas e centrípetas realizassem [*realisere*] sua existência [*Existents*] e fizessem o resto vir por si mesmo. Deve-se primeiramente aprender a conhecer a si próprio antes de conhecer qualquer outra coisa (*gnothi seautón*)¹¹³. Somente quando se conhece a si mesmo intimamente pode-se ver o rumo que se deve tomar para que a vida tenha paz e significado; apenas então alguém poderá ser livre daquela irritante e sinistra companhia de viagem – a ironia da vida (...) (*EO II* 364).

Desde que isso ocorra, o indivíduo se mostrará como aquele encontro entre finito e infinito, particular e universal, de que outro pseudônimo vai também falar (*MF*). E assim constituído, um tal ser não pode existir senão em um plano temporal que seja também o resultado desse encontro dual; o tempo da existência ética é, desse modo, o tempo da recordação, ao qual me volto agora para uma breve investigação.

4.3 O SENTIDO DE TEMPO NO ÉTICO

O estágio ético, como bem se viu até aqui, não consiste num simples conhecer de si, pelo menos no sentido especulativo que o termo conhecer passou a

¹¹² Isso é dito no contexto da afirmação ética do matrimônio como obrigação pessoal de todos (*EO II* 302).

¹¹³ De qualquer modo, devemos manter em mente que para o ético a existência não consiste tanto em conhecer-se quanto em escolher-se.

ter, modernamente; no sentido kierkegaardiano – se não no próprio sentido socrático – há um ir além, que não nega mas supera o mero debruçar-se intelectualmente sobre si mesmo, e esse além é moral, implicando um desvelar, pela escolha. Quando o ético fala sobre isso, ele se refere também à confluência entre as noções de tempo e de subjetividade que explicam aquele processo. Vejamos, portanto: “O indivíduo ético conhece a si próprio, mas esse conhecer não é simples contemplação, pois então o indivíduo viria a ser definido de acordo com a necessidade. Trata-se de uma união¹¹⁴ de si mesmo, que é ela própria uma ação, e é por isso que eu dolosamente usei a expressão ‘escolher a si próprio’ ao invés de ‘conhecer a si próprio’” (EO II 258).

Esse processo existencial de união consigo – *collecting* – tem sua contrapartida psicológica no termo recordação – *recollecting*, em inglês. Convém observar que em sua etimologia a palavra parece implicar não tanto um trazer à memória, e sim um trazer ao coração – algo como um centro dos sentimentos humanos¹¹⁵ – o que expressaria melhor o sentido poético que Kierkegaard lhe atribui no prefácio do texto de *In Vino Veritas* (SLW). Talvez pudéssemos também especular que os termos em inglês sugerem um processo de reunião de si consigo mesmo, o que seria altamente esclarecedor em relação ao sentido dado por Kierkegaard ao termo, na sua distinção com outro processo, qual seja, o da repetição, ou retomada. Recordação seria então o processo de unir, reconciliar, o Eu presentificado com um Eu universal, que deve ser desvelado ao longo do tempo da vida – em continuidade – sendo portanto um voltar contínuo e concreto àquele universal.

No capítulo anterior discorri a respeito da recordação enquanto captura poética das experiências vivenciadas, enfatizando o aspecto da idealização da experiência, nela implicado, e que a distingue da simples lembrança – o que também justifica o argumento acima exposto. Neste sentido ideal, a recordação é a consagração – ou, sacralização – da experiência no tempo (SLW 9), porquanto a experiência retorna ao agora, ao instante, transfigurada poeticamente na qualidade de lição de sabedoria – assim como em Platão a reminiscência era a entrada da

¹¹⁴ O termo, na versão inglesa aqui adotada, é *collecting*.

¹¹⁵ Kierkegaard se refere a isso como sendo um *aduton*, um *sanctum* interior, apesar de também insistir que seu ético não é um místico (EO II 244-245).

ideia no mundo, explicando o conhecer. E assim como no modelo grego era necessário um trabalho de parto para que o indivíduo recordasse, também aqui o processo corresponde à tarefa ética de si – no que então a diferença é que na recordação moderna o indivíduo deve ser a parteira de si mesmo: “(...) recordação é idealidade, mas como tal ela é ativa e consiste de um modo completamente diferente da indiscriminada memória. A recordação quer manter para a pessoa a eterna continuidade na vida e assegurar a ela que sua existência terrena permanece *uno tenore* [ininterrupta], (...)” (SLW 10).

Porém, onde está este encontro entre o finito e o infinito, entre tempo e eternidade, entre universal e particular, que a recordação representa? Do ponto de vista ético ele não se dá – enquanto conflito e conciliação – no tempo ou na eternidade enquanto realidades *de per se*, mas na consciência humana¹¹⁶. Num pequeno esboço de texto, não publicado durante sua vida (e sob o pseudônimo de Johannes Clímacus), Kierkegaard afirma exatamente isso, na parte final do escrito:

Aqui há um redobramento, aqui se coloca o problema de uma repetição. A idealidade e a realidade, portanto, se chocam; em qual meio? No tempo? Isto é uma impossibilidade. Na eternidade? Isto é uma impossibilidade. Onde então? Na consciência, aí está a contradição. Esta questão não é desinteressada, como quando se pergunta se toda a existência não seria uma imagem da idéia, e se, portanto, num sentido um tanto atenuado, a existência sensível não seria uma repetição. Trata-se mais precisamente aqui, de uma repetição na consciência, logo, da reminiscência. A reminiscência tem a mesma contradição. A reminiscência não é a idealidade, é a idealidade que já foi; não é a realidade, é a realidade que já foi, o que implica ainda uma dupla contradição; pois a idealidade não pode, de acordo com o seu conceito, ter sido, e tampouco a realidade, segundo seu conceito (OD 118).

O ponto central naquele trecho citado é a natureza psicológica da recordação – ou reminiscência. O autor-pseudônimo reconhece o antigo problema grego da possibilidade do movimento, ou da mudança, que sempre obstou aos gregos pelo menos desde Parmênides, e a partir dela discute a questão da repetição¹¹⁷, a respeito da qual discorrerei no quinto capítulo.

Todo o problema se constrói em torno da questão da identidade, a partir da qual aquele processo de escolha de si e de continuidade do ser pode existir.

¹¹⁶ Compare esse aspecto com a Religiosidade do tipo B, no próximo capítulo.

¹¹⁷ Essa vinculação de Kierkegaard com o problema da mudança em Parmênides, dentre outros, é recentemente discutida, por exemplo, por Martins e Valls (2010, p. 92ss)

Identidade pressupõe repetição, porquanto implica similaridade com algo que antecedeu, sem que seja o mesmo (obviamente, se estivéssemos falando daquela mesma coisa permanecendo sempre, não poderíamos falar de algo que lhe é idêntico, porquanto seria a coisa mesma). Assim a recordação quer explicar a conciliação ética de si consigo mesmo – o fazer-se personalidade, ou espírito, mediante as escolhas. Ao escolher – se escolho a mim mesmo – faço devir um eu ideal, presentificando-o.

Vê-se então que nesse devir encontra-se aquela contradição primeiramente apontada, no trecho anteriormente citado, entre idealidade e realidade. Se a eternidade sempre é e o tempo sempre passa – ou escoia – então a contradição primordial da qual provém essa repetição de que se fala aqui, origem da personalidade, não pode ter neles – tempo e eternidade – seu *locus*; mas é na consciência que eles vão se encontrar, e serem reconciliados, no âmbito da existência ética, pela recordação – considerada assim pelo autor como um tipo de repetição (repetição na consciência), que se diferencia da repetição *stricto sensu* (religiosa, como se verá) por especificação, a partir da referência temporal que se adota, conforme a parte final da citação¹¹⁸ (OD 118). Bem se vê, então, que o autor trabalha essas idéias a partir de um princípio de contradição, que ele retira da natureza e lança para dentro do ser humano¹¹⁹, em sua consciência, onde também ela deverá ser solucionada, conciliando-se idealidade e realidade, caso se queira viver eticamente.

A proposição da identidade a partir da recordação, então, contém a mesma solução que Kierkegaard – ou, Johannes Clímacus – já via desenvolvida por Sócrates para o problema do conhecimento, e que ele expressa do seguinte modo: “A verdade não é, pois, trazida para dentro dele, mas já estava nele” (MF 28). Como se viu até aqui, o ético consiste numa escolha conciliatória de si, a partir da qual um ideal é realizado, presentificando-se, no que ele coincide com o modelo socrático¹²⁰

¹¹⁸ Repetição, propriamente dita, trata de um olhar para frente, ao invés do trabalho de si retrospectivo da recordação (R).

¹¹⁹ Do ponto de vista kierkegaardiano, há uma distinção importante entre o que pertence apenas à categoria da natureza e o que pertence à categoria do humano, e essa distinção se inscreve no âmbito da liberdade e da correspondente possibilidade de devir espírito unificado.

¹²⁰ De fato, em uma nota vinculada a esse texto citado, o autor-pseudônimo conclui que toda a filosofia e a teologia até o seu tempo, e de um modo ou de outro, permaneceu coerente com aquela solução, fosse afirmando um estado pré-existente, fosse afirmando um estado futuro, explicando de algum modo o seu estado presente – isto é, solucionando a contradição (MF 28, nota 4).

e encontra um ponto fixo para a personalidade, uma referência fixa aceitável que ameniza a existência, ao não deixá-lo só e às escuras nas escolhas da sua jornada existencial¹²¹. A noção de tempo – a temporalidade – implicada na recordação é, portanto, completamente inversa àquela implicada na ocasião: se lá o tempo era significativo na qualidade de determinação sobre o ser que devém (o estético decorria das possibilidades ocasionalmente presentes), agora ele sucumbe ao eterno, exatamente porque não se pode devir – pelo menos por esforço próprio – um outro qualquer, senão um Eu já inscrito na idealidade (novamente aqui a noção de conciliação entre um Eu idealizado e um Eu realizado, no presente). Lá a ocasião determinava o aparecimento das forças naturais primordiais; aqui, a recordação faz desdobrar-se, desvelar-se, a ideia no tempo, transfigurando, como eu disse, o ser. Mas como eu afirmei antes, não é no tempo e sim na consciência que reside o conflito e, portanto, onde ocorrerá a reconciliação, e nela está, como bem enfatiza o ponto de vista ético, o princípio da liberdade. É o que se pode entender, quando o pensador dinamarquês fazia um de seus pseudônimos defender que a reflexão é desinteressada, já a consciência é relação e, portanto, interesse¹²² (OD 113); faz-se aqui clara alusão ao trabalho poético da recordação como o mecanismo propriamente ético de escolha de si na continuidade da existência, reiterando que ele trata de encarnar a ideia, dar a ela (isto é, a ideia de si) corpo na existência. O que se tem com isso, se assim se quiser falar comparativamente, é a afirmação de que a ideia, eterna, é sempre o ponto de partida – melhor seria dizer, de chegada – para a consciência encarnada, no tempo¹²³.

Quando comparada com a memória, a recordação se mostra efetivamente como aquele mecanismo ético. Retomando a citação que Kierkegaard faz do diálogo entre Sócrates e Protarco (SLW 676), vemos Sócrates definindo a recordação como a recuperação na alma e pela alma daquelas sensações primeiramente elaboradas

¹²¹ Mas ocorre que, desse modo e assim como no pensamento socrático, o tempo termina sucumbindo sob a importância do que já estava definido enquanto ideal e que agora resta ser presentificado. Essa crítica é elaborada a partir da discussão da repetição *stricto sensu* e retornarei a ela posteriormente.

¹²² Derivada do latim, a palavra interesse tem, mesmo no contexto dinamarquês de Kierkegaard, o sentido de relação – *inter esse* (OD 113, nota 51).

¹²³ Em *Migalhas Filosóficas*, o pseudônimo Clímacus irá defender a tese de que é possível um ponto de partida histórico para a consciência eterna.

pela alma e pelo corpo. Desta forma o indivíduo, ao se assenhorear da experiência, faz-se espírito: a recordação é o seu conteúdo. Porém, como tal, ele é retrospectivo, atributo que é fundamental para sua distinção do processo da repetição enquanto retomada. Desta forma, Kierkegaard afirma, para distinguir os processos, que “(...) repetição é uma expressão crucial para aquilo que a recordação era para os gregos. Assim como eles ensinaram que todo conhecer é uma recordação, a filosofia moderna ensinará que todo viver é uma repetição” (R 131). A noção de recordação, como destaquei até aqui, representa um princípio de continuidade da existência, mediante o qual o presente adquire sentido e a contradição entre ideal e realidade é resolvida na dialética da consciência – aquela mesma contradição que já incomodava o pensamento grego e o colocava entre soluções extremas, como a dos eleatas e a de Heráclito, ou a dos sofistas, para quem tudo era verdadeiro, ao menos num sentido irônico, e a dos cínicos.

Para Kierkegaard a repetição propriamente dita é uma nova categoria (R 148), e foi modernamente confundida com a categoria da mediação – numa evidente alusão a Hegel e aos hegelianos. A recordação, esta sim, é mediação e, enquanto tal, tem no pólo positivo sua principal categoria, da qual o negativo é ocasião para o processo de desvelamento da síntese.

Conforme destaquei até aqui, na recordação, ideia e realidade se encontram na consciência; porém esta projeta sobre a existência, sobre o agora, a sombra daquela ideia primordial – por assim dizer – de modo que o presente – a realidade presentificada – poeticamente retorna, sempre, àquela ideia, ou ideal, e assim a vida do Eu adquire continuidade, vindo a ser personalidade. Tudo isso para expressar o que Kierkegaard diz em poucas palavras: “Quando os gregos diziam que todo conhecer é recordar, eles diziam que toda existência, que é, já era” (R 149)¹²⁴.

A repetição, como se verá posteriormente, lança-se da existência – a realidade presentificada – para a frente, para a eternidade na consciência; a recordação, entretanto, também ultrapassa a existência, mas a ultrapassa para trás, dela retorna, fazendo-a sempre recordar o ideal, o que já era. Desse modo é que o seu sentido é o de continuidade, e aquele já era – o ponto de partida do movimento – vai-se desdobrando no presente vivido pela consciência, e vai se transfigurando na

¹²⁴ Na versão em inglês a afirmação é: “... *all existence, which is, has been*”.

medida em que o indivíduo adquire e vive de acordo com sua consciência eterna¹²⁵. A recordação é uma afirmação de si na dialética da consciência. Por isso Kierkegaard vai afirmar que o ético nada extrai de si mesmo, senão expõe poeticamente o que a ele foi confiado desde o princípio:

O poeta é o gênio da recordação. Nada pode, senão recordar. Nada, senão admirar o que se cumpriu. Nada extrai de si mesmo, mas do depósito sob sua custódia é guarda ciumento. Segue o que seu coração elegeu. Encontrado o objeto de sua busca, vai de porta em porta a recitar os seus cantos e seus discursos a fim de que todos participem de sua admiração pelo herói; assim como de seu orgulho. Essa é sua atividade, sua tarefa, seu leal serviço na casa do herói (*TT* 259).

Falei anteriormente do princípio poético da recordação, portanto da escolha ética de si. Porém, retomemos uma vez mais o sentido grego de recordação, bem expresso numa citação já anteriormente transcrita e aqui repetida: “... eles [os gregos] ensinavam que todo conhecer é uma recordação” (*R* 131). Com a vinculação entre recordação e o conhecer, Kierkegaard nos leva outra vez à consciência como *locus* da dialética entre a idealidade e a realidade – por isso também a recordação é uma produção de algo, pelo espírito, produzindo-se na qualidade de espírito (*OD* 109), e é poesia, também nesse mesmo sentido. Inscrito nesse processo de produção da consciência, na própria consciência, encontra-se a linguagem como mecanismo necessário da consciência. Juntamente com a contradição entre idealidade e realidade, outra contradição se desenvolve na consciência, qual seja, aquela entre o imediato e o mediato. Kierkegaard expressou assim essas relações:

A consciência não pode, então, permanecer na imediatidade? Esta era uma questão tola; pois se o pudesse, não haveria simplesmente nenhuma consciência. Mas como pode ser suprimida a imediatidade? Graças à mediatidade que a suprime ao pressupô-la. O que é, então, a imediatidade? É a realidade. O que é a mediatidade? É a palavra. Como esta suprime aquela? Por enunciá-la; [...]. A imediatidade é a realidade, a linguagem é a idealidade, a consciência é a contradição. No momento em que enuncio a realidade, surge a contradição, pois o que eu digo é a idealidade. A possibilidade da dúvida situa-se na consciência, cuja natureza é uma contradição. No momento em que enuncio a realidade, surge a contradição, pois o que eu digo é a idealidade (*OD* 108).

¹²⁵ Um eterno, portanto, retrospectivo, em estilo essencial, que sempre lá esteve aguardando seu desdobrar-se na existência (cf. VALLS, 2000, p. 160).

A realidade imediata é a indeterminação, ou seja, uma pura apreensão dos eventos externos ao indivíduo. Caso se pudesse falar de consciência nesse estado, ela não refletiria quaisquer relações, não se debruçaria sobre qualquer objeto, mas seria algo como um mecanismo de transferência direta de imagens externas, para um interior que é um puro vazio em si¹²⁶.

