

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

LUCAS PICCININ LAZZARETTI

O ESTATUTO DA LIBERDADE EXISTENCIAL EM SØREN KIERKEGAARD

CURITIBA

2015

LUCAS PICCININ LAZZARETTI

O ESTATUTO DA LIBERDADE EXISTENCIAL EM SØREN KIERKEGAARD

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

Orientador: Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira

CURITIBA

2015

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

L432e Lazzaretti, Lucas Piccinin
2015 O estatuto da liberdade existencial em Sören Kierkegaard / Lucas Piccinin
Lazzaretti ; orientador: Jelson Roberto de Oliveira. – 2015.
293 f. ; 30 cm

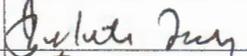
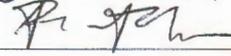
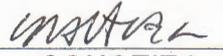
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2015
Bibliografia: f. 281-293

1. Kierkegaard, Sören, 1813-1855. 2. Liberdade – Filosofia. 3. Filosofia
dinamarquesa. I. Oliveira, Jelson Roberto. II. Pontifícia Universidade Católica
do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 198.9

ATA Nº. 132/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos dezenove dias do mês de fevereiro de dois mil e quinze, às catorze horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Lucas Piccinin Lazzaretti** intitulada: “O ESTATUTO DA LIBERDADE EXISTENCIAL EM SØREN KIERKEGAARD”. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Jelson Oliveira, Dr. Bortolo Valle, Dr. Federico Ferraguto e Dr. Walter Romero Menon Junior. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Jelson Oliveira, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato APROVADO em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca CONFERE ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 16 h 00 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Jelson Oliveira			10,0
Prof. Dr. Bortolo Valle			10,0
Prof. Dr. Federico Ferraguto			10,0
Prof. Dr. Walter Romero Menon Junior			10,0
MÉDIA FINAL	10,0	CONCEITO	A

CIENTE


Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

Para Erminia Piccinin, *in memoriam*.

Para Nicolle, pelo amor na existência;
para Bruna e Rozangela, pelo amor na
essência.

AGRADECIMENTOS

Pela acolhida sincera, pela orientação magistral, por ter sido não apenas a excelência acadêmica, mas a expressão de uma gentileza sempre presente, agradeço ao Professor Jelson Roberto de Oliveira, sem o qual esse trabalho não seria possível em nenhum aspecto.

É preciso reconhecer o apoio dado pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a quem faço meu agradecimento pelo nome de Antonia Poletini. De igual maneira, a pesquisa recebeu uma nova força com o período de trabalho realizado na Hong Kierkegaard Library, no St. Olaf College, a quem agradeço nos nomes de Gordon Marino e Cynthia Lund.

Ao amigo Bortolo Valle, a quem a alcunha de doutor é demasiado formal e pouco precisa, dada a maestria de seus exemplos e a sabedoria que transborda aos borbotões na intersecção entre vida e erudição, meu mais sincero agradecimento. Há que haver uma entidade para quem eu agradeceria por sua amizade.

Por ter recepcionado minhas intenções intelectuais sem nenhuma ressalva, por ter sido meu primeiro editor literário e, sobretudo, por atender ao telefone e, com isso, manter minha sanidade atenta com um *bel parlare* punk-barroco, agradeço ao amigo Alcir Pécora, a quem, espero, aceite esse pequeno esforço como um singelo presente.

Em uma demonstração praticamente diária de apoio e determinação, essa dissertação realizou-se em meio ao degladiar-se de nossas existências; ao amigo Rafael Simião Abreu Ferreira, aceno desde minha clausura pretensamente filosófica para o lugar onde se dá nossa amizade; e que esse seja um lugar eterno.

Que essa prosa intrincada tenha feito eco em nossas existências, mas que, mais do que isso, que tenha produzido o lirismo de nosso encontro, ao saudoso e amado *Pibe* Claudio Rubin, esses agradecimentos são como que para justificar-me perante os dias em que as conversas não se fizeram possíveis, ainda que sempre necessárias.

Ao fingir-se deixar recolher, e, sorrateiramente, por ter inserido sangue em veias que já deixavam de conhecerem-se como humanas, agradeço ao amigo Vinícius Lara.

Pela sorte de ter sido enviado ao Sul do Brasil, onde, como meus antepassados, recebeu a acolhida e a conclamação para um trabalho vindouro,

agradeço ao novo amigo, Federico Ferraguto, para quem esse trabalho é enviado com um pedido de desculpas, por não atingir o limite do que poderia ter sido feito.