Mas aí se apresenta outra contradição, porquanto a consciência é, exatamente, a expressão dessa imediatidade e, portanto, é a sua mediação pela palavra. A consciência é a tradução da coisa externa em símbolos internamente interpretáveis, e tais símbolos não são outros que os da linguagem. Então, ao enunciar o imediato, a consciência o suprime, como se leu acima. E é na consciência, então, que isso ocorre, isto é, que a imediaticidade (ou, imediatidade) é mediada pela palavra, e o indivíduo – por essa conciliação – se assenhoreia dos eventos, daquilo que se precipita em sua vida e, conseqüentemente, de si mesmo.

A recordação é, portanto, este enunciar do imediato, um produzir pela linguagem a si mesmo, e eis novamente porque no ético a realidade termina por esconder-se sob a idealidade; o ético é linguagem; o ético tem que falar e pela fala, conciliadora de contradições, vir-a-ser poeticamente¹²⁷. É pela linguagem que subsiste a dúvida – aquele princípio do qual se disse ser o fundamento da especulação – e é nela também que ela se dissipa – porquanto se agora subsiste a paixão da escolha, subsiste a dúvida, mas quando se escolhe eticamente a si mesmo, quando este Eu mesmo é manifestado na existência, a dúvida se dissipa. Por isso também a ética exige a manifestação e pune o oculto (*TT* 304).

Em resumo, recordar é trazer à existência um modo de liberdade que consiste em transfigurar, na consciência, a própria existência – porém não de qualquer coisa externa ao indivíduo e sim da existência de si próprio enquanto personalidade, tomando como referência um ideal de si que, no sentido grego, é passado, e no sentido moderno¹²⁸ é abstrato; de qualquer modo, é uma referência retrospectiva, uma “consolação da liberdade” na qual movendo-se retrospectivamente, pode-se

¹²⁶ Kierkegaard fala desse tipo de consciência, ou pelo menos especula a respeito dela, como existindo na criança, para quem então tudo é imediatamente verdadeiro e imediatamente falso (*OD* 105).

¹²⁷ Essa conclusão é importante para entender os tipos éticos delineados por Kierkegaard em textos como *R* e *FT* e para distingui-los dos tipos religiosos.

¹²⁸ Isto é, romântico, pertencente ao romantismo filosófico predominante no tempo de Kierkegaard.

possuir sua vida eterna (*R* 317)¹²⁹, “aparece através do passado” – enquanto ele vai propor que ela tenha, para uma nova filosofia a surgir, o futuro como referência. Não se trata então de uma liberdade da consciência, como se essa pudesse produzir do nada alguma personalidade (não se trata de criação de si, mas de escolha de si, cf. *EO II* 215), mas da consciência da liberdade da vontade (*EO II* 222), e do seu poder para devir uma personalidade unificada e coerente.

Dizer que o indivíduo se torna o que ele já é significa, então, afirmar sua liberdade enquanto princípio do seu desenvolvimento, de seu movimento interno em direção a si mesmo (*EO II* 225); é afirmar um *pathos*, ou paixão, da liberdade, operando conjuntamente com um *pathos* da escolha, mas não em uma relação de externalidade, senão numa relação de interioridade, de si consigo mesmo, um real e um ideal conciliando-se continuamente e presentificando-se na existência. Outras implicações – e os próprios limites – deste devir na qualidade de espírito que o ético proporciona serão discutidos a seguir.

4.4 OS LIMITES DO ÉTICO NOS ESCRITOS POÉTICO-PSICOLÓGICOS

Tão cedo quanto a publicação de *Either/Or* - ou seja, simultaneamente à expressão dos estádios estético e ético – Kierkegaard já começava a fazer seus leitores vislumbrarem os limites daquelas formas de existência. Se, de fato, o ético se estabelece na comparação crítica com o estético, o religioso emerge da constatação de que o ético, por mais nobre e virtuoso que seja enquanto forma de vida, por mais louvável que seja, do ponto de vista da filosofia antiga e moderna e do próprio ponto de vista da religião formal, é ainda um modo terrenal de existência. O último capítulo de *Either/Or* (*EO II* 336-354) já apontava para isso; mas principalmente os textos que estou chamando aqui de poético-psicológicos vão desenvolver alguns aspectos dos limites da existência ética, calcados principalmente na noção de uma diferença absoluta entre o divino e o humano e, portanto, na necessidade de transcender o que é humano, o *si mesmo*, caso se queira viver no âmbito do religioso. À parte disso, os textos também se opõem ao esforço especulativo que, tomando ocasião a partir da ética como mediação da linguagem, na consciência, pretendeu determiná-la como forma suprema de existência e à

¹²⁹ Trata-se de um extrato de seus diários, onde ele analisa seu livro e compara os dois movimentos, o da recordação com o da repetição. Voltarei a essa comparação posteriormente.

filosofia enquanto ciência, como a forma definitiva de verdade. Nada mais típico do século XIX, cuja *Weltanschauung* já era definida por Hegel, como bem se nota no trecho a seguir transcrito, a partir de um predomínio do pensamento científico-racionalista:

A filosofia, porém, penetra nas determinações que se contradizem, conhece-as segundo seu conceito, isto é, como não sendo absolutas em sua unilateralidade, mas como se dissolvendo, e as coloca na harmonia e unidade que são a verdade. Apreender este conceito da verdade é a tarefa da filosofia. A filosofia certamente conhece o conceito em tudo e é por isso apenas pensamento conceitual, verdadeiro; mas outra coisa é o conceito, a verdade em si e a existência que lhe corresponde ou não corresponde. Na efetividade finita as determinações que pertencem à verdade aparecem como uma separação [...], como uma dissolução daquilo que, segundo sua verdade, é inseparável. Assim, o vivente, por exemplo, é indivíduo, mas como sujeito entra igualmente em contraposição com uma natureza inorgânica que o envolve. Ora, o conceito contém estes aspectos, mas como reconciliados; a existência finita, porém, os dispersa e é por isso uma realidade inadequada para o conceito e a verdade. [...] Pois também a filosofia não possui outro objeto a não ser Deus, sendo assim essencialmente teologia racional e, por estar a serviço da verdade, é culto divino continuado (HEGEL, 1999, p. 115).

Não é de se admirar que, a partir de então, a existência singular e concreta seja reputada menos importante que a vida especulativa ou, o viver menos importante que o falar sobre a vida. Mas a própria existência ética, conforme Kierkegaard e conforme vimos até aqui, é existência concreta, ainda que encarnação, presentificação da ideia e mediante a linguagem, na consciência. Não é já filosofia, senão ainda existência. Por isso o pseudônimo-autor de *Temor e Tremor* diz de si mesmo não ser um filósofo, não criar ou mesmo compreender qualquer sistema (e, ironicamente, diz mesmo que duvida da existência de um sistema)¹³⁰ (*TT* 252).

Como se viu antes, a própria recordação é mediação da idealidade e da realidade – porém, mediação poética e interessada, relacionando ambas para produzir uma personalidade. O Eu ético não é produzido especulativamente, mas poeticamente; por isso o autor “não tem dúvidas quanto ao seu destino numa época em que se põe de lado a paixão para servir a ciência, (..)” (*TT* 252); a polêmica erigida por *Temor e Tremor* se volta, então, não apenas contra o ético mas principalmente contra a possibilidade especulativa a ele vinculada, quando o indivíduo – mais do que consciência de si – torna-se conceito de si. Kierkegaard

¹³⁰ Ele parte da dicotomia entre existência como concretude e a realidade especulativa, conceitual, dos sistemas filosóficos; além disso, se a filosofia começa com a dúvida, duvidar do sistema filosoficamente constituído é usar contra ele sua própria arma.

enuncia essa diferença, de modo singelo e enganosamente simples, na história de um de seus pseudônimos:

Era uma vez um homem que tinha ouvido, na sua infância, a famosa história de Abraão, [...]. Na maturidade releu a narrativa e desta vez com acrescida admiração, porque a vida havia separado aquilo que a infância, com piedosa simplicidade, unira. À medida que ia envelhecendo, o pensamento retomava mais por miúdo a história e com *redobrada paixão*; todavia *compreendia-a cada vez menos*. Acabou por esquecer tudo o mais *fixando na alma um só desejo: ver Abraão; (...)* (TT 255 – itálicos acrescentados).

Tem-se nesse trecho, especialmente na sua parte final, um exemplo – fictício mas exato – do que o pensador dinamarquês consideraria ser uma recordação. Por isso seu pseudônimo diz de si mesmo não ser um filósofo, nem exegeta, mas poeta (TT 252 e 255) que fixa em sua própria alma o único desejo de ver o patriarca – ainda que isso seja também produto do pensamento que retoma a história, numa contradição expressa na contraposição entre a paixão redobrada e o entendimento diminuído. Eis então a apreensão na interioridade do evento exterior, o que sugere que aquela sutil distinção entre o ético e a comunicação especulativa está em que no primeiro, os atos de interioridade não produzem objetos exteriores – conceitos, que sejam – mas pela subjetividade produzem subjetividade. Já o pensamento especulativo, esforço da consciência e da linguagem também, tem seu *te/los* fora de si, enquanto conceitos¹³¹. Enquanto um, pela interioridade produz personalidade, o outro, pelo mesmo processo, produz conceitos¹³².

Abraão é figura ímpar no âmbito da contradição ética trazida pela vida religiosa e, portanto, é ponto central no texto de *Temor e Tremor*. Comparativamente a ele enquanto figura representativa do religioso, Kierkegaard descreve atributos éticos já enunciados em outras obras. Assim, por exemplo, o ético expressa o amor a outrem (TT 259), evidente expressão da relação de si consigo mesmo – a mediação entre idealidade e realidade, na consciência – que funda eticamente a personalidade (e cuja ruptura ou, não realização, é produtora do desespero, quando se tem a consciência da sua possibilidade e necessidade, cf. *EO II* 212-213). Ele

¹³¹ Isso é parte do conteúdo do único texto especulativo de Kierkegaard (*CUP*); *vide* os capítulos sobre objetividade e subjetividade naquele livro.

¹³² Se quiséssemos acentuar ainda mais a distinção, sem, entretanto, perder sua conexão, poderíamos dizer que um pela linguagem produz consciência, e o outro, pela linguagem, produz mais linguagem.

expressa a esperança das coisas eternas (*TT* 260), evidentemente porque o outro do seu amor é sua idealidade, aquela eternidade da ideia no sentido grego e que expus anteriormente nos comentários a respeito da recordação. Ele expressa, ainda, os “fortes da sua força” que tudo sacrificam (*TT* 260), e a esse respeito a comparação com Abraão – chamado pai da fé – muito tem a dizer, quando se discute a posição trágica à qual se pode chegar na existência e como a ética e a fé se posicionam, nessas circunstâncias.

Sobre o desespero falarei mais, posteriormente¹³³. Voltemo-nos agora, por um pouco mais, à figura do herói. Kierkegaard fala do herói para se referir àquele que adentrou uma existência do tipo ética e reconheceu que apenas o trabalho – o trabalho de si – pode ser atribuído dignamente como o seu chamado, a sua vocação (*EO II* 292). O herói, então, expressa o ético em sua trajetória, em sua tarefa e dever de vir-a-ser personalidade, em sua relação consigo mesmo, que para ele é o que há de absoluto na existência (*EO II* 304).

Porém, Kierkegaard fala também de um tipo chamado de herói trágico, termo em princípio contraditório, porquanto a tragédia é, em si, expressão da estética, com sua ênfase na fatalidade do destino. O herói trágico – esse evidente paradoxo – é então a expressão mais forte do ético assenhoreando-se da sua existência, dando sentido – mediante os atos internos da sua consciência – aos eventos externos e, assim, tornando-se senhor de sua própria existência, ganhando-se a si mesmo. Se ele não domina as relações com os eventos externos (obviamente, ele não é um mágico, um feiticeiro), trabalha para ser senhor de seus atos internos e por eles desenvolver-se personalidade. Se no mundo externo impera uma lei da indiferença¹³⁴, pela qual se podem alcançar bons resultados casualmente ou, ocasionalmente (para manter-me fiel à terminologia estética), no “mundo do espírito [...] só quem trabalha tem pão. [...] só o angustiado encontra repouso, só aquele que

¹³³ Convém aqui lembrar que para Kierkegaard o desespero humano, enquanto cisão do Eu, é o estado em que se encontra o ser humano que vive esteticamente (*EO II* 192, por exemplo), mesmo que ele não saiba disso. Ora, o primeiro ato da consciência é tomar ciência disso e, conseqüentemente, dar-se a uma forma superior de existência. O ético e o religioso são, portanto, alternativas para saída do desespero.

¹³⁴ Nos textos poético-psicológicos, Kierkegaard retorna sempre – e sutilmente – ao problema moderno de tentar fazer sucumbir a moral às leis científicas, a subsumir o religioso, por exemplo, à filosofia, ou à ciência, enfim, àquela tendência de tomar as relações morais – internas, portanto – como sendo desinteressadas, ao contrário de serem fundadas no inter-esse, como defende Kierkegaard.

desce aos infernos salva a bem-amada, só quem empunha a faca recebe Isaac” (TT 265). Isso é verdadeiro para o religioso, e também para o herói trágico.

Abraão tem uma obrigação de paternidade para com seu filho Isaac e, portanto, se vai sacrificá-lo, tal ato dificilmente poderá ser justificado (cf. MURPHY, 2007, p. 384). Dizer que Deus o ordenou é um absurdo, e apenas uma fé no absurdo poderia sustentar tal justificativa, principalmente se ainda espera, com o ato, não perder mas ganhar novamente o filho da promessa.

Abraão, entretanto, não foi o único a sacrificar o filho, Kierkegaard nos faz lembrar, ainda que nele a esperança no impossível e a fé no absurdo tenham sido inéditas e, desse modo, deveriam provocar, naqueles que evocam a sua história, grande espanto¹³⁵. Kierkegaard coloca ao lado de Abraão – em ato, mas de modo algum em fé – a Agamenon, a Jefté, e a Brutus, que foram heróis com seus atos em benefício de seus povos. Assim é que, se na tragédia permanecem irreconciliáveis o desejo e o dever, o herói trágico consegue, ao menos, justificar-se no geral, isto é, no benefício que seus atos trouxeram ao seu povo e, desse modo, permanecem no âmbito da ética – não são moralmente culpados por seu ato, involuntário, portanto. Eis a descrição desse tipo ético, num longo parágrafo proposto por Kierkegaard:

Quando se suspende uma empresa que implica todo o destino de um povo, quando esta é frustrada por uma desgraça caída do céu, quando a divindade irritada impõe ao mar súbita calma que desafia todos os esforços, quando o áugere cumpre a sua tarefa e declara que o deus reclama o sacrifício de uma jovem, o pai deve então, heroicamente, efetuar tal sacrifício. Ocultará com nobreza a sua dor, apesar do desejo de ser o *homem insignificante que ousa chorar*, e não o rei obrigado a agir como tal. E se, na sua solidão, o seu coração se lhe enche de dor, não tendo entre o seu povo senão três confidentes, em breve todos os súditos conhecerão o seu infortúnio e a nobre ação de consentir, no interesse do geral, o sacrifício da sua virgem e amada filha (TT 285 – itálico no original).

Nota-se o tom trágico do relato no atrito entre o desejo de manter a filha – ou pelo menos por ela implorar junto à divindade – e o dever de sacrificá-la. E se o herói irá ocultar sua dor, é apenas temporariamente que o fará – a ética não permite o ocultar, mas exige falar – porquanto em breve todo o povo o saberá. É por esse povo, também, que se fará o sacrifício e, desse modo, o herói vê na linguagem sua tragédia justificada moralmente. Nessa mediação, o sacrifício trágico é interiorizado

¹³⁵ Toda a parte inicial de *Temor e Tremor* é uma crítica ao desinteresse com que a figura de Abraão era usada na igreja contemporânea a Kierkegaard, tanto quanto na filosofia.

pela consciência e torna-se compreensível, como também se vê na história do nobre juiz de Israel:

Quando o intrépido juiz, que na hora aziaga salvou Israel, se vincula a Deus pelo mesmo voto, deve então, heroicamente, mudar em tristeza a alegria da virgem, o júbilo da filha bem-amada e todo o Israel chorará com ela a sua radiosa juventude. Porém, todo o homem bem-nascido, toda a mulher generosa compreenderá Jefté (...) (TT 285).

Ele poderá ser compreendido porquanto encontra no geral, no bem do seu povo, o motivo que justifica cumprir o seu dever; e tudo se esgota aí, porque cumprido o dever, nada mais resta a esperar – o seu *telos* é exatamente este: a presentificação do ideal, ou do geral. Se fosse absurdo o sacrifício, não poderia ser compreendido. Assim, Kierkegaard conclui que:

A diferença que separa o herói trágico de Abraão salta aos olhos. O primeiro continua ainda na esfera moral. Para ele toda a expressão da moralidade tem o seu *telos* numa expressão superior da moral; limita essa expressão entre pai e filho, ou filha e pai a um sentimento cuja dialética se refere à idéia de moralidade (TT 286).