Desde a memória de ter vindo a Curitiba com uma angústia, e por ter visto esse sentimento converter-se em incentivo, exemplo e admiração, agradeço a um de meus mais diletos professores, André Lazzaretti.

Mais do que por suportarem a convivência, por darem a ela uma razão mais elevada de existência, meu mais profundo agradecimento e amor para minha irmã, Bruna, e minha mãe, Rozangela.

Meu espelho no mundo, minha transcendência concreta, meu afeto e meu amor, essa escrita não teria sido possível sem você: agradeço e cedo esse esforço a você, Nicolle, como um esforço conjunto que fizemos sem saber como nem por qual razão.

*È ridicolo credere
che gli uomini di domani
possano essere uomini,
ridicolo pensare
che la scimmia sperasse
di camminare un giorno
su due zampe*

*È ridicolo
ipotizzare il tempo
e lo è altrettanto
immaginare un tempo
suddiviso in più tempi*

*e più che mai
supporre che qualcosa
esista
fuori dall'esistibile,
il solo che si guarda
dall'esistere.*

Eugenio Montale

RESUMO

O presente trabalho pretende analisar o estatuto da liberdade existencial conforme essa questão se evidencia na obra de Søren Kierkegaard. Parte-se da hipótese de que o estatuto da liberdade kierkegaardiana deve ser compreendido juntamente com a reformulação sobre a dialética e sobre o devir da existência que se encontra no centro do pensamento do filósofo dinamarquês. Para isso, o presente trabalho analisa a filosofia de Kierkegaard por uma diferente perspectiva, tentando encontrar uma abertura interpretativa que permita considerar a produção filosófica por um aspecto diferente da predominância onto-teológica que vem sendo aplicada à interpretação da obra de Kierkegaard. Acredita-se que é através de uma análise da categoria da realidade que a existência pode ser entendida como uma tensão e, por conseguinte, a liberdade existencial pode ser então compreendida como um elemento do devir da existência. Nesse sentido, o fenômeno da existência é visto em toda a sua complexidade e a própria liberdade pode ser analisada em uma perspectiva existencial através do devir manifesto pela tensão.

Palavras-Chave: Liberdade Existencial. Existência. Devir. *Pathos* dialético. Realidade.

ABSTRACT

This work aims to analyze the existential freedom's constitution as this question is showed in Sören Kierkegaard's work. We begin with the hypothesis that the constitution of kierkegaardian existential freedom must be understood together with a reformulation about the dialectic and about the becoming of existence that it's found in the center of the Danish philosopher thought. Thereunto, this work analyze the Kierkegaard's philosophy for a different perspective, trying to find an interpretation opening that allow us to consider the philosophic production for a different aspect from the onto-theological predominance that has been apply to the interpretation of Kierkegaard's work. We believe that is through an analyzes of the actuality category that the existence can be understood as a tension and thereafter the existential freedom can be understood as an element of the becoming of existence. In this sense, the phenomenon of existence is seen in all his complexity and the freedom itself can be analyzed in an existential perspective through the becoming that is showed by the tension of existence.

Keywords: Existential Freedom. Existence. Becoming. Dialectic *Pathos*. Actuality

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Utilizou-se como referência para este trabalho a edição das obras de S. Kierkegaard organizada e editada por Howard V. Hong e Edna H. Hong, estando esta marcada pelo título inglês *Kierkegaard's Writings* [KW], publicada em 26 volumes. Para citações, faz-se uso das seguintes siglas:

KW I: Early Polemical Writings

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

KW III: Either/Or. Part I.

KW IV: Either/Or: Part II.

KW V: Eighteen Upbuilding Discourses.

KW VI: Fear and Trembling / Repetition.

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

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

KW IX: Prefaces: Writing Sampler.

KW X: Three Discourses on Imagined Occasions.

KW XI: Stages on Life's Way.

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

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

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

KW XV: Upbuilding Discourses in Various Spirits.

KW XVI: Works of Love.

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

KW XVIII: Without Authority.

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

KW XX: Practice in Christianity.

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

KW XXII: The Point of View.

KW XXIII: *The Moment* and Late Writings.

KW XXIV: The Book on Adler.

KW XXV: Letters and Documents.