O ético pode falar porque, em sua consciência, idealidade e realidade são dialeticamente conciliadas; e ele deve falar porque é justamente pela fala que produzirá a si enquanto consciência ou personalidade ética. Agamenon e Jefté podem e devem alertar suas filhas quanto à iminência do sacrifício, mas Abraão não o pode (TT). Em outro de seus textos pseudonímicos, Kierkegaard discute brevemente a fala e o silêncio. Para ele, "... o silêncio e a capacidade de agir estão em absoluta correspondência" (TER 144), de modo que se o indivíduo pretende agir, ou está seguro de sua ação, não fala: "se alguém está seguro de si, seguro de poder, e se resolve agir, não diz nada" (TER 144).

Segue-se então que a fala é exatamente o mecanismo do herói trágico para evidenciar, de modo indireto, porém certo, sua dor, sua lamentação, seu desejo de não agir – embora então ele, cumprindo seu dever, efetiva o sacrifício. Ele se alarga em palavras exatamente porque carece da íntima consciência do querer, ou da convicção do ato. Desse ponto de vista, então, a fala é eticamente produtora da personalidade, assim como contemporaneamente se pode – dum ponto de vista certamente similar a esse – dizer dela ser psicologicamente terapêutica. Por isso também Abraão não fala, e assim torna-se eticamente condenável (cf. MURPHY,

2007, p. 384), segundo Kierkegaard, porque expressa, com seu silêncio, que está intimamente convicto do ato que irá praticar – ele mesmo o quer, porquanto não considera nem deseja desobedecer à voz divina.

Aqui resvalamos numa tênue fronteira entre o ético como existência e a ética como especulação, porquanto se o existir eticamente exige falar, exige revelar o oculto para efetuar a mediação pela reflexão, pela linguagem, facilmente se poderá cair na tentação – para usar um termo comum nos escritos poético-psicológicos, principalmente *Temor e Tremor* e *O Conceito Angústia* – de reduzir a fala enquanto ato interior ao mero conceito, linguagem filosófica. E isso é tanto verdadeiro quanto é o fato de ser a linguagem o principal aparato institucional e cultural de qualquer povo no qual alguém se insere tão logo domina a fala comum.

Se Agamenon e Jefté podem contar o segredo, e mesmo assim agem, é porque o ato interno não se realizou¹³⁶, e eles permanecem no ético. Desse modo, conclui-se que a linguagem, em Kierkegaard, compreende um princípio do desejo. Quando o que há é puro desejo – como no sujeito suicida – a fala aplaca o desejo e ele não fará o ato. Quando o desejo colide com um dever – como no herói trágico – então o falar justifica o ato, conciliando o desejo ao dever e liberando o ato que segue o dever. Por essa razão também Abraão se inserirá em outro estágio, que não o ético, porquanto seu ato é primeiramente interior, e lá o salto já havia sido dado antes que a voz celestial impedisse o sacrifício; é um salto para o religioso.

Vê-se então que o herói trágico aceita a mediação pelo geral e assim justifica-se, sendo compreendido porque seu ato expressa o geral (*TT* 287). Para ele então o geral é seu outro Eu, o ideal que deverá ser presentificado com o trabalho de sua consciência; é – repetindo – o *telos* de seu devir¹³⁷. Desse modo, expressando no tempo o geral, o herói trágico torna-se igualmente consolo para outros (*TT* 287) vindo a ser, então, o filho querido da ética, aceito e compreendido por todos os que o cercam e pelos quais ele batalhou com o sofrimento de seu ser. Ele também concilia o individual e o geral, tornando-se o filho amado da especulação, se

¹³⁶ Isto é, o ato interno de desejar sacrificar a filha.

¹³⁷ É precisamente isto que será suspenso por Abraão no sacrifício de seu filho, porquanto deixa de expressar em si a relação com o geral para expressar uma relação com o Absoluto – seu dever absoluto, portanto.

lembrarmos que em Hegel, por exemplo, a qualificação do ser humano enquanto indivíduo – isto é, sem expressar o geral – é uma forma moral de mal (*FT* 54)¹³⁸.

Nisso também se insere a suspensão teleológica do ético, primeiro dos três problemas desenvolvidos pelo pseudônimo-autor a partir da figura de Abraão que, seguindo a ordem divina de modo absoluto, desvia-se do geral, do universal de que consiste esta moral do herói trágico, e aceita sacrificar o filho amado, comportando em si a dor da perda, a esperança em reave-lo, e o silêncio – por não ter como justificar seu ato ou fazer-se compreender.

Do ponto de vista de seu fim, Kierkegaard define o ético como sendo

... o universal, e como universal ela [a vida ética] se aplica a todos, o que de outro ângulo significa que ela é aplicável em todo tempo. Ela repousa imanente em si mesma, nada tem fora de si mesma que seja seu *telos* mas é ela própria o *telos* para tudo fora dela, e quando o ético absorveu isso em si mesmo, ele não vai além (*FT* 54).

Dando-se ao Absoluto e negando-se ao geral, Abraão afirma sua singularidade perante o geral – ou seja, apesar da obrigação paternal de amar ao filho, e apesar de ser nesse filho que repousa a esperança de que as nações da terra serão abençoadas, ele o vai sacrificar. Abraão, então, afirma-se enquanto indivíduo não presentificando o geral, isto é, não em relação com um eu ideal senão em relação com o Absoluto, o divino – uma relação de externalidade, em princípio pelo menos; por isso, para a ética e para a especulação, segundo Kierkegaard, Abraão não pode ser justificado.

Note-se que todo o problema em Abraão consiste em que, se antes seu desejo – de manter consigo o filho – coincidia com o dever de paternidade e mesmo com sua relação com a divindade, que havia cumprido nele a promessa, e portanto tudo se conciliava eticamente, agora com a ordem de sacrificar Isaac tudo veio a subverter-se e Abraão deve negar-se enquanto personalidade, submetendo-se à ordenança. A menos que ele seja definido religiosamente, em termos estritos (isto é, sem recurso à moral) sua solidão, seu silêncio, seu desejo incomunicável, são criminosos, e mesmo do ponto de vista religioso, o paradoxo contido na ordem

¹³⁸ Coincide também com Hegel o fato de que o herói trágico renuncia ao desejo para cumprir o dever (*TT* 298), com o que, aliás, Kierkegaard expressa todo o espírito filosófico de seu tempo, ao criticar o primado da razão sobre o desejo.

divina – em que a ordem colide com a promessa, sem mediação possível – implica que se trata ou do divino, ou do demoníaco.

Desse modo caracterizada, a ética descrita nos textos poético-psicológicos quase se confunde com a ética especulativa, aparecendo então como universal e abstrata, num sentido bastante próximo ao sentido kantiano, enquanto no texto de *Either/Or*, ela é vista de uma perspectiva encarnada, concreta ou concretizada na existência a partir de uma dialética entre a idealidade e a realidade do Eu que devém. Essa mudança fica evidente no tratado da angústia (*CAn*), conforme se observa no seguinte trecho:

A Ética ainda é uma ciência ideal, não somente no sentido em que todas as ciências o são. Ela quer introduzir a idealidade na realidade efetiva; mas seu movimento não consiste, inversamente, em elevar a realidade à idealidade. A Ética mostra a idealidade como tarefa, e pressupõe que o homem esteja de posse das condições. Com isso a Ética desenvolve uma contradição, justamente ao tornar nítidas a dificuldade e impossibilidade. Vale para a Ética o que se diz da Lei, que é uma disciplinadora que, ao exigir, com sua exigência apenas julga, nada cria (*CAn* 18-19).

Evidentemente Kierkegaard já não está falando aqui de um estágio existencial, e sim de uma ciência, da ética enquanto conteúdo filosófico ou especulativo, como se queira. Porém há nesse desvio não anunciado uma importante lição do pensador dinamarquês – ou, melhor dizendo, uma crítica sutil e sorratamente embutida não apenas no conteúdo de seus textos senão também na própria composição dos títulos que ele traz ao público.

Ao passar diretamente e rapidamente da existência ética para a ética como especulação, o ilusionista não deixa os leitores mais desatentos perceberem a crítica ao desinteresse – que ele também chamou de falta de paixão (*DS*) – implicada em uma concepção cientificista de existência que, já em sua época, pensava poder explicar tudo, especular sobre tudo e tudo submeter à razão sistematicamente orientada, primeiramente da filosofia e, depois, da ciência experimental.

Isso já havia sido enunciado pelo pensador na abertura de *Either/Or*, onde ele faz constar a pergunta irônica que denuncia a contradição inscrita no desejo de uma vida desencantada: “Só a razão foi batizada; as paixões são pagãs?” (*EO II* p. 1)¹³⁹.

¹³⁹ É interessante observar como Kierkegaard foi reputado, na história da filosofia, por pensador irracionalista, a partir de interpretações da suspensão teleológica do ético e da relação religiosa como

É a essa objetivação e normatização científica da ética ou, melhor, da própria atividade de constituição de si enquanto personalidade e consciência, que Kierkegaard quer criticar com os escritos poético-psicológicos.

Abraão, as idéias de repetição e de instante, dentre outros, apresentam limites do ético do ponto de vista religioso, e por isso retornarei a eles posteriormente. Porém, mesmo de um ponto de vista mais genericamente existencial, há dificuldades e impossibilidades para aquela ética formal enquanto princípio de vida, o que Kierkegaard assinala com a menção ao movimento de ida do ideal ao real, que ela permite (aquele mesmo movimento da recordação), sem o percurso de regresso, isto é, sem elevar a realidade à idealidade (cf. a citação anteriormente transcrita). A ética, desse modo concebida, não acrescenta ao ser nada que já não estivesse inscrito na sua essência ideal, na qualidade de possibilidades – bem como já discuti na primeira parte deste capítulo. Em termos socráticos, ela é um mestre que apenas esclarece, cujo talento é a maiêutica, e não um mestre salvador (nos termos que Kierkegaard usa no texto de *MF* (2008). Dela nada advém de positivo ao discípulo, porquanto pressupõe que o próprio discípulo já esteja em posse das condições para sua elevação à estatura do mestre¹⁴⁰.

Um evidente limite se impõe nessa circunstância: tudo permanecerá imanente, ou seja, o discípulo permanecerá necessariamente limitado àquelas fronteiras inscritas em seu Eu ideal; ele não irá além de si mesmo, nada surgirá de novo nele, nada qualitativamente diferente poderá surgir – nada será criado, mesmo que tudo o que há para se desenvolver venha à existência¹⁴¹ – até porque no ético o discípulo é também mestre de si mesmo, como bem se viu anteriormente, e daí decorre que facilmente decaia para uma situação em que o ético se reduza a um ensino, uma doutrina externa – a Ética – pelo desespero quase natural de encontrar fora de si um auxílio eficaz.

Voltemo-nos um instante mais para o dever no âmbito do ético, ou seja, enquanto categoria ética. Mais uma vez, aqui também o dever implica, para que se

absoluta, mas nunca se interpretou do mesmo modo – muito pelo contrário – pensadores cujos sistemas filosóficos defendiam a mesma natureza absoluta como necessária à ética.

¹⁴⁰ Mas se esse mestre for divino, o deus de que Kierkegaard fala no texto de *Migalhas Filosóficas*, então chegamos a uma impossibilidade, porque se há uma diferença absoluta entre o mestre e o discípulo, esse não poderá obviamente transpor, por si, o abismo entre si e aquele outro.

¹⁴¹ O que então, por uma via tortuosa, leva a ética a uma máxima que beira a sofística, ao afirmar o homem como medida de si mesmo, terminando por tudo relativizar em referência ao próprio homem.

determine eticamente a existência, uma apreensão subjetiva, de modo que ele não se torne – ou permaneça sendo – algo externo à personalidade. É essa situação de externalidade à qual fiz referência a pouco, e que Kierkegaard trata de igual modo, conforme a seguinte transcrição:

O erro consiste em que o indivíduo é colocado numa relação externa com o dever. A ética é determinada como dever e o dever, por sua parte, como uma multiplicidade de proposições particulares. O indivíduo e o dever encontram-se, porém, um fora do outro. [...] se a ética não tivesse uma união mais profunda com a personalidade, seria muito difícil mantê-la contra a estética. Reconheço que há muita gente que aceita essa vida. A causa, porém, reside não no dever, mas nos homens (KIERKEGAARD *apud* REICHMANN, 1971, p. 132).

Externamente à personalidade, o dever permanece fragmentado e objetivado em regras particulares, e desse modo conduzir-se por ele se torna tão penoso quanto a vida ética se torna um fardo, farisaicamente atado sobre as próprias costas. Acrescente-se a isso a noção de que tal concepção de dever colide com um ponto de vista estritamente ético – conforme discorri anteriormente e que, como se observou, tem na escolha de si para um devir enquanto consciência seu ponto central. A posição ética perante o dever é assim expressa:

O dever não é uma senha, senão algo que nos incumbe. Se o indivíduo considera desta maneira o dever, isto prova que se orientou em si mesmo. Então o dever para ele não se desmembrará numa quantidade de disposições particulares, o que indica sempre que o indivíduo não se encontra senão numa relação externa com o dever. Revestiu-se com o dever, que é para ele a expressão de sua natureza mais íntima. [...] O indivíduo verdadeiramente ético experimenta, por tanto [sic], tranquilidade e segurança porque não tem o dever fora de si, mas em si mesmo. Quanto mais profundamente um homem fundou sua vida sobre a ética, menor sentirá a necessidade de falar constantemente do dever, de se inquietar para saber se o cumpre, de consultar a cada instante os outros para conhecê-lo enfim (KIERKEGAARD *apud* REICHMANN, 1971, p. 132).

O ético, então, existencialmente falando, é este fazer-se dever. Nele o dever constitui o conteúdo do seu vir-a-ser, da consciência ou, personalidade. Porém, quando o dever colide consigo mesmo, em ordenanças contraditórias – eis o caso de Abraão – então se chegou ao limite da ética, e apenas um movimento de outra natureza poderá salvar o indivíduo (por isso é que se diz, no final do texto das *Migalhas Filosóficas*, que o religioso exige outro órgão, isto é, não o dever, mas a fé – cf. MF 157).

Mas no plano da imanência, esta vida no dever é o que de mais elevado, segundo Kierkegaard, pode ser alcançado, porquanto ela torna o indivíduo “infinitamente seguro de si mesmo” (KIERKEGAARD *apud* REICHMANN, 1972, p. 132-133), ou seja, ela coloca o indivíduo em plena e segura relação consigo mesmo e perante o mundo – plenamente consciente de si, personalidade estável, à qual nada exterior pode abalar, porquanto ele tudo submete e subjuga a si mesmo, enquanto espírito ou subjetividade:

Pode-se dizer do indivíduo ético que é como o mar imóvel [sic] que tem grande profundidade, enquanto que o que vive esteticamente só é agitado na superfície. Por conseguinte, quando o indivíduo ético realizou sua tarefa, quando combateu o bom combate, alcançou o ponto em que se converteu no único homem, o que significa que não há homem como ele e, ademais, que se converteu no homem geral. Não é uma façanha ter-se tornado o único homem, pois todo homem tem isso em comum com toda criação da natureza, pois a verdadeira arte da vida consiste em ser o único homem e, ao mesmo tempo, o homem geral (KIERKEGAARD *apud* REICHMANN, 1971, p. 133-134).

Terminada sua tarefa, a ética não levou o indivíduo a nada mais além que o próprio Eu, agora dialeticamente conciliado entre a idealidade do geral – ou sua alma – e a realidade do indivíduo – seu corpo – conciliação no seu espírito¹⁴². Não foi além de si mesmo, o que resolveria tudo caso a consciência humana fosse finita, e não consciência eterna, ou consciência da eternidade, com possibilidade de esperar uma felicidade eterna. Desse ponto de vista, então, o ético não é mais do que uma relação absoluta com o relativo, isto é, a personalidade que devém em si mesma e de si mesma; é, desta perspectiva, ainda insatisfatória.

Passemos ao texto especulativo kierkegaardiano (*CUP*), onde o ético é um dos temas centrais.

4.5 BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O ÉTICO NO PÓS-ESCRITO NÃO CIENTÍFICO E CONCLUSIVO

A interioridade ou subjetividade é também importante no tratado especulativo, quando Kierkegaard se debruça sobre o ético. Ela é, de fato, o elemento explicativo principal daquele estágio existencial, de modo que o pensador pôde concluir, já nas

¹⁴² Para Kierkegaard, o homem é síntese da alma e corpo, mediados pelo espírito ou, pela consciência (cf., por exemplo, *MF*).

primeiras páginas de seu texto, que “toda decisão, toda decisão essencial, está fundamentada na subjetividade” (*CUP* 33). Assim como se viu nos demais textos, também aqui o ético é definido a partir do trabalho da subjetividade para a presentificação do geral, isto é, o ético consistindo em uma relação consigo mesmo, uma relação de auto-determinação pela qual se devém indivíduo, presentificando o geral.

De um ponto de vista existencial, no sentido de presentificação, a interioridade – ou subjetividade – é a verdade (*CUP* 77). Desse ponto de vista também, ou exatamente por isso, o ético encontra em si mesmo o *telos* de seu devir, e qualquer desvio é, eticamente falando, inaceitável. Eis esse processo descrito pelo pseudônimo-autor:

Tão logo a vontade começa a lançar um cobiçoso olho sobre o resultado, o indivíduo começa a se tornar imoral – a energia da vontade se torna torpe, ou se desenvolve de modo anormal em um desejo doentio, não ético, mercenário que, mesmo alcançando resultados grandiosos, não os alcança eticamente – o indivíduo demanda algo diferente da ética mesma. Uma individualidade ética verdadeiramente grande consumiria sua vida deste modo: ela desenvolveria a si própria ao máximo de sua capacidade; no processo, talvez produzisse um grande efeito no mundo externo, mas isso não a ocuparia de modo algum, porque ela saberia que o externo não está em seu poder e assim nada significa, seja *pro* ou *contra* (*CUP* 135-136 – itálicos acrescentados).

A ética aqui descrita é evidentemente anti-utilitária; mais do que isso, trata-se de uma vida internamente orientada, um tipo de existência na qual se deposita na própria consciência todo o interesse, isto é, o desenvolver-se de si mesmo enquanto espírito como único propósito legítimo da vontade. Não se trata de um ensimesmar-se, um negar-se ao mundo externo ou simplesmente dele sair; antes, é um voltar da vontade sobre si mesma para produzir uma personalidade; não se trata de um sair do mundo porque, nesse caso, o mundo externo seria o objeto da vontade, e não a personalidade. Note-se também que essa vontade reconhece o âmbito da interioridade como o escopo de seu poder e por isso a ela se volta, ou seja, para mediante a subjetividade, colocar o mundo significativamente diante do indivíduo. Eis assim expresso o sentido da liberdade ética, cuja perda constitui o verdadeiro temor no estádio ético e explica o esforço para que o ético não sucumba à ética enquanto especulação. O que em outros textos foi discutido um tanto quanto sutilmente, agora é afirmado explicitamente, como bem se nota na transcrição abaixo:

Ela [uma pessoa] permaneceria em ignorância a respeito disso [de coisas externas à interioridade] a fim de não ser enganado pelo que é exterior e cair na sua tentação, porque aquilo que um lógico mais teme, uma inferência errada, um *metábasis eis allo génos*¹⁴³ [mudança de um estado para outro], o ético também teme tirando uma conclusão ou fazendo uma transição do ético para alguma outra coisa diferente. Ela, então, permaneceria em ignorância a respeito disso por meio de uma resolução da vontade (...) (*CUP* 136 – itálicos no original).

Se a existência ética consiste no desenvolvimento de si próprio, tornar-se algo diferente do Eu que presentifica o geral é devir uma ruptura interna, na própria interioridade; é não devir na condição de personalidade e nisto consiste o receio do ético, e caso qualquer conseqüência externa, conquanto aparentemente positiva, de seu devir ético, interfira nisso, então não é mais o ético que devém e, daquele ponto de vista, tudo se perdeu¹⁴⁴.

Se isso ocorre, o que se tem então? Quando o histórico – ou o conhecimento do histórico – assume o lugar do que é geral e do conhecimento do geral (isto é, do devir de si mesmo), então se configura uma armadilha ao ético, e seu devir – agora externamente orientado – não é mais do que uma distração estética para o sujeito que pensa conhecer a si mesmo (*CUP* 134); o ético é uma qualidade existencial, enquanto o que devém historicamente é quantitativo, uma sequência de eventos, mediante a qual não se chega ao geral.

O que o pensador dinamarquês defende com tal noção – como também o fará em relação ao religioso – é que se o trabalho de si, a dialética do ideal e do real na consciência, for apenas mais um elemento de uma existência que por vezes se entrega também à contingência do momento, àquilo que a ocasião lhe oferece, então com aquele trabalho não se tem o ético enquanto tal – ele se tornou mais uma das distrações estéticas da existência, mais um dos elementos imediatos aos quais se entrega quando conveniente. Nestas circunstâncias, “degeneradas pela constante associação com o mundo histórico, as pessoas querem o momentâneo e apenas isso, se preocupam apenas com o acidental, o resultado histórico, ao invés de se preocuparem com o essencial, o fundamental, liberdade, o ético” (*CUP* 135). Se, portanto, o ético, assim como o religioso, se tornarem utilitariamente orientados

¹⁴³ Em grego na versão aqui usada como fonte.

¹⁴⁴ Esse é o risco em que reluta o herói trágico, mas se ele permanece o herói, então vencerá a tentação do externo e cumprirá o dever – ainda que auxiliado pela linguagem.

por suas conseqüências no mundo (isto é, historicamente), então decaíram ao acidental.

Conquanto se possa estranhar essa aversão à conseqüência como referência ética, a noção que Kierkegaard defende no seu texto (que, não nos esqueçamos, é especulativo em sua natureza) é de que a ética é, em si, a maior tarefa determinada – auto-determinada – a todo e qualquer ser humano (*CUP* 151) e é desta premissa que, descurando de sua própria subjetividade, torna-se presa do mundo histórico – externo – sobre o qual, como se viu, não tem poder.

Insistindo na condição de interioridade do ético, o pseudônimo-autor do *Postscript* defende que o ético predica o indivíduo, e não o geral, a comunidade, etc. Ou seja, apenas o indivíduo pode observar-se eticamente – e portanto julgar-se eticamente (*CUP* 320); inversamente, qualquer indivíduo só pode compreender eticamente a si próprio, e isso porque “... eticamente o que torna um ato [como sendo] próprio do indivíduo é a intenção” (*CUP* 155). A intenção no ato é, portanto, a chave conceitual para distinguir o ético do casual, ocasional obedecer de regras pontuais cujo *telos* é histórico, externo à consciência. E mais: se há um interesse da ética, esse interesse é a intenção, porquanto o efeito do ato é o interesse histórico¹⁴⁵.

É importante observar que toda essa discussão é concluída, no texto do *Postscript*, com uma afirmação cujo grau polêmico dificilmente pode ser adequadamente avaliado em uma época cientificista como a de Kierkegaard – e a nossa também. Quando afirma que a subjetividade é verdade (*CUP* 343), tal afirmação não pode ser compreendida fora da ética, fora daquele âmbito de discussão aqui traçada.

O ético, portanto, é metaforicamente descrito como um teatro particular onde o indivíduo se desvela perante Deus, o único espectador da subjetividade (*CUP* 158) e perante o qual também o homem se encontra sozinho. Decorre disso então que a verdade sobre si mesmo é aquela que ele presentifica, mediante o desvelar do geral em si, e não qualquer conhecimento objetivo, cristalizado em conceitos abstratos e que especulativamente explicam uma existência que, desse modo, é

¹⁴⁵ A rigor, não é interesse, porque quanto ao histórico o que se quer é conhecer as relações de causa e efeito; é, então, desinteresse.

também abstrata¹⁴⁶. Conclui-se, portanto, que uma vida ética do tipo que se conhece intelectualmente – melhor, especulativamente – doutrinas éticas, regras e costumes, e coisas do tipo, mas que não se dá ao dever como deliberação interna, como determinação de si, na interioridade da consciência onde a existência se desenrola, não é um viver ético verdadeiro.

4.6 BREVE EXCURSO FINAL SOBRE A LIBERDADE NO ESTÁDIO ÉTICO

A ética, de acordo com Kierkegaard, tem como premissa central a escolha de si em liberdade. Isso quer dizer, como tantas vezes insiste o pensador dinamarquês, em vários dos seus textos de autoria pseudonímica, que a existência ética compreende uma qualidade de vida na qual idealidade e realidade – que em princípio colidem – são dialeticamente conciliados na consciência humana, ou em seu espírito. Isso ocorre à medida que o indivíduo vai adquirindo consciência de si, a personalidade pela qual ele atravessa a existência de modo significativo, coerente, coeso – um Eu que cada vez mais desvela a si próprio. A idealidade, enquanto tal ou em princípio, é – por um lado – apenas possibilidade; por outro lado a realidade histórica, em si mesma é pura determinação necessária – pura objetividade.

Por essa razão, o ato externo – eticamente falando – só produz história, mas não personalidade: apenas o ato interno pode produzir o indivíduo (*EO II* 175). É ele, portanto, que constitui a verdadeira vida da liberdade. Em sua consciência, entretanto, ao devir eticamente na condição de espírito, o ser humano escolhe a si mesmo como o projeto ideal que deve ser realizado (*MF*), isto é, presentificado, e tudo o mais na existência vai adquirir ou não algum sentido em conformidade consigo mesmo, ou seja, com sua subjetividade. Assim, enquanto no estético o ser humano é produto da ocasião, externa à consciência, no ético ele vem a ser aquilo que ele mesmo escolhe, quando escolhe a si mesmo; ele se torna aquilo que ele se torna. E se nele o querer ainda colide com o dever (cuja substância é a expressão do geral no individual existente presentemente), o ético escolhe a si, isto é, segue o

¹⁴⁶ Se em Hegel a verdade se encontra no pensamento – “pensamento conceitual, verdadeiro” (HEGEL, 1999, p. 115), para Kierkegaard a verdade está na existência, que se realiza presentificando-se. O conhecimento “relaciona-se com o conhecedor [com quem conhece], que é essencialmente uma pessoa que existe [...]. Consequentemente, apenas o conhecimento ético e ético-religioso é conhecimento essencial” (*CUP* 197-198).

dever, fazendo a mediação pela fala, que o permite justificar-se, ser compreendido e prosseguir.

Assim, a liberdade ética em Kierkegaard não é um criar a si – um devir absoluto. O indivíduo não cria a si, mas escolhe a si, porquanto tem uma referência – qual seja, seu Eu ideal – a ser impressa na realidade, uma trajetória necessária do devir. Não é igualmente desejo imediato, ao que – pelo contrário – a liberdade ética se opõe. Não se trata portanto de qualquer modalidade de liberdade radical, como a entenderam erroneamente alguns pensadores no século XX.

Também, não se trata, como se percebe, de escolhas entre bem ou mal, de escolhas discretas, pontuais e externas ao próprio sujeito; trata-se, antes, do exercício da vontade sobre si mesma, de modo que a existência aparente transcorra não em conformidade às circunstâncias externas e casuais, sejam elas boas ou não, agradáveis ou não, mas em conformidade ao ideal, de modo que esse ideal passe da possibilidade à realidade. Não à toa, portanto, o pensador dinamarquês faz repetidas referências à noção aristotélica de movimento, ou mudança, da potência ao real.

A liberdade ética, portanto, é autodeterminação da vontade, mediante a qual o ser humano presentifica-se, devém espírito, ou, consciência, ou ainda, personalidade – mas aquele espírito entendido no sentido grego de uma ‘alma superior’, ou *nous*, sendo portanto o processo de sua completude ou realização na existência presente (uma *enteléquia*) descrito como transfiguração. Por isso também a reminiscência, ou recordação, é o modelo temporal desse processo, porque nele o ser humano não se transforma, não se converte em outro qualquer se não em si mesmo, mas um si – um Eu – ideal.

A liberdade assim definida pelo ético se afasta do mero livre-arbítrio – porque esse ainda consideraria o externo (ou, o mal) como opção¹⁴⁷ – e afirma uma “liberdade verdadeira” (*EO II* 174) na qual a escolha de si é absoluta e, como tal, não comporta alternativas além do devir na qualidade de espírito, um Eu ideal de mim mesmo (*EO II* 214). É escolha absoluta de si mesmo; e nisso o ético concilia, dialeticamente, possibilidade e necessidade, enquanto o estético sucumbia à necessidade, ao histórico. Mas há, também nisso, alguns limites e, pelo menos do

¹⁴⁷ De fato, ainda considera opções, e não se agarra absolutamente a si mesmo como única opção.

ponto de vista religioso é o Absoluto quem deve ser escolhido absolutamente – eis então uma importante distinção, que nos remete a outro estágio existencial.

5 EXISTÊNCIA RELIGIOSA LIVRE: ABSOLUTAMENTE DIANTE DO ABSOLUTO

Tendo já apresentado, ao longo dos capítulos anteriores (principalmente do capítulo anterior), certos aspectos do estágio religioso, resta-nos agora retomar aqueles aspectos e investigá-los com maior detalhamento e profundidade. Ao fazer isso, encontraremos um novo sentido para o tempo, uma nova relação entre possibilidades e necessidade, um novo sentido de existência, enfim, que emerge quando o indivíduo toma para si, como referência existencial, não mais a si mesmo porém o divino, e a ele resigna sua vontade. Nesse instante, tudo na existência se altera, ao ponto do aniquilamento do próprio Eu para fazer, nele, nascer um novo Eu, à imagem e semelhança do deus-no-mundo. Mas antes dessa discussão, é preciso fazer a transição do ético para o religioso, e é essa a tônica do subitem a seguir.

5.1 CATEGORIAS DE TRANSIÇÃO DO ÉTICO PARA O RELIGIOSO OU, O RELIGIOSO NOS ESCRITOS POÉTICO-PSICOLÓGICOS.

Os textos poético-psicológicos foram importantes para a discussão do ético, já no capítulo anterior¹⁴⁸. Porém, é sabido que naqueles textos Kierkegaard elabora, de variada forma, uma análise dos limites do ético e, simultaneamente, aponta para o religioso como condição superior de existência ou, pelo menos, como qualidade existencial distinta das duas anteriores¹⁴⁹. Desse modo algumas categorias fundamentais para entendimento do estágio religioso são apresentadas naqueles textos e devem ser discutidas ao lado do discurso religioso direto, isto é, os textos de autoria do próprio Kierkegaard, incluindo os discursos. Começarei não por uma

¹⁴⁸ Naquele capítulo não discuti o texto de *Doença para a Morte (SUD)* que, muito embora tenha como tema central a categoria psicológica do desespero e tenha importantes pontos de relação com o tratado da angústia, é geralmente definido como uma obra que remete ao religioso, como vai ser também definido o outro livro do mesmo pseudônimo-autor, o *Anti-Clímacus* (HONG; HONG, 1980). Por essa razão também esse texto foi agora incluído neste subitem do capítulo 5.

¹⁴⁹ Em seu Diário Kierkegaard explicitamente admite entender o religioso como um estado superior. Isso significa que para o pensador dinamarquês há uma hierarquia entre os estágios – conforme também uma das proposições que eu admito e penso desenvolver nesta dissertação – o que não quer dizer, por outro lado, que ele entenda os estágios como uma seqüência linear de condições que precisem ser alcançadas antes que se passe ao estágio mais elevado. Voltarei a esse assunto na conclusão.

categoria, mas por uma figura, Abraão, representante de primeira importância do religioso kierkegaardiano.

Abraão representa uma suspensão teleológica do ético, quando contrastado com o herói trágico; enquanto esse afirma a si mesmo no dever de tornar real-presentificado o geral, aquele nega a si mesmo – isto é, nega-se enquanto desejo e nega-se ao dever (da paternidade), sujeitando-se individualmente e absolutamente à ordem divina. A questão central aqui é o propósito, ou *telos*, da existência, que no ético se encontra no próprio indivíduo, no seu dever de vir-a-ser um Eu ideal, uma síntese de si consigo mesmo – ideal e real, finito e infinito, que no ético não transcende ao ideal do Eu. Mas em Abraão surge um propósito mais elevado – e apesar disso, externo ao Eu – e tal propósito somente poderá ser abraçado pelo sujeito mediante a suspensão de sua consciência, de seu entendimento, porquanto ele é auto-contraditório. O mesmo Deus que promete que de Isaac tirará numerosa descendência a Abraão é aquele que agora o requer em sacrifício, o que não permite entendimento, conciliação na consciência, nem mesmo é possível explicar.

O que não se pode compreender, deve-se – por isso mesmo – aceitar por fé, que então se mostra como um princípio que, não mediando a contradição, lança a consciência para além, isto é, permite que o indivíduo prossiga mesmo em face do absurdo. A noção de suspensão teleológica (e não ruptura, ou abandono) do ético sugere a excepcionalidade da circunstância em que se encontram envolvidos Abraão e Isaac, o que implica que para o pensador dinamarquês – antes de se interpretar levemente o sacrifício do patriarca como uma corriqueira entrega do que se tem de melhor a Deus – trata-se aqui de definir a fé em relação ao conhecimento, e a relação com o divino em comparação com todas as demais relações possíveis, inclusive com o próprio Eu.

A polêmica contra o racionalismo é enunciada já no início do texto de *Temor e Tremor*, a partir do próprio Descartes, na conclusão à qual Descartes chega de que a autoridade divina se sobrepõe a qualquer orientação proveniente da luz da razão, quando houver contradição entre ambas (FT 6). Ironicamente, então, o autor-pseudônimo contrapõe o *pai do racionalismo* aos seus contemporâneos. Enquanto o primeiro “... intrepidamente negou a certeza dos sentidos e a certeza do pensamento” (FT 7), os contemporâneos de Kierkegaard não pretendem se contentar com a fé e desejam ir além (FT 7), isto é, pretendem explicar a religião –

como os hegelianos dinamarqueses do século XIX e como o próprio Hegel (*FT* 340; HEGEL, 1999, p. 115) – de modo a torná-la filosoficamente aceitável.

Mas Abraão se encontra numa daquelas ocasiões em que o entendimento não mais é suficiente enquanto princípio existencial único, porquanto as forças que sobre ele incidem agora não podem ser conciliadas, pelo menos não o podem ser na sua própria consciência, no seu próprio eu. Não se pode sustentar o desejo de manter consigo o filho da promessa e simultaneamente obedecer a ordem divina de sacrificá-lo; não se pode cumprir o dever da paternidade para com o filho – que é amá-lo e protegê-lo – e simultaneamente obedecer a ordem divina; não se pode até mesmo permanecer fiel a Deus, porquanto a ordem de sacrificar o filho é religiosamente inaceitável, visto ser contraditória com a promessa que sobre Isaac pairava, o que a eleva – ou faz decair – a uma circunstância absurda. Nesta condição, então, criam-se as condições favoráveis à fé, e por meio dela Abraão pode esperar uma solução que satisfaça todas as condições e forças implicadas: que o filho, depois de morto, lhe será restituído. Por isso Abraão é o maior de todos, porquanto esperou o impossível, e pela anulação de seu próprio eu – por sua própria loucura ao crer por causa do absurdo – conquistou a Deus (*FT* 16).