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

Para a consulta dos *Diários* [*Papire*] as citações seguem a organização dinamarquesa, em que o apontamento é dado por uma sequência de dados, como [I C 31], formatados pela mais completa edição de Heiberg-Kuhr-Torsting.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 A ÉPOCA PRESENTE: PRESSUPOSTOS CRÍTICOS	19
2.1 KIERKEGAARD, UM CONTEMPORÂNEO	22
2.2 PONTO DE VISTA ENQUANTO ESCRITOR: A ÉPOCA PRESENTE	33
2.3 IRONIA: A REALIDADE SOB UM MÉTODO CRÍTICO	51
2.4 INTERMEZZO LÍRICO: A REALIDADE EM CONTRAPONTO	66
3 DO INDIVÍDUO AO ENKELT	73
3.1 POR UMA TEORIA DO <i>SELV</i>	77
3.1.1 Aparatos antropológicos	85
3.1.2 Um <i>Selv</i> imerso na realidade	93
3.2 O INDIVÍDUO EM DEVIR	100
3.2.1 O imediatamente estético	104
3.2.2 O reflexivamente ético	117
3.2.3 A teleologia da singularização: o interesse pela eterna felicidade	133
3.3 A <i>REALIZAÇÃO DO ENKELT</i>	143
4 O FENÔMENO DA EXISTÊNCIA	147
4.1 O DEVIR DO INDIVÍDUO	150
4.1.1 O <i>pathos</i> melancólico	153
4.1.2 O <i>pathos</i> angustiado	162
4.1.3 O <i>pathos</i> desesperado	171
4.2 DIALÉTICA E DEVIR: O SALTO DO INDIVÍDUO CONCRETO	181
4.2.1 Devir: uma ontologia indireta	188
4.2.2 Realidade, possibilidade e necessidade	194
4.2.3 Salto, Instante, Diferença e Repetição	205
5 O ESTATUDO DA LIBERDADE	220
5.1 BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A LIBERDADE NO PENSAMENTO PRÉ-KIERKEGAARDIANO	222
5.1.1 A recepção kierkegaardiana das várias concepções de liberdade presentes na filosofia clássica alemã	239
5.2 FORMAS DE LIBERDADE	245
5.2.1 A liberdade negativa	247

5.2.2 A liberdade positiva	252
5.3 O <i>PATHOS</i> DIALÉTICO DA LIBERDADE: MODOS DE EXISTÊNCIA	258
5.4 O ESTATUTO DA LIBERDADE EXISTENCIAL	270
CONSIDERAÇÕES FINAIS	277
REFERÊNCIAS.....	281

1. INTRODUÇÃO

*Altazor ¿por qué perdiste tu primera serenidad?
¿Qué ángel malo se paró en la puerta de tu sonrisa
Con la espada en la mano?
¿Quién sembró la angustia en las llanuras de tus ojos
como el adorno de un dios?
¿Por qué un día de repente sentiste el terror de ser?
Y esa voz que te gritó vives y no te ves vivir*
Vicente Huidobro, *Altazor*.

Como dar voz, novamente, à questão existencial, sem que isso force uma remissão a um discurso já previamente ditado por valores culturais de um desfalecimento filosófico que parece ter encontrado seu estertor com as barricadas dos anos 60 e 70 do século XX, com a psicanálise de tudo, com o panfletarismo, seja ele ateu ou não? De que modo o fenômeno da existência pode suscitar outra vez um reapropriar-se de um problema que, parece, vem sendo anunciado diversas vezes nos silêncios das palavras? Conjuntamente, por que pôr em questão a liberdade em meio a essa empreitada, e por que supor haver algo a ser dito sobre uma relação entre liberdade e existência?

A existência se diz novamente pelo vazio da linguagem que tenta enunciá-la, como Gottfried Benn sentencia em um poema, “uma palavra (...) e novamente o escuro, monstruoso, no espaço vazio entre o mundo e eu”¹. Mais, a existência solicita seu próprio desvelamento e com esta solicitação já está implicitamente dado o problema da liberdade, uma vez que não se trata de uma determinação ou um ato imperativo, mas é, antes, um convite. O pensamento de Sören Kierkegaard, por sua vez, se apresenta como parte intrínseca desse convite, quer seja por uma genealogia do pensamento filosófico sobre a questão existencial, quer seja pelo local de destaque que o filósofo dinamarquês assumiu ao impulsionar tantos pensadores posteriores, como Martin Heidegger, Karl Jaspers, Miguel de Unamuno e Emmanuel Levinas. É por uma breve aproximação como esta “linha existencial” que se faz possível perceber que há uma forte conexão entre a questão da existência e a

¹ Tradução livre do poema *Ein Wort*, do qual se extrai o trecho: “Ein Wort –, ein Glanz, ein Flug, ein Feuer,/ ein Flammenwurf, ein Sternensich –,/ und wieder Dunkel, ungeheuer,/ im leeren Raum um Welt und Ich”. Para a versão completa, cf. BENN, Gottfried. **Gedichte in der Fassung der Erstdrucke**. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1982.

liberdade. E, se tal conexão existe, é com Kierkegaard que ela recebe uns dos tratamentos mais sensíveis e instigantes da filosofia contemporânea.