Eis então Abraão retratado: “Abraão foi o maior de todos, grande por aquele poder cuja força é a fraqueza [despoderamento], grande por aquela esperança cuja forma é a insanidade, grande pelo amor que é ódio a si próprio” (*FT* 16-17). Nele se encontra um paradoxo que não pode ser conciliado na consciência, assim como na discussão da repetição veremos a existência como um paradoxo entre tempo e eternidade (*MF*), que não se pode compreender mas no qual se deve viver. Fala-se aqui, portanto, de um modo de existência que não pode ser alcançado filosoficamente – o que quer dizer, especulativamente; a fé, nesse caso, não decorre da filosofia (*FT* 33), não pode ser dada pela filosofia, mas decorre do paradoxo, pelo menos enquanto sua condição existencial, porquanto se fala aqui de uma fé para esta vida, uma fé presentificada, e não uma definição conceitual ou um entendimento especulativo (“Abraão teve fé, e teve fé para esta vida” – *FT* 20). A condição é absurda “... porque algum cálculo humano estava fora de questão, e certamente era absurdo que Deus, que o requereu de Abraão, deveria no momento seguinte rescindir o requerimento” (*FT* 35-36). É exatamente essa contradição irreconciliável que se instaura pelo paradoxo que exige – e permite – que se viva pela fé. Por isso Abraão é o cavaleiro da fé, aquele que tem fé em virtude do

absurdo, porque o absurdo do paradoxo exige e permite, requer e possibilita, existencialmente, a fé.

Diferentemente do herói trágico ético, que afirma o geral pelo desvelamento do Eu, o cavaleiro da fé anula seu Eu, resignando-se à ordem divina, o que significa perder tudo na consciência – abdicando inclusive do próprio Eu – para obter novamente tudo pela fé – incluindo um Eu agora mais elevado, por assim dizer, porquanto se conforma à deidade ao obedecê-la, nela mergulhando e dela sendo infundido. Se o herói trágico ético abandona o finito para possuir o infinito, Abraão por sua vez abandona-o para obter algo mais elevado: o Absoluto (*FT* 60); naquele, estamos perante o universal, mas nesse estamos face a face com o paradoxo (*FT* 113) no qual o indivíduo singular está em relação absoluta com o Absoluto (*FT* 120).

Porém, toda a questão tem início, como afirmei anteriormente, com a situação humanamente terrível em que Abraão se encontra, porquanto o paradoxo – não passível de conciliação, de mediação – só permite o silêncio, e o patriarca está, portanto e pelo menos inicialmente, em angustiante situação. A angústia é definida, em seu sentido subjetivo, como vertigem da liberdade, conforme observamos no seguinte trecho:

Angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundez escancarada, sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!... Deste modo a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se. Nesta vertigem, a liberdade desfalece (*CAn* 66).

Aqui então Kierkegaard nos fala novamente da existência humana como abertura. Dito de outro modo, ela é o encontro paradoxal entre corpo e alma, finito e infinito, tempo e eternidade, conforme vimos anteriormente. A angústia aqui tratada surge neste reconhecimento do abismo em si mesmo, pelo reconhecimento de uma interioridade cujo conteúdo se estabelece pela possibilidade dos contrastes mais extremados (*CAn* 64); surge, portanto, a partir de um olhar para si mesmo, na interioridade, o que a coloca portanto – mais propriamente falando – na fronteira para o ético (e não do ético para o religioso). Por isso mesmo o pseudônimo-autor ressalta a proibição como aquele evento que põe em evidência para a consciência a sua liberdade, isto é, a angustiante possibilidade de ser-capaz-de não obedecer (*CAn* 48).

A condição paradoxal do ser humano se estabelece pelos contrastes mesmos, de modo que a proibição, o interdito, revela a alguém que o ato interdito é, para ele, uma possibilidade. Nessa necessidade e possibilidade de escolha, que agora se apresenta, surge então o que é propriamente humano – nela, na escolha, ele se reconhece agora como consciência ou espírito – e surge também a possibilidade de se perder. A existência humana, a partir de então, foi posta em movimento, e não há mais como retornar a um estado de repouso que não seja na própria consciência. O que temos aqui, então, é uma antropologia na forma de cosmogonia do espírito humano.

Quando, entretanto, o ser se debruça a contemplar suas possibilidades, agora que se vê como paradoxo, vem-lhe a vertigem¹⁵⁰, porquanto pela primeira vez contempla a abertura, a vastidão do contraste, em si mesmo. Mas aí então a angústia se mostra insuficiente para que a consciência – que a partir dela se estabeleceu – chegue à conciliação em si mesma: em vertigem, a consciência agarra-se à finitude e permanece na fronteira para o ético (que, como vimos, já é conciliação, na linguagem). Se vai além da finitude, então a angústia se apresentará na sua expressão mais profunda (HONG; HONG, 1980, p. xii), qual seja, a do desespero.

Desespero é discordância interna, e se mostra de dois modos, isto é, a partir de um Eu que não quer ser ele mesmo, ou de um Eu cuja vontade desesperada é ser ele mesmo (*SUD* 14). Nele, portanto, o indivíduo pelo menos já adentrou ao ético, cuja relação de interioridade expressa uma daquelas formas de desespero, à medida que a consciência é síntese do Eu finito, imediatamente presente, com um Eu ideal, que se quer ser, portanto, que se quer desdobrar na realidade presente.

Porém, de igual modo, no ético o Eu presente também desespera de si, porquanto se ele deve mover-se – mudar, no sentido do vir-a-ser da possibilidade à realidade – para o Eu ideal – que expressa o geral, como discuti no capítulo anterior – então ele também desespera de si, e não quer ser o Eu que agora, neste instante presente, é. De qualquer modo, o que se tem nessa explicação é uma noção de interioridade – do Eu – como relação, como o pseudônimo-autor deixa explícito no

¹⁵⁰ A angústia e a consciência de si são, portanto, simultâneas e – elas também – paradoxalmente entrelaçadas, uma estabelecendo e determinando a condição de surgimento da outra, assim como a pecaminosidade – a condição para o ato do pecado – é estabelecida pelo próprio pecado, sua consequência (CA 34-35).

primeiro capítulo de seu tratado do desespero: “O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o eu. Mas o que é o eu? O eu é uma relação que relaciona o eu consigo mesmo” (*SUD* 13); portanto, é uma relação de interioridade, de aprofundamento da interioridade do próprio eu [*self*]¹⁵¹.

Posto desse modo, nota-se bem que o ético está mergulhado nessa relação consigo mesmo e em possibilidade, está consequentemente em desespero. Quando finalmente este Eu ético que deve vir à realidade – e que em princípio tem o geral como sua referência – adquire uma nova referência, e essa referência é absolutamente superior ao geral, então o desespero se presentifica de modo intensificado. Para o autor, essa é a situação do ser humano na transição para o religioso: “Nesse ponto a intensificação da consciência do eu é o conhecimento de Cristo, um eu diretamente perante Cristo [...]. Agora o seu eu vem a estar diretamente perante Cristo (...)” (*SUD* 113). E mais ainda:

Um eu diretamente perante Cristo é um eu intensificado pela extraordinária concessão provinda de Deus, intensificado pela extraordinária ênfase que recai sobre isso pelo fato de Deus ter permitido a si próprio nascer, tornar-se homem, sofrer e morrer por amor a este eu. Como declarado antes, quanto maior a concepção de Deus, mais eu há; isso também é verdadeiro aqui: quanto maior a concepção de Cristo, mais eu há¹⁵². Qualitativamente um eu é o que é o seu critério. Que Cristo seja o critério é a expressão, atestada por Deus, para uma vertiginosa realidade que o eu possui, porquanto apenas em Cristo é verdade que Deus é a meta e o critério do homem, ou o critério e a meta (*SUD* 113-114).

O Eu se desenvolve à medida do critério que para ele se adota como referência. Penso ter demonstrado no capítulo 4 que, no ético, de acordo com Kierkegaard, o homem é, para si mesmo, sua medida, seu critério – mas o homem

¹⁵¹ Essa noção é importante não apenas para compreender a transição do ético para o religioso. De fato, todos os estádios existenciais são, enquanto tais, formas ou qualidades da interioridade humana, estabelecidas enquanto tais exatamente pela relação aqui descrita, mediante a qual o homem devém espírito (cf. a discussão feita por VAZ, 2009, p. 157-215). Por isso também esse ponto foi discutido no primeiro capítulo dessa dissertação, enquanto uma categoria chave para entendimento da noção de liberdade em Kierkegaard.

¹⁵² Huntington (2006) toma essa fórmula como se referindo a uma consciência de si, em sentido ainda ético. Contudo, há uma evidente designação religiosa para essa referência do eu, conforme se observa na menção a Cristo como a referência do Eu: “... *the greater the conception of Christ, the more self*”, isto é, quanto mais clara e evidente é a concepção que se tem de Cristo, mais intensamente o Eu se desenvolve. Aqui se esclarece – ao menos em parte – aquele mistério anteriormente enunciado e mediante o qual a divindade, sendo absolutamente distinta do humano e, por isso, exterior a ele, não se apresenta ou se dá a ele desse modo. É nesta vertiginosa realidade do Eu recriado à imagem de Deus (e não apenas transfigurado à imagem ideal e necessária de si mesmo) – produto da resignação de si ao divino – que se evidenciará a atuação do mestre divino.

na condição de um Eu ideal e geral que deve ser presentificado, diferentemente do homem enquanto forças primordiais, obscuras e imediatas, como no estético. Aqui, porém, tudo se altera, e o Eu toma – ou recebe – uma nova referência que transcende a si mesmo, ou seja, o remete ao eterno (*SUD* 17), mas não mais na qualidade de ideal de si, senão na qualidade de Absoluto, como desenvolvido por Kierkegaard na referência a Abraão.

Desse modo então tudo se altera e, ainda que o desespero não seja o religioso – mas é a doença para a morte (*SUD* 17) – quando ele se origina de uma nova e absolutamente distinta referência para o Eu que devém, ele revela a extensão do trabalho de si, o abismo intransponível que o Eu, agora, tem de transpor, a impossibilidade de o Eu, entregue apenas a si mesmo, devir como convém – e convém porque é possível. O desespero e a consciência religiosa, desse modo, se entrelaçam; uma põe a outra, mútua e simultaneamente, e agora prosseguir no caminho da vida implica, ou exige, a resignação do Eu para receber ajuda externa. Essa é, afinal, a proposta do pseudônimo Clímacus¹⁵³ no texto das *Migalhas Filosóficas*: quando se deve ir além do ético, ou do socrático, o que se irá encontrar? Mas ir além do socrático é, conforme a pergunta de abertura daquele livro, buscar no tempo um ponto de partida histórico para uma consciência eterna (*PF* 1; ou *MF* 5). É rever o significado do tempo – da realidade presentificada – em sua relação com a idealidade ou com a eternidade, rediscutir o sentido da existência, que antes encontrava retrospectivamente – na recordação – sua referência, sua justificativa, sua essência. Se na recordação o tempo é mergulhado na eternidade e a existência na essência, o conceito que Kierkegaard vai lhe opor é o da repetição (*PF*; *R*).

O pseudônimo J. Clímacus discute a recordação no âmbito do paradoxo socrático da investigação: é impossível procurar, investigar, o que se sabe, porque já se sabe, e do mesmo modo é impossível procurar o que não se sabe por que, nesse caso, não se sabe sequer o que se deve procurar (*MF*, 2008, p. 27). Apenas ingenuamente alguém pode desdenhar do paradoxo socrático, dizendo que o

¹⁵³ O pseudônimo-autor do tratado do desespero é chamado de Anti-Clímacus, que evidencia em seu texto ser um escritor cristão, enquanto Johannes Clímacus declara não ser cristão (cf. HONG; HONG, 1980, p. xxii). Ainda conforme Hong e Hong (1980, p. xxii) a relação entre ambos não é de oposição; o prefixo 'anti' corresponde, segundo eles, a uma antiga forma do prefixo 'ante', tendo então sentido de uma relação entre ambos, como autores que se seguem, ou que estão um perante o outro, um vendo a transição para o religioso antes que ela ocorra (Clímacus), e o outro vendo-a após ocorrida (Anti-Clímacus), porquanto no desespero já se colocou a diferença absoluta entre o humano e o divino.

conhecimento – ou a virtude – trata de um contínuo aproximar-se da verdade. Tal resposta desconhece que no fundo a questão está debatendo-se em torno da noção de que há uma diferença qualitativa entre conhecimento e ignorância, virtude e vício, e essa diferença qualitativa não pode ser preenchida – isto é, o abismo entre duas qualidades – por mera progressão quantitativa¹⁵⁴. A resposta grega, segundo Kierkegaard, é que “todo aprender, todo procurar, não é senão um recordar” (MF 28), e com isso a solução – que não se limita a explicar quantitativamente uma qualidade – termina por esconder a existência numa essência pré-existente, como já discuti anteriormente, o real-presente num ideal, o finito no infinito, o tempo na eternidade, conciliando-os numa hierarquia onde o primeiro termo desses pares mencionados se apresenta como simples ocasião para a afirmação do segundo termo, que então é o que efetivamente importa.

Com Platão (Timeu, 37d; cf. PLATÃO, 2009, p. 187), portanto, o tempo será definido como imagem móvel da eternidade¹⁵⁵ e, assim, o tempo, a existência, o sensível, o momento, se apresenta como de menor importância em face da esfera das verdades supra-sensíveis, intelectivas, das quais todo ensinar ou aprender não é mais do que um recordar ou fazer recordar. De qualquer modo, o que é temporal e o que é eterno (o fenomênico e o essencial) não se mesclam na filosofia da reminiscência; a resposta à aporia da existência ou não existência do movimento e da mudança se resolve por colocar-se a existência – o reino dos fenômenos – em um estágio de queda da alma, o seu distanciamento da verdade que, entretanto, permanece nela como traço a ser recordado, como essência a ser resgatada, como bem discute Kierkegaard.

A esfera das essências, o âmbito daquilo que é supra-sensível, recebe então toda a carga positiva do que é verdadeiro, configurando o horizonte para o qual deve se voltar toda a existência terrenal porque dela esta existência recebe seu sentido, sua lógica, sua razão.

¹⁵⁴ Assim como não se passa de um modo a outro de existência – se esta é entendida como específica condição qualitativa do espírito – pelo acúmulo de ações, senão por mudança da própria qualidade que preenche o espírito – disso advirá, nos escritos de Kierkegaard, a noção de salto.

¹⁵⁵ Ou, pelo menos, foi assim que a história interpretou o aspecto ontológico da polêmica. Rémi Brage (2006) defende que essa relação não é originalmente socrático-platônica, mas surgiu nos séculos posteriores ao contexto grego clássico, cuja proposta original afirmava mais propriamente que o tempo representava o movimento regado pelo número, isto é, o movimento ordenado dos astros celestes. De qualquer modo a interpretação que subsumia o tempo à eternidade predomina na filosofia moderna, contra a qual Kierkegaard polemiza.

Com a repetição – ou a retomada – porém, Kierkegaard quer dar nova vida à ambigüidade, invertendo aquela relação proposta pela filosofia socrático-platônica da reminiscência (ou o que dela se fez), conforme se pode ler no trecho abaixo:

A dialética da repetição [ou, retomada] é fácil, porque aquilo que é repetido já tem sido, já ocorreu – de outro modo não poderia ser repetido – mas o fato de que já tem sido torna a repetição em algo novo. Quando os Gregos diziam que todo conhecimento é recordação, eles diziam que toda existência, que agora é, já tem sido; quando alguém diz que a vida é uma repetição, ele diz: a realidade, que já tem sido, agora vem à existência (R 149).

Assim, tem-se a inversão na proposição de que, ao contrário de uma existência evanescente, cuja realidade única é apenas aquela da idéia, ou essência, que a precede e a perpassa necessariamente, agora temos que a única realidade é a existência – uma realidade-presente, presentificada, na qual qualquer essência ou ideia devém, quando e se presentificada. Temos então uma inversão de perspectiva entre a categoria ética da recordação e a categoria da retomada, que Kierkegaard faz questão de referir ao estádio religioso (cf., por exemplo, R 313), uma inversão na referência temporal entre ambas.

Para o autor, no trecho acima transcrito, a retomada consiste em que a realidade-presente que (já) era, agora vem à existência – o que sempre foi, agora vêm à existência¹⁵⁶. Esta afirmação daquele que assume a retomada como marca da existência merece três destaques. Primeiramente, não se trata de uma existência que se inicia do nada, de um ponto zero, por assim dizer. O uso dos dois termos – realidade-presente (ou, presentificação, *actuality*) e existência – reflete a parte inicial do trecho que destaquei e citei acima, isto é, que aquilo que é retomado já era (ou, vem sendo desde sempre), do contrário não poderia ser retomado (ou repetido). Porém esta presentificação vem a ser na existência, marcando-se a distinção não supérflua, não irrelevante, entre o que é e o que vem a existir: prepara-se, com isso, a inversão de prioridade entre existência e essência, mediante a qual entenderemos que, enquanto na recordação a existência consiste em essência, ideia – isto é, ela é o que há de contínuo – na retomada a existência consistirá em presentificação, sendo a realidade presente, o fluxo de instantes, o que verdadeiramente há de contínuo na existência, desse modo entendida.

¹⁵⁶ Em inglês: “*when one says that life is a repetition, one says: actuality, which has been, now comes into existence*” (R 149).

Em segundo lugar, destaco o termo *agora*, fundamental no pensamento do filósofo dinamarquês e que aqui aponta indubitavelmente para a forma temporal concreta da existência, como se vê entre os filósofos da reminiscência. Kierkegaard aponta, com esses termos, para a diferença entre a realidade da essência, o geral-abstrato, e a realidade concreta-singular (“retomada é o pão cotidiano que satisfaz com ações de graça”, conforme vai dizer em *R* 132).

Em terceiro lugar, Kierkegaard inverte a relação ao dar ênfase à existência como espaço de aparecimento da realidade, isto é, daquilo que já era ou já vem sendo. Para bom entendimento desta inversão, há que se voltar à sentença anteriormente escrita (o fato de que o que se retoma já vem sendo – torna a retomada em algo novo) e discutir, agora sim, o sentido da retomada no pensamento de Kierkegaard.

A reminiscência aponta para o passado, mas – diz-nos Kierkegaard – a retomada aponta para o futuro¹⁵⁷ (cf. também ALMEIDA, 2005, p. 219). De que modo entender isso senão como a afirmação de que a existência, do ponto de vista da retomada, não consiste no mero aparecimento daquilo que já era desde sempre, nem no aparecimento do sempre-novo: “certamente, o que seria a vida se não houvesse retomada? Quem poderia desejar ser uma tabuinha sobre a qual o tempo escrevesse algo novo a todo instante ou ser um volume de memórias do passado?” (*R* 132-133). A retomada aponta para o futuro no sentido sugerido pelo próprio termo, isto é, enquanto o ressurgimento do que já vinha sendo, do que já era, porém agora – no agora – tomado de novo. Ou seja, ela não é a mera repetição mecânica, o repetir-se absolutamente idêntico do mesmo-mesmo; é entretanto um retorno criativo, renovado, o retorno de algo que sendo identificável com o que tem sido desde sempre, por isso mesmo se faz condição para uma re-produção enquanto retorno do mesmo-diferente, “.. um movimento que, incessante e dinamicamente, se desenvolve como abertura, potencialidade e possibilidade de novas tarefas” (ALMEIDA, 2005, p. 193).

Vir à existência, nesse sentido, é então mudar. E o que é a realidade, que tem sido sempre e agora vem à existência? É a possibilidade (*MF* 7ss). Desse modo a realidade se converte então no conceito de intermediação entre a essência e a

¹⁵⁷ Cf. também Almeida (2005, p. 219). Já Valls (2000, p. 160) discute brevemente a retomada no sentido do caráter contingente que ela atribui à existência. Daí que o instante no tempo, sendo contingente, pode ser tornar também retratação – como vai defini-lo Kierkegaard – isto é, a plataforma para um novo começo.

existência – ela está na primeira enquanto possibilidade, e não segunda, enquanto possibilidade nadificada, isto é, o conjunto de possibilidades que não foram realizadas e a possibilidade realizada, aquela que efetivamente veio a existir no presente – em ambos os casos, possibilidades aniquiladas (*PF* 74) ou nadificadas (*MF* 106), seja pelo abandono, seja pela efetivação ou presentificação.

Ao mesmo tempo – eis um ponto capital – o agora, o instante, que aniquila possibilidades, irá gerar novas possibilidades para serem aniquiladas no instante posterior, realizando-se a iteratividade dinâmica possibilitadora de novas tarefas de que Almeida (2005, p. 223) nos fala, em sua interpretação da retomada kierkegaardiana, e que eu chamei acima de retorno do mesmo-diferente. A retomada é, portanto, a abertura do agora, do instante, o re-início para novas possibilidades e retratações sem perda de uma linha de continuidade que, entretanto, não marca o fim, senão o (sempre novo ou, melhor, renovado) ponto de saída. Ela é, portanto, a realidade da existência (*R* 133) da existência – devo destacar novamente – concreta e singular, implicada no instante.

E o que significa ser a retomada uma re-abertura da realidade em cada instante da existência? Significa duas coisas: primeiramente, que – desse ponto de vista – o indivíduo escolhe a si mesmo, de-novo, a cada instante e, assim, a cada instante ele pode ganhar-se ou perder-se quanto a seu destino (que, no religioso, é entendido como destino eterno). Nesse sentido, a retomada é retratação (“... retratação¹⁵⁸, que é a mais profunda expressão da repetição” – *R* 313; *vide* também *R* 320). Em segundo lugar, que a retomada implica na instalação, no tempo e a partir do tempo, de uma nova condição qualitativa de existência – por isso ela tem perspectiva futura¹⁵⁹, enquanto a recordação é retrospectiva¹⁶⁰.

Metaforicamente falando, se a recordação – conforme discuti anteriormente – é uma transfiguração da ideia, um desvelar da essência na existência, em resumo, um movimento nos trilhos ainda de uma ideia que lá já estava como condição e limite, a retomada expressará um movimento da própria ideia, isto é, um movimento que muda de ideia, uma mudança, transformação. E qual é o princípio dessa mudança senão aquela referência a Cristo – ao paradoxo ofensivo do homem-Deus,

¹⁵⁸ Ou, expiação.

¹⁵⁹ *Forward*.

¹⁶⁰ *Backward*.

ou Deus-homem – que Kierkegaard discute no tratado do desespero! E qual é o processo dessa mudança senão a liberdade, aquele mesmo processo que explica também o ético devir do Eu pelo trabalho de si mesmo!

Retomada é uma tarefa para a liberdade, Kierkegaard escreveu em seus diários (*R* 323). Assim como a pecaminosidade – condição para o pecado humano – é descrita pelo pensador dinamarquês como tendo surgido pelo ato do próprio pecado (*CAn* 34), ou seja, surge de súbito, como um salto, e em liberdade (“A qualidade nova surge com o primeiro, com o salto, com a subitaneidade do enigmático” – *CAn* 32), de igual modo se dá com a retomada, que não é outra coisa senão a categoria que expressa aquele salto para outra qualidade que se instala agora e no agora. Ela é, finalmente, a ruptura com o ético, enquanto continuidade da qualidade; somada à referência divina do Eu, chegamos ao propriamente religioso.

5.2. TIPOS DE RELIGIOSIDADE: DO ESPECULATIVO AOS ESCRITOS PROPRIAMENTE RELIGIOSOS.

Se a existência conduzida sob a condição de retomada e a referência do Eu ao divino marcam a entrada no – ou salto para o – estágio religioso, como afirmei anteriormente, esse mesmo estágio religioso – especulativamente tomado – não é unívoco, dependendo de como se apresentará aquela referência ao divino.

Desse modo é que Clímacus (*CUP* 555-561) propõe duas categorias a partir das quais ele resume as alternativas presentes no estágio religioso, quais sejam, a da Religiosidade A (patética) e a da Religiosidade B (dialética-paradoxal ou, eminentemente cristã).

A Religiosidade do tipo A consiste em aprofundamento da interioridade; consiste em uma relação com uma esperança de felicidade eterna – isto é, imortalidade, vida eterna (cf. *CUP* 559) – condicionada apenas e tão somente por esse mesmo aprofundamento interior. Trata-se, de outro modo, do homem voltando-se a si mesmo e em si mesmo buscando a felicidade eterna, o que corresponde, portanto, a uma religiosidade da imanência (*CUP* 559). Não se trata, contudo, de um tipo não-dialético de religiosidade; porém, a Religiosidade A não é paradoxalmente dialética (*CUP* 556). Ela é dialética apenas no sentido em que o aprofundamento interior do indivíduo, em direção à felicidade eterna – isto é, sua interioridade – é produto da reflexão, consistindo sua vida religiosa,

consequentemente, num conhecer de si a partir das categorias da religião ou, um conhecer a si a partir da compreensão da religião. Nesse tipo, a edificação de si consiste, portanto, em deixar a si mesmo de lado para encontrar Deus, porquanto o próprio indivíduo é seu maior obstáculo nesse processo (*CUP* 560-561) – ela, a edificação, adquire o sentido de uma relação de interioridade na qual o indivíduo, aniquilando a si mesmo, se torna o lugar do sagrado: a relação com o divino é encontrada na própria relação consigo mesmo.

Já a Religiosidade do tipo B não é assim, porquanto nela a felicidade eterna não é um geral, uma categoria abstrata e genérica qualquer, e sim “um algo definido que qualifica mais especificamente a felicidade eterna” (*CUP* 556). Não se trata de mais intensamente ou interiormente se apropriar da felicidade eterna, e sim consiste em tomá-la como uma qualidade específica, um novo *pathos* (*CUP* 556). Essa especificidade da felicidade eterna como atributo da Religiosidade B consiste na própria pessoa de Cristo que, na condição de *deus na existência* (*MF*), rompe aquela “diferença qualitativa essencial e eterna” (*TER* 189) entre o divino e o humano, fazendo-se paradoxo e instaurando o cristianismo como religiosidade pela aceitação do absurdo. Decorre daí que a Religiosidade B é paradoxal; ela depende do paradoxo – aquele mesmo encontro de forças sempre opostas e mutuamente constitutivas que Kierkegaard evidenciou em relação ao tempo e à eternidade, quando tratou do instante como categoria temporal, e que agora, nesse modo de existência, se evidencia pelo encontro, na pessoa de Cristo, do Absoluto, infinito, Deus, com o transitório, finito, humano.

Nesta religiosidade¹⁶¹, o aprofundamento da interioridade é patético [*pathos-filled*], é comunicação de existência – e não especulação a respeito da existência – que encontra seu *telos* absoluto fora de si mesma. Nela, o indivíduo se relaciona com algo externo a si, para encontrar a edificação interior. Esse algo fora de si mesmo é especulativamente expresso pela categoria do “Deus no tempo, como um ser humano” (*CUP* 561), externo, portanto, a qualquer outro indivíduo humano. Nisto consiste o paradoxo cristão (a teleologia paradoxal absurda do apóstolo, como Kierkegaard dirá (*TER* 183), isto é, que o cristão deva buscar sua felicidade eterna no relacionamento com algo (alguém) no tempo (*CUP* 570) ou, dito à moda de J. Clímacus, que aceite o tempo como ponto de partida para sua felicidade eterna.

¹⁶¹ Que Valls (2000, p. 185) chega a considerar um outro estágio existencial, denominado de cristão.

Esse alguém no tempo é, igualmente, parte do tempo, nisto evidenciando-se uma contradição e um absurdo – fonte da possibilidade de escândalo – que distingue a Religiosidade B. A propósito de distinções, o autor-pseudônimo do *Postscript (CUP)* afirma como segue:

O Cristianismo não é uma doutrina, mas uma comunicação existencial. O *pensamento especulativo* ignora a existência; para a especulação 'existir' se torna 'ter existido' (o passado); a existência é um elemento esvaecido e anulado no puro ser da eternidade. A especulação enquanto abstração nunca pode se tornar contemporânea à existência e deste modo não pode compreender a existência enquanto existência, mas apenas retrospectivamente. (...). A Religiosidade A acentua o existir enquanto realidade [*actuality*], e eternidade (...). Para a especulação, a existência evanesceu e apenas o puro ser é; para a Religiosidade A, apenas a realidade [*actuality*] da existência é, e o eterno está continuamente escondido nela e apenas desse modo escondido ele está presente. A *religiosidade paradoxal* estabelece absolutamente a contradição entre a existência e o eterno, por esta razão, isto é, que o eterno está presente em um momento específico do tempo ... (*CUP* 570-571 – itálicos no original).

Em resumo, portanto, para a especulação¹⁶² a existência somente pode ser tratada retrospectivamente e, ao assim fazer, a especulação a faz esvaír-se num puro ser, eterno, em uma ideia sempiterna (desse modo, o eterno esconde a existência). Já na Religiosidade do tipo A, apenas a existência presentificada possui realidade; a eternidade se esconde na existência, o que quer dizer que ela resolve, pela progressão do espírito humano – interioridade – e em aprofundamento de si, a contradição entre o tempo da existência e o eterno. Nela, o eterno é uma referência para o espírito humano, o que está longe de escandalizar ou criar obstáculos. Finalmente, a Religiosidade do tipo B estabelece – não a contorna – a contradição entre existência e eternidade, porquanto ambos estão presentes no instante paradoxal e no evento igualmente paradoxal da entrada do deus na existência, isto é, a pessoa de Cristo enquanto Deus-homem. A religiosidade paradoxal (B) faz do existir, conseqüentemente, um *locus* de contradição absoluta, ao afirmar tanto a imanência quanto sua ruptura, isto é, a entrada do eterno na existência. Ela não resolve a contradição – seja pela linguagem, como o ético, seja pelo auto-aniquilamento, como na Religiosidade A – mas a afirma. Decorre daí a possibilidade de um novo estado de coisas para o espírito humano, uma nova qualidade de existência que já se vislumbrava na Religiosidade A (sem contudo se efetivar nela) e

¹⁶² Trata-se da filosofia, como bem se nota, e também do estágio ético, como observei no capítulo anterior.

que agora, com o paradoxo cristão, toma corpo na existência: “Na religiosidade paradoxal, o professor é o deus [*Guden*] no tempo, o aluno é uma nova criação” (*CUP* 573-nota). Porquanto no tempo, o indivíduo se relaciona com o deus-no-tempo, a existência se eleva finalmente a uma qualificação que é infinitamente superior ao próprio existir (*CUP* 573-nota), o que o pseudônimo-autor resume na seguinte afirmação: “O que é inaccessível a todo pensar é: que alguém possa se tornar eterno apesar de não ser eterno” (*CUP* 573-nota¹⁶³).

A Religiosidade B implica, portanto, em fé enquanto crença no absurdo, o que Kierkegaard pensa ter observado em Abraão (*FT*) e também na figura do apóstolo, distinguindo-o do gênio religioso (*TER* 183). Implica igualmente em ruptura com o entendimento da existência a partir de um princípio de aprofundamento da interioridade, ausente no estético, presente no ético, quando a interioridade é trabalho de si com referência a si mesmo, e presente igualmente na Religiosidade A, quando a referência é o eterno, ou a felicidade eterna. Na Religiosidade B, como eu mencionei antes, a referência é o eterno-no-tempo, externo portanto à consciência do indivíduo; nela, portanto, o indivíduo é chamado – é capacitado – a transcender a si mesmo, a “... se tornar eterno *no tempo* por meio da relação com o deus no tempo” (*CUP* 584 – itálico acrescentado para enfatizar que tal transformação não é esperada na consciência, que seria o caso da Religiosidade A)¹⁶⁴. Igualmente, vê-se nisto outra distinção entre as duas formas de Religiosidade, evidenciada por Kierkegaard quando ele trata da diferença entre o gênio e o apóstolo: que aquele tenha seu *telos* em si mesmo (isto é, no seu próprio aprofundamento interior), enquanto esse tenha seu *telos* fora de si mesmo (*TER* 195-197).

Essas diferenças aparecem – de modo quase sempre sutil – na produção kierkegaardiana eminentemente religiosa, mormente nos Discursos, mas também nas obras tardias, como a *Prática do Cristianismo*. Tomando como exemplo alguns dos aspectos ressaltados nos *Discursos Edificantes*, vemos que uma de suas principais ênfases recai sobre a condição de singularidade do indivíduo, na sua

¹⁶³ E assim Kierkegaard faz o indivíduo saltar sobre seu tempo, o que Hegel considerava uma loucura imaginar (HEGEL, 1997, p. xxxvii).

¹⁶⁴ Com isso, não faz o pensador dinamarquês entrar o paradoxo na própria existência de cada cristão individual?

interioridade, quando esse indivíduo se encontra perante a eternidade¹⁶⁵. A marca do religioso, nesse âmbito, é expressa do seguinte modo: “Você se relaciona consigo mesmo como um indivíduo singular com responsabilidade eterna?” (*UDVS* 131). Nos Discursos, Kierkegaard não confronta o leitor com a questão paradoxal da entrada do deus no tempo, mas a linguagem permanece quase sempre envolta por um estilo ameno, religiosamente polido. Note-se, na pergunta acima destacada, a semelhança com o estágio ético – no qual o indivíduo era também colocado, na sua singularidade, perante Deus, entretanto com a incumbência de expressar, no teatro de sua existência, o geral. Agora essa incumbência toma outro sentido, e ele – o indivíduo – deve expressar, em sua consciência, sua responsabilidade eterna – isto é, agora a eternidade ou, Deus, não apenas observa, senão penetra a própria existência do indivíduo, dela participando, mesmo que seja apenas enquanto referência ideal para a consciência, o que é típico da Religiosidade A.