Retrilhar as pegadas do fenômeno da existência, mas com vistas a encontrar um esfumado rastro do estatuto da liberdade própria dessa existência, ou seja, da liberdade existencial, este é o intento da presente pesquisa. Fazê-lo, no entanto, orientado por uma abertura de interpretação que visa retirar a obra de Kierkegaard de uma perspectiva onto-teológica, ou seja, deslocar o filósofo dinamarquês de sua cômoda posição de pensador pós-hegeliano, cristão, luterano e subjetivista para um campo diverso, em que as categorias filosóficas encontradas, em que o pensamento mesmo do autor de Copenhague possa vir a criar uma nova potência, permitir aberturas possíveis. E, em se tratando de um ato interpretativo deliberadamente orientado, nada mais apropriado do que fixar as bases de tal possibilidade de deliberação, ou seja, nada melhor do que averiguar o estatuto da liberdade existencial. Em termos de motivação, esse prelúdio serve como linha de autojustificação.

* * *

Em termos acadêmicos, a pesquisa sobre a obra de Kierkegaard e sobre a questão existencial sempre circundou o tema da liberdade, quer seja um ponto de destaque no pensamento do filósofo dinamarquês, quer seja parte estrutural de toda a consideração existencial. Para todo indivíduo que põe a si mesmo em questão e que assume sua própria existência como algo digno de reflexão, a liberdade não parece ser um epifenômeno, mas mostra-se como um problema legítimo. Na obra kierkegaardiana, a liberdade está para a existência assim como a linguagem está para o engano e para a ilusão, de modo que o fenômeno da existência deve ser elucidado em todos seus desvios e falsos esclarecimentos para que a liberdade venha a surgir como uma possível resposta à questão: se o indivíduo é livre, isto se dá de que modo?

Abordagens e aproximações correntes da obra de Kierkegaard seguem dois caminhos, sobretudo quando o tema analisado é a liberdade: a) a obra é enjaulada em uma delimitação cristã, em que a liberdade é abordada apenas pelo viés ditado pela problemática própria do cristianismo; b) o filósofo é associado a certa corrente da filosofia moderna que tem não apenas certa

tendência à perspectiva interior do indivíduo, mas que muitas vezes recai em um forte solipsismo. Desde o início, há que se pontuar que, sim, Kierkegaard era um autor preocupado com questões cristãs, imerso em uma realidade cristã luterana e escrevendo em um franco embate com a cristandade de sua época, bem como há no autor pseudonímico a presença de elementos caros à questão da interioridade, sobretudo quando se considera a interioridade como uma opção frente à pura exterioridade. Contudo, enganos devem ser evitados. Parece um disparate considerar que a determinação particular de Kierkegaard – como um autor cristão – deva determinar toda a interpretação de sua obra, bem como parece ser um absurdo limitar o pensamento do filósofo a uma simples “opção pela via da interioridade”. Esta pesquisa partiu de pontos diversos com vistas a alcançar novas terras. A disposição pessoal do autor é respeitada, mas sua obra recebe um tratamento que visa evitar o aspecto onto-teológico. De igual maneira, a interioridade não foi analisada como uma categoria preponderante ou como o único ponto de vista, mas foi situada em meio ao problema da existência tal como este é apresentado pelo autor, de modo que a própria questão da interioridade já não mais se evidencia como uma mera oposição à exterioridade, mas antes como uma tensão constante e contínua com a exterioridade na constituição do indivíduo. Seguindo as indicações de Kierkegaard, a pesquisa tinha em vista o Indivíduo Concreto no âmago de sua existência, ou seja, na contradição intrínseca a convocação para que tal indivíduo se singularize frente à condição em que se encontra lançado. Assim, por força da própria abertura dada pelo autor, há que se considerar que a análise de sua obra não é dada sob um viés de um isolamento. Ainda que de maneira retórica, esse distanciamento e isolamento parece ser uma disposição própria de um autor como Jean-Jacques Rousseau, que afirma estar “sozinho sobre a terra, sem outro irmão, próximo, amigo ou companhia que a mim mesmo” (ROUSSEAU, 2011, p. 7). Kierkegaard, contrariamente, vê a problemática da existência manifesta justamente pela pesarosa inserção de uma constante relação com o que lhe é dado, com seu próprio tempo, com sua própria historicidade, com seu próprio espaço, isto é, com sua própria realidade. É a categoria da realidade que orienta, em grande parte, os

caminhos tomados por esta pesquisa, de modo que se buscou analisar o estatuto da liberdade assumindo ser Kierkegaard um autor *contemporâneo*², nunca um *extemporâneo*, ou seja, assumiu-se considerar o filósofo dinamarquês não apenas como um pensador inserido em seu tempo e em confronto e contradição com seu tempo, mas como um autor que conclama das análises feitas de sua obra uma mesma disposição, de presentificação da realidade-dada como forma de realização em uma realidade-realizada.