Em outro lugar essa referência é descrita como critério, um critério para a existência – para o tempo, portanto – que lhe concede ordem e sentido: “... ele não pode estar sem um propósito e um critério, uma vez que uma vida sem isso é inconsolável e desordenada. Alguém que tem apenas o critério da temporalidade perece com a temporalidade” (*EUD* 260). Eis nesse brevíssimo trecho, um resumo – do ponto de vista religioso – dos estádios existenciais. O sentido da existência, desde esse ponto de vista, depende do critério que a organiza ou, que organiza o devir na existência, a passagem da possibilidade à realidade nos incontáveis instantes do existir. Se esse critério é – ele mesmo – um critério temporal, como ocorre no estágio estético no qual a existência se organiza pela eventualidade da ocasião, então toda a existência se resumirá ao imediato, e tudo será reduzido à finitude. O religioso, ao contrário, é a descoberta da possibilidade de um *telos* absoluto para o ser humano (*CUP* 443), um convite a que ele tome para si, de modo absoluto, essa possibilidade de eternidade (essa é, certamente, a proposta no âmbito da Religiosidade A, mas não na Religiosidade B, em que a eternidade não é entendida como possibilidade, senão enquanto condição acrescentada, transcendente ao conjunto de possibilidades humanas originais). Esse sentido programático-existencial é explicitamente declarado pelo próprio J. Clímacus, ainda

¹⁶⁵ Como destaca Deuser (1998, p. 378-379), os Discursos Edificantes, enquanto expressões da Religiosidade do tipo A, não fazem referência direta a Cristo ou ao ensino cristão da encarnação do divino. Pela mesma razão Kierkegaard fala, em alguns daqueles Discursos, mais em eternidade que especificamente em divindade.

que especulativamente: “... deve ser recordado que o *pathos* existencial é ação ou transformação da existência. A tarefa indicada é simultaneamente relacionar-se absolutamente com o *telos* [fim, propósito] absoluto e relativamente com os fins relativos” (*CUP* 431).

Como nos demais conjuntos de escritos, também nos Discursos o debate acerca do sentido do tempo serve ao pensador dinamarquês para situar seu argumento a respeito da necessidade de escolher a si mesmo para o Absoluto. Assim é que ele inicia do seguinte modo o seu primeiro *Discurso Edificante*¹⁶⁶: “Um ano se passou, e um novo ano começou¹⁶⁷, nada ainda aconteceu nesse novo ano. O passado findou-se, o presente não é; apenas o futuro é – mas ele ainda nada é” (*EUD* 8)¹⁶⁸. O tom singelo da afirmação é apenas aparente. Para ele, o presente não é mais do que apenas a linha demarcatória entre o que está passando e o que vem adiante, a tênue fronteira entre a possibilidade e a realidade na qual ela se presentifica. O passado consiste no que já transcorreu e, ainda que possa ser objeto da especulação, não se pode nele existir. Resta, portanto, o futuro, mas ele é apenas expectativa, esperança – pelo menos por enquanto, isto é, no fluxo contínuo da existência.

Daí decorre, portanto, que o que se espera – se apenas para a finitude de um tempo que se esvai e se nadifica tão velozmente, ou para a infinitude da eternidade, que permanece – tenha a primazia, porque o que se espera é o único mecanismo de organização (numa perspectiva futura, como se viu anteriormente nessa dissertação a partir do termo inglês *forward*) à disposição do indivíduo que deve existir concretamente, numa existência que é jornada¹⁶⁹, ação, um fazer de si mesmo na concretude individual da existência (*CUP* 526). Apenas no futuro, do ponto de vista religioso, o ser humano encontra, portanto, um ponto seguro para seu devir, na orientação de si para o eterno, de modo a escapar da insensatez de uma existência constantemente sob o risco de cair na falta de sentido existencial. Apenas à frente ele pode encontrar uma referência absoluta – rejeita-se, portanto, o imediato tanto quanto o *si mesmo* como referências possíveis para o devir humano, em benefício

¹⁶⁶ Elaborado, como destacam Hong e Hong, na Introdução Histórica a *EUD* (*EUD* ix), simultaneamente ao texto de *Either/Or*.

¹⁶⁷ O discurso foi preparado pensando-se em uma ocasião de celebração de Ano Novo.

¹⁶⁸ Em inglês: “*The past is finished, the present is not; only the future is, which is not*”.

¹⁶⁹ “Existir é como caminhar” (*CUP* 413).

da aceitação de Deus como fonte do sentido da existência, conforme se observa no trecho transcrito a seguir:

A pessoa que está sem Deus no mundo rapidamente se torna cansada de si mesma – e expressa arrogantemente isso pelo fato de se tornar cansada de toda a vida, mas a pessoa que é companheira de Deus certamente vive com o único cuja presença dá infinito significado mesmo às coisas mais insignificantes (*TDI* 78).

Além disso, tem-se aqui uma inversão importante para o entendimento da relação entre tempo e eternidade no estágio religioso, preparada já desde os textos do pseudônimo J. Clímacus e afirmada explicitamente no texto de *As obras do amor* (*WL*), conforme se lê abaixo:

Esperar é composto do eterno e do temporal; disso advém que a expressão para a tarefa de esperar na forma do eterno é esperar todas as coisas e na forma do temporal é esperar sempre. (...). Esperar se relaciona com o futuro, com possibilidade que, dito de novo, distinta da realidade [*actuality*], é sempre uma dualidade, as possibilidades de progredir ou de retroceder, de se elevar ou de se rebaixar, do bom ou do mau. O eterno é, mas quando o eterno toca o tempo ou está no tempo, eles não encontram um ao outro no presente, porque então o próprio presente seria o eterno. O presente, o instante, passa tão rapidamente que ele não é realmente presente; ele é apenas a fronteira e por isso é transitório; enquanto que o passado é o que era o presente. Consequentemente se o eterno está no tempo, ele está no futuro (porquanto o presente não pode conte-lo, e o passado é certamente passado) ou, em possibilidade. O passado é realidade [*actuality*]; o futuro é possibilidade. (...) no tempo o eterno é possibilidade (*WL* 233-234).

Se para a filosofia antiga o existir consistia no movimento da possibilidade à realidade (ao que Kierkegaard frequentemente se refere por meio da expressão aristotélica, *kata dynamin*), no religioso – e de modo geral no pensamento de Kierkegaard, como tentei demonstrar no primeiro capítulo – o movimento possível, a mudança esperada, dá-se da realidade – enquanto abertura primordial de possibilidades – para a *possibilidade*, uma possibilidade específica, que é a do devir para a eternidade, para encontrar no tempo um sentido eterno para todas as coisas¹⁷⁰. Eis aqui a passagem do geral para o singular também no *telos* da

¹⁷⁰ Não se trata de negar Aristóteles. O que o pensador dinamarquês quer demonstrar, com base na relação ontologicamente orientada da possibilidade-realidade, é que nos resta – ou nos cabe – uma decisão moral fundamental: se permaneceremos absortos no conjunto primordial de possibilidades (estético), ou se tomaremos a nós mesmos como referência e, desse modo, marcaremos nossa existência presente apenas pelo dever (ético) ou ainda se, finalmente, nos aventuraremos a uma forma de existência que espera transcender a si mesma, em direção ao que é eterno (o religioso). Em outras palavras, a primeira relação (a mudança da possibilidade à realidade) põe a condição da segunda (a mudança da realidade à possibilidade). Ou seja, é o indivíduo que, mediante a resignação

existência humana, quando religiosamente considerada, porquanto do conjunto geral de possibilidades oferecidas ao devir existencial, o religioso implicará necessariamente na aceitação de uma delas, o devir em absoluta consonância com a esperança eterna, a esperança da felicidade eterna, o que deverá conseqüentemente dar novo sentido a todas as outras possibilidades da existência. Tem-se então a transformação – e não apenas transfiguração, como no ético – da existência sob a ordem do religioso: “O *pathos* que corresponde a uma felicidade eterna e é adequado a uma felicidade eterna é a transformação pela qual a pessoa existente, ao existir, muda todas as coisas em sua existência em relação àquele mais elevado bem” (*CUP* 389).

Entretanto, sendo a existência aquela concretude de que já falava J. Clímacus, obviamente que a referência absoluta não pode estar apenas na consciência humana, senão deve ser, igualmente, parte daquela existência que é concreta. Com esse argumento, saltamos da Religiosidade A para o paradoxo, elemento distintivo da Religiosidade B. Paradoxo implica aqui, cabe recordar, a não conciliação da contradição efetuada pela entrada do eterno na existência, isto é, no tempo. Se isso é uma categoria do pensamento, então resta uma conciliação possível, no âmbito da consciência – mesmo assim, a relação do indivíduo com todas as outras coisas será afetada pela aceitação dessa categoria, como se vê na Religiosidade A. Entretanto, se tal contradição é um fato existencial por si, ou seja, uma pessoa – a pessoa do deus-no-tempo, o Deus-homem – como se tem no cristianismo, então não resta conciliação alguma que seja possível, e a única possibilidade é a fé, com a alternativa da ofensa, ou escândalo.

Nesta condição, isto é, sob a possibilidade da ofensa, o entendimento fica como que anulado, porquanto ele somente poderá conduzir o indivíduo ao escândalo: não é possível compreender o paradoxo do Deus-homem. Apenas a fé resignada serve, aqui, ao indivíduo, e esta é a condição de interioridade daquele que adentrou à esfera da religiosidade paradoxal. Nela, instaura-se um segundo ‘ou-ou’ - por assim dizer – entre as duas alternativas possíveis: ou resignação pela fé ao Deus-homem, ou escândalo! Na religiosidade paradoxal, o divino é colocado não apenas em relação de re-significação de todas as demais coisas da existência, e sim em relação de oposição: “Há um ou/ou [*either/or*]: ou Deus/ou ... o resto é

ao Absoluto, põe-se na condição de ter, a partir de então e perante si, uma nova possibilidade, qual seja, a de ser nova criatura, com destino eterno.

indiferente. Por mais que um homem escolha, quando ele não escolhe Deus, ele errou [seu] ou/ou, ou ele está em perdição com seu ou/ou” (*LB* 334).

Se, portanto, antes a condição existencial se colocava sob a ordem de uma escolha entre o ético e o estético – ou estético/ou ético – agora, na Religiosidade B, uma nova e absoluta alternativa se abre: ou Deus/ou tudo o mais, ético, estético e mesmo religioso, no caso de esta religiosidade consistir somente em apropriação especulativa do objeto da fé cristã, isto é, na condição de um conceito, e não na condição de uma pessoa (*CUP* 609). Nesta nova condição Deus é o Absoluto com o qual o indivíduo deverá se relacionar absolutamente, o que quer dizer que em relação a ele tudo o mais será deixado de lado¹⁷¹, não terá seu significado mudado; mais que isso, tudo o mais *perderá* o significado.

Um aspecto importante a se destacar nesta relação é que, igualmente aos outros estádios existenciais, também no religioso paradoxal a condição humana se estabelece a partir de uma dualidade essencial que consiste em escolher a si mesmo para uma obediência absoluta ou não – escolher-se para abandonar-se ou não a uma condição, uma trajetória específica do espírito, no que, portanto, se vê a condição patética e também dialética, paradoxalmente dialética, da existência religiosa¹⁷².

Outro aspecto importante refere-se ao sentido da ofensa ou escândalo no religioso paradoxal. A ofensa é uma possibilidade, colocada na relação como um fundo a partir do qual se verá que, na Religiosidade B, a única alternativa efetivamente aceitável é a resignação da fé no Deus-homem. É desse modo que a ofensa se apresenta – certamente em um sentido apenas aproximado – como uma mediação dialética, um meio termo, para a entrada nesse tipo de religiosidade, como o próprio Kierkegaard declara:

as coisas do Cristianismo são certamente superiores e supremas, mas, é bom notar, de tal maneira que ao homem natural elas escandalizam. Aquele que ao definir o essencial do Cristianismo como o bem supremo deixa de lado a determinação intermediária do escândalo, peca contra ele, comete uma temeridade (...) (*OA* 79).

¹⁷¹ Neste ponto pode-se retomar a história de Abraão (*TT*), e entender mais claramente a noção kierkegaardiana de suspensão teleológica do ético.

¹⁷² Conforme a definição de dialético que J.Clímacus (*CUP*) confere à Religiosidade B.

Note-se, contudo, que essa mediania desempenhada pelo escândalo – ou, melhor, pela possibilidade de escândalo – não é conciliatória, senão apenas o pólo interno da contradição que põe no mundo, por assim dizer, o cristianismo (ou, a Religiosidade B) como resignação da fé no paradoxo do Deus-homem. “Feliz aquele que não se escandalizar em mim” (PC 10) é o texto das Escrituras com que o pseudônimo Anti-Clímacus conclui a invocação, já nas primeiras páginas do texto da *Prática do Cristianismo*. Isso aponta para o mesmo problema com o qual já havíamos nos deparado no estágio ético, qual seja, o de que uma qualidade de existência seja reduzida à especulação, mesmo que seja especulação quanto àquela qualidade de existência.

Assim é que, para Anti-Clímacus, “de um modo inadmissível e ilícito nos tornamos ‘conhecedores’ de Cristo – enquanto o modo admissível seria nos tornar crentes [*believing*]” (PC 35). Arrisca-se, desse modo, a anular o paradoxo, porquanto é a mais tola contradição – declara o pseudônimo-autor, pouco antes – querer demonstrar que um homem é Deus (PC 26), tanto quanto é contraditório admitir que, assumida a diferença abismal – qualitativa – entre Deus e o ser humano, entre o tempo e a eternidade, ainda assim se possa esperar que o ser humano seja transformado à semelhança de Deus (PC 63). Mas não é outro senão aquele paradoxo o ponto central do cristianismo, e não é outra, senão esta mesma, a sua esperança (isto é, sua referência de futuro). Com isso, retornamos a um ou/ou absoluto: “... o ponto onde a fé pode vir à existência, (...) a tensão dialética onde a fé irrompe: você irá crer ou irá se escandalizar” (PC 96).

Perceba-se, neste ponto, que para Kierkegaard a fé é uma escolha e não uma qualificação imediata – portanto, puramente patética – do espírito, nem mesmo é um misterioso dom divino ao ser humano. “A própria fé é uma qualificação dialética. Fé é uma escolha” (PC 141), ele afirma, em oposição à tendência filosófica (isto é, hegeliana) de seu tempo. Há nisto uma importante conseqüência para a discussão da liberdade, que consiste em que esta fé enquanto escolha não se iguala a um assentimento intelectual, não se resume a dar crédito a uma mensagem, mas consiste no desdobrar, na existência, de uma vida coerente – um caráter (PC 142), um eu coerente – com aquele objeto da fé cristão, o Deus-homem. Desse modo a religiosidade cristã, segundo Kierkegaard, exige do fiel que ele, em sua existência, expresse em seu próprio existir ou no devir de sua existência, a existência do Deus-homem; ela exige a testemunha da verdade – o mártir – e não apenas o professor

de religião ou da verdade, porquanto nela, finalmente, a verdade não é algo que se conheça, e sim algo que se é e que se vem-a-ser (*PC* 205).

5.3 BREVE EXCURSO FINAL A RESPEITO DA LIBERDADE NO ESTÁDIO RELIGIOSO.

A premissa central do religioso kierkegaardiano é a possibilidade de escolha de si, em liberdade, para o Absoluto. Instaure-se, nesse estágio, um sentido inédito e mais profundo de liberdade, qual seja, o da auto-determinação do ser, isto é, a liberdade de *ser o que não se é e de não ser o que se é*. Viver religiosamente, segundo Kierkegaard, é viver no âmbito da possibilidade de devir na existência para uma nova qualidade, qual seja, a da eternidade – isto é, de ser eterno, o que em princípio nenhum ser humano é – e igualmente, possibilidade de não mais ser transitório, o que em princípio todo ser humano é.

Tal possibilidade é, num primeiro momento, ainda simples idealidade, referência ideal da consciência mediante a qual a interioridade humana se aprofunda – a Religiosidade A. Num sentido mais profundo ainda, o da Religiosidade B, essa referência toma forma de uma pessoa, a pessoa do deus-no-tempo, e se encarna na história. No cristianismo de Kierkegaard, portanto, o indivíduo humano – na sua singularidade e concretude – pode devir em eternidade como consequência de um evento, um ato externo ao próprio indivíduo, isto é, a entrada do deus no tempo. Assim, enquanto modelo para o existir, esse deus-no-tempo é aqui definido como a fonte de uma transformação que implica em uma nova qualidade de existência. Ao escolher o eterno como sua referência existencial, o ser humano é re-criado de forma radical, isto é, devém como nova criatura, numa aparente inversão (que Kierkegaard toma como aprofundamento) da noção aristotélica de movimento ou mudança: da possibilidade de ser eterno, *instalada na existência – como esperança – pelo paradoxo do Deus-homem*, passa-se à realização – real-presentificação – dessa possibilidade, mediante a resignação absoluta ao Absoluto. Se, portanto, a liberdade discutida no estágio ético – a liberdade da vontade – consistia na escolha de si, agora, no religioso, tem-se uma liberdade de ser, que consiste na escolha de um Outro para si – ou seja, a escolha de uma condição ou possibilidade que transcende o próprio Eu presente e que, desse modo, está adiante dele – e não o antecede enquanto possibilidade primordial e ideal, como no ético –, fazendo devir

um Eu que transcende a si mesmo, porquanto expressa e está imerso no próprio existir do Deus-homem.

Retomemos aqui, por um instante, a explicação dada pelo pseudônimo Anti-Clímacus para esse processo:

Como declarado antes, quanto maior a concepção de Deus, mais eu há; isso também é verdadeiro aqui: quanto maior a concepção de Cristo, mais eu há¹⁷³. Qualitativamente um eu é o que é o seu critério. Que Cristo seja o critério é a expressão, atestada por Deus, para uma vertiginosa realidade que o eu possui, porquanto apenas em Cristo é verdade que Deus é a meta e o critério do homem (*SUD* 113-114).

Trata-se, então, de uma liberdade que faz da existência, que faz do tempo, o palco necessário no qual o indivíduo se lança ao eterno à sua frente – ou em relação a ele se perde; um palco no qual o indivíduo alcança ou perde a felicidade eterna e que, por isso mesmo, é absolutamente definitivo para seu destino eterno, conquanto seja histórico, temporal, finito. Com isso, chegamos ao fim de uma trajetória, fim que, contudo, é apenas o ponto de escolha de si mesmo, ponto em que se ganha ou se perde a si para uma existência plena, ou vazia, de sentido ou, pelo menos, daquele sentido que o pensador dinamarquês tomou como possível e necessário, e em torno do qual organizou todo seu projeto pedagógico-socrático!

¹⁷³ “... *the greater the conception of Christ, the more self*”, isto é, quanto mais clara e evidente é a concepção que se tem de Cristo, mais intensamente o Eu se desenvolve. Aqui se esclarece – ao menos em parte – aquele mistério anteriormente enunciado e mediante o qual a divindade, sendo absolutamente distinta do humano e, por isso, exterior a ele, não se apresenta ou se dá a ele desse modo. É nesta vertiginosa realidade do Eu recriado à imagem de Deus – produto da resignação de si ao divino – que se evidenciará a atuação do mestre divino.

6 CONCLUSÃO

O resultado mais específico a que chegamos, ao término desta investigação, é que a noção de liberdade em Kierkegaard é paradoxal. Liberdade consistiria em poder dar-se a uma existência coerente e, ao mesmo tempo, a necessidade de dar-se a essa existência. O conceito de liberdade tem, no amplo escopo da obra kierkegaardiana, um sentido de determinação interior, que se apresenta ao indivíduo na existência como uma necessidade, em face do risco de uma realidade existencial que, em si, não é mais do que um conjunto indeterminado de possibilidades..

Essa existência indistinta é, para Kierkegaard, objetivamente a mesma para todos os indivíduos, isto é, um vazio à frente, uma abertura para realização de possibilidades e a consciência dessa abertura é o primeiro e mais básico estado da consciência humana, sem o que não se adentra ao que é humano, permanecendo na animalidade, na pura necessidade. Nesse primeiro estado a existência humana é ainda indistinção. O exercício da liberdade, na interioridade de ser humano, é que definirá os diferentes estádios existenciais. Liberdade para Kierkegaard é, então, o exercício de auto-determinação da interioridade, para superar a determinação externa a si, isto é, a determinação que sobrevém de uma existência entregue a necessidades de ordem objetiva, a animalidade inscrita no corpo. O homem é livre, portanto, quando está presente no mundo como consciência, isto é, como interioridade que determina a si na sua própria interioridade. Por isso ele sempre é livre – ou seja, precisa devir em liberdade – ou não é humano.

Em cada estádio existencial essa determinação da interioridade ocorre em condições específicas e desdobra-se em conseqüências importantes para a própria presença do indivíduo no mundo. Desse modo, no estádio estético a liberdade se equipara – se limita – ao livre arbítrio, uma liberdade da indiferença, mediante a qual o indivíduo – desse modo reduzido a uma interioridade quase-natural, quase nula – usufrui de cada oportunidade de modo indistinto e equivalente. Nesta condição o indivíduo atravessará a existência sem dar a si mesmo qualquer necessidade, isto é, qualquer restrição que lhe sirva como referência constitutiva de uma personalidade coerente, não vindo-a-ser espírito para além de suas pulsões sensuais mais básicas e da vontade que se articula, estrategicamente, para a boa satisfação dessas pulsões. Aqui, então, o *pathos*, a inclinação da alma, resume-se à paixão da possibilidade, isto é, do imediato e ocasional.

No estádio ético a liberdade equivale à autodeterminação da vontade, mediante a qual o indivíduo escolhe a si mesmo no percurso de sua existência. Nesse sentido ela é liberdade verdadeira, uma determinação interior para afirmação de si (REICHMANN, 1971, p. 235). Nesta condição existencial o Eu devém na qualidade de espírito e tendo como referência a si próprio, um Eu-ideal a ser continuamente desvelado no presente pelo mecanismo da liberdade. Aqui também o mundo, como ele se apresenta, vai ser julgado pelo indivíduo à luz desse Eu-ideal que necessariamente precisa devir – ou, antes, o próprio Eu existente vai ser julgado, ao escolher, e transfigurado à semelhança do Eu que deve desdobrar-se na existência. Temos então, no ético, um *pathos* do dever.

Eis então o primeiro *Either/Or* – Ou/Ou – da obra kierkegaardiana. Essas alternativas são explicitamente desenvolvidas pelo pensador dinamarquês e contrapostas de modo paradoxal, isto é, numa dialética que nunca se resolve mas que permanece continuamente afirmando a necessidade de sua superação, e simultaneamente o risco de se passar de um estado – de um estádio – a outro. Esse primeiro *either/or* coloca o homem na fronteira de sua finalidade enquanto humano, pondo à luz o próprio sentido de ser-humano para Kierkegaard, bem expresso na afirmação de que “todo ser humano é uma síntese psíquico-física com uma finalidade espiritual” (SUD 43). Se o humano tem, então, essa finalidade, o *telos* de sua existência não pode ser outro senão devir espírito, cumprir a necessidade de tomar-se como projeto.

Subitamente, contudo, surge um terceiro estádio – que não é terceiro, senão uma segunda alternativa que, quando se evidencia, une as duas anteriores e as põe, conjuntamente, em contraste consigo mesma. Tem-se, então, o segundo *Either/Or* kierkegaardiano, que o estádio religioso instaura por tornar sem sentido todas as possibilidades que não permitam ao indivíduo desdobrar-se na existência tendo como critério o paradoxo do deus-na-existência. O religioso é, assim, a esperança da transformação do Eu em direção à meta absoluta, que é o próprio Deus, mediante o mecanismo da resignação absoluta ao divino, ao Absoluto. Seu *pathos* é, portanto, a paixão do paradoxo, a paixão do Absoluto. Aqui, o sentido da liberdade verdadeira, que já se evidencia no ético, é aprofundado, tratando-se de autodeterminação do ser (inscrita na possibilidade de transformação, propiciada pela entrada do deus na existência e sua conseqüente qualificação como mestre doador

da verdade – cf. *MF*, 2008), ao que Reichmann (1971, p. 235) chamou de determinação interior para aniquilamento de si.

E o próprio religioso – finalidade para o qual a liberdade humana deve caminhar, segundo Kierkegaard – não se instala sem afirmar um paradoxo específico, evidenciado em categorias tão contraditórias, em princípio, com a noção de liberdade, como aquelas da dependência absoluta e do aniquilamento de si. Essas categorias evidenciam a natureza do religioso-paradoxal kierkegaardiano, enquanto relação absoluta com o Absoluto. Se o religioso permanecer como mais um alternativa, entre várias outras, da qual se lança mão quando é conveniente ou útil, ou mesmo como categoria da reflexão (como problema filosófico), então não se alcançou a mudança para o religioso. Tal movimento ou mudança no âmbito do espírito humano tem, para Kierkegaard, o sentido de uma conversão a, e não de progressão para. De fato, isso é verdadeiro não apenas para o religioso-paradoxal, senão também para os demais estádios, que só se instalam mediante distinção do ser que devém; mas no religioso isso é mais evidente, porquanto apenas nele o homem é chamado a – a ele é permitido legitimamente – se relacionar absolutamente, porquanto naquele estádio o outro da relação não é relativo, mas absoluto, o próprio Absoluto.

Se é possível falar, portanto, de uma ontologia do ser como substrato da filosofia kierkegaardiana, então aquela ontologia retoma certamente o antigo problema da essência e da existência desse ser – isto é, do ser humano (uma ontologia que se expressa, portanto, no âmbito de uma antropologia). Dessa forma, o que discrimina e separa a vida humana em relação à vida simplesmente animal – mera presença do corpo na existência – é a liberdade. Porém, o que discrimina as diferentes e possíveis formas – qualidades – de existência humana possíveis é a necessidade enquanto trabalho da interioridade.

Nesses termos, encontramos que no ético a essência do ser humano é necessidade que, na existência, aparece, devém e instala-se como realidade. No estético, nenhuma essência devém; ela permanece indistinta na abertura primordial de possibilidades, não se realizando existencialmente. No religioso, finalmente, a existência passa a ser o *locus* de importância fundamental porquanto a partir dela a essência, em possibilidade, muda, e o que devém na realidade-presentificada – portanto, o que surge na existência – é um novo ser, nova criatura, nova essência em consonância com o divino.

A partir do jogo paradoxal de possibilidades-necessidade, a existência humana é pensada por Kierkegaard como uma trajetória do espírito – não do espírito universal, mas o espírito do homem singular, instalado na realidade concreta da existência presente – em direção a seu próprio aprofundamento, que não é outra coisa senão seu próprio desvelamento coerente e integral na existência. Trata-se, aqui também, de um em si para si, porém não inexorável, nem linear, senão proveniente da liberdade verdadeira, que não é outra possibilidade senão aquela da autodeterminação da vontade (e sua vertente mais radical, a autodeterminação do ser) que o homem, a partir da consciência de si, passa a ter como obrigação, perante o mundo, perante Deus e, principalmente, perante si mesmo.

Para Kierkegaard esse era o sentido último da liberdade e da existência humana, pelo menos de acordo com o cristianismo que seus conterrâneos ousavam tomar como sua religião oficial e do qual o pensador dinamarquês quis fazer-se uma espécie de arauto incômodo, tão ao estilo daquele que ele tomou como seu antecessor pagão: Sócrates.

7 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Kierkegaard:

- KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- KIERKEGAARD, Søren. *Works of love*. New York: Harper Torchbook Edition, 2009.
- KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas* (ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus). 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor – algumas considerações cristãs em forma de discursos*. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. 3. Ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- KIERKEGAARD, Søren. *É preciso duvidar de tudo*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KIERKEGAARD, Søren. Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor. In: KIERKEGAARD, Søren. *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor/Dois pequenos tratados ético-religiosos*. Lisboa: Edições 70, 2002a.
- KIERKEGAARD, Søren. Dois pequenos tratados ético-religiosos. In: KIERKEGAARD, Søren. *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor/Dois pequenos tratados ético-religiosos*. Lisboa: Edições 70, 2002b.
- KIERKEGAARD, Søren. *The point of view*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- KIERKEGAARD, Søren. *Papers and Journals: a selection*. London: Penguin Books, 1996.
- KIERKEGAARD, Søren. *Upbuilding discourses in various spirits*. Princeton: Princeton University Press, 1993a.
- KIERKEGAARD, Søren. *Three discourses on imagined occasions*. Princeton University Press, 1993b.
- KIERKEGAARD, Søren. *Concluding unscientific postscript to philosophical fragments* (v. 1). Princeton: Princeton University Press, 1992.
- KIERKEGAARD, Søren. *Practice in Christianity*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- KIERKEGAARD, Søren. *Eighteen upbuilding discourses*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

KIERKEGAARD, Søren. *Stages on life's way*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

KIERKEGAARD, Søren. *Either/Or* (Part I). Princeton: Princeton University Press, 1987a.

KIERKEGAARD, Søren. *Either/Or* (Part II). Princeton: Princeton University Press, 1987b.

KIERKEGAARD, Søren. *Philosophical fragments*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

KIERKEGAARD, Søren. Fear and trembling. In: KIERKEGAARD, Søren. *Fear and trembling/Repetition*. Princeton: Princeton University Press, 1983a.

KIERKEGAARD, Søren. Repetition. In: KIERKEGAARD, Søren. *Fear and trembling/Repetition*. Princeton: Princeton University Press, 1983b.

KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death*. Princeton: Princeton University Press, 1980a.

KIERKEGAARD, Søren. *The concept of anxiety*. Princeton University Press, 1980b.

KIERKEGAARD, Søren. Diário de um sedutor. In: KIERKEGAARD, Søren. *Diário de um sedutor/Temor e Tremor* (Coleção Os Pensadores, vol. XXXI). São Paulo: Abril, 1974a.

KIERKEGAARD, Søren. Temor e tremor. In: KIERKEGAARD, Søren. *Diário de um sedutor/Temor e Tremor* (Coleção Os Pensadores, vol. XXXI). São Paulo: Abril, 1974b.

KIERKEGAARD, Søren. *The lilies of the field and the birds of the air*. Princeton: Princeton University Press, 1974c.

Obras sobre o pensamento de Kierkegaard:

ADORNO, Theodor. *Kierkegaard*. São Paulo: UNESP, 2010.

ALMEIDA, Jorge Miranda de. Ética e linguagem em Kierkegaard e as influências em Wittgenstein. *Cadernos UFS*, v. 7, p. 27-43, 2010.

ALMEIDA, Jorge Miranda de. *Ética e existência em Kierkegaard e Lévinas*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2009.

DE PAULA, Márcio Gimenez. *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulus, 2009.

- DEUSER, Hermann. Religious dialectics and Christology. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon (Eds.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 376-396, 1998.
- FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- FABRO, Cornelio. La dialettica della libertà e l'assoluto (per un confronto fra Hegel e Kierkegaard). In: CASTELLI, Enrico. *Kierkegaard e Nietzsche*. Milano-Roma: Fratelli Bocca Editori, pp. 55-132, 1953.
- GOUVÊA, Ricardo. *Paixão pelo paradoxo*. São Paulo: Novo Século, 2000.
- GOUVÊA, Ricardo. Kierkegaard lendo Agostinho: introdução a um diálogo filosófico-teológico. *Fides Reformata*, v. 4, n. 2, 1999.
- HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon. Introduction. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon (Eds.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-14, 1998.
- HONG, Howard; HONG, Edna. Historical introduction. In: KIERKEGAARD, Søren. *The sickness unto death*. Princeton University Press, 1980.
- HONG, Howard; HONG, Edna. Historical introduction. In: KIERKEGAARD, Søren. *Eighteen upbuilding discourses*. Princeton: Princeton University Press, p. ix-xxii, 1990.
- HONG, Howard; HONG, Edna. Historical introduction. In: KIERKEGAARD, Søren. *The point of view*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- HUNTINGTON, Patricia. Loneliness and innocence: a Kierkegaardian reflection on the paradox of self realization. *Continental Philosophy Review*, 39, p. 415-433, 2006.
- JACKSON, Timothy. Arminian edification: Kierkegaard on Grace and free will. In: HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon (Eds.). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 235-256, 1998.
- MARTINS, Jasson da Silva; VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. Sobre o conceito de psicologia em Kierkegaard. *Cadernos UFS*, v. 10, p. 91-104, 2010.
- MURPHY, Daniel. Levinas and Kierkegaard on Divine Transcendence and Ethical Life: Response to Donald L. Turner and Ford Turrell's "The Non-Existent God". *Philosophia*, 35, p. 383-385, 2007.
- REICHMANN, Ernani. *Soeren Kierkegaard*. Curitiba: Edições JR, 1971.
- SARTRE, Jean-Paul. El universal singular. In: SARTRE, J.P.; HEIDEGGER, M.; JASPERS, K. ET AL. *Kierkegaard vivo*. Madrid: UNESCO-Alianza Editorial, p. 17-50, 1966.

STEWART, Jon. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

THULSTRUP, Niels. Sören Kierkegaard, historiador de La filosofia de Hegel. In: SARTRE, J.P.; HEIDEGGER, M.; JASPERS, K. ET AL. *Kierkegaard vivo*. Madrid: UNESCO-Alianza Editorial, p. 239-241, 1966.

VALLS, Alvaro Luiz Montenegro. Sobre as críticas ao cristianismo e à cristandade em Nietzsche e em Kierkegaard. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 34, n. 110, p. 387-409, 2007

VALLS, Alvaro Luiz Montenegro. *Entre Sócrates e Cristo – Ensaio sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

Bibliografia complementar:

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos*. São Paulo: Loyola, 2007.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e Freud – eterno retorno e compulsão à repetição*. São Paulo: Loyola, 2005.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru: EDIPRO, 2006.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 2. ed. Brasília: Editora da UnB, 1992.

BRAGE, Rémi. *O tempo em Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.

HEGEL, G.W.F. *Cursos de Estética – v. 1*. São Paulo: Editora da USP, 1999.

HEGEL, G.W.F. Prefácio. In: HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, p. xxiii-xl, 1997.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

OLIVEIRA, Nair de Assis. Introdução. In: SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. 4. ed. São Paulo: Paulus, p. 11-21, 2004.

PLATÃO. *Diálogos* (Vol. V). Bauru: EDIPRO, 2009.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica* (v. 1). São Paulo: Loyola, 2009.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica* (v. 2). São Paulo: Loyola, 1992.