* * *

Em termos estruturais, a pesquisa foi ditada pela necessidade de um capítulo que marcasse essa abertura na forma de interpretação. Assim, inicialmente, fez-se um esforço por considerar a obra e o autor em seu elemento de contemporaneidade, pontuando os traços não apenas biográficos, mas propriamente existenciais de Kierkegaard, com a intenção de demonstrar que a *época presente* não foi para o autor um mero capricho, mas um traço que guiou parte de seu pensamento, de onde o filósofo pode retirar suas considerações não apenas sobre o Indivíduo, este tomado de maneira pontual, mas sobre a relação desse Indivíduo com sua existência e, portanto, com as condições dessa mesma existência. É neste primeiro momento da pesquisa que a realidade é apresentada em sua magnitude e importância para com a existência, bem como é nesse primeiro momento que as contradições inerentes à existência são evidenciadas como parte da relação do Indivíduo com a ambiguidade da realidade. Assim, visando analisar o fenômeno da existência e, por essa via, alcançar o estatuto da liberdade existencial, solicita-se que seja apresentado um método de seja capaz de pôr a contradição em suspensão, ainda que momentaneamente – e teoricamente – para que a análise possa continuar. É por essa razão que este capítulo encerra com uma breve consideração sobre o método irônico.

² Em uma breve anotação sobre a obra de Kierkegaard, Peter Sloterdijk rapidamente faz notar esse caráter contemporâneo do pensamento do filósofo dinamarquês, destacando a importância dessa nuance: “Kierkegaards Existenzreflexion deckt für sich und seine Zeitgenossen die Notwendigkeit tieferer Datierungen auf: Wenn die Subjektivität die Wahrheit – und die Unwahrheit – ist, dann gilt es, sich in einem destruktiven Sinn nach Plato und in einem absurden Sinn nach und doch gleichzeitig mit Christus zu datieren”. Nesse sentido, cf. SLOTERDIJK, Peter. **Philosophische Temperamente: Von Platon bis Foucault**. München: Diederichs, 2009

Abre-se o terceiro capítulo com uma análise sobre os termos de manifestação da existência do Indivíduo concreto, ou seja, como se dão os modos de existência do Indivíduo. Segue-se a tese kierkegaardiana da contemplação antropológica, em que o autor dá as bases para seu pensamento sobre os modos de existência, bem como fornece os aparatos de análise desses modos. A intenção desse capítulo não é tanto de sustentar um caminho único e absoluto dos já conhecidos “estágios” da existência, mas pretende-se, ao contrário, esboçar uma apresentação dos modos de existência tentando demonstrar as diversas maneiras com que a existência se dá em sua contradição e, portanto, dando ensejo à consideração sobre a liberdade dentro dessas manifestações. Contudo, ainda que este capítulo torne possível apresentar certos modos de existência, isso se dá de forma muito pontual e sem movimento, isso porque, para que se faça a análise de tais modos de existência, é preciso, metodologicamente, considerá-los nessa perspectiva didaticamente engessada.

É com a intenção de dar a mobilidade à existência que o quarto capítulo busca apresentar os elementos motivadores e estruturais do que foi denominado o fenômeno da existência. Se os modos de existência são apresentados de forma estanque, uma análise do *pathos*, tal como Kierkegaard o apresenta, permite uma reconsideração sobre a motivação psicológica-ontológica. Conjuntamente, na segunda metade do quarto capítulo, tentou-se apresentar a importante reestruturação que fez Kierkegaard com a dialética, onde importantes categorias como *decisão*, *salto*, *diferença* e *repetição* recebem seus sentidos filosóficos e, de igual maneira, onde a questão da existência e da liberdade existencial é intensificada pela análise das categorias da *realidade*, da *possibilidade* e da *necessidade*.

Por fim, o último capítulo é dedicado à análise do estatuto da liberdade, em um ponto que, espera-se, tenha sido feita uma reapresentação da obra kierkegaardiana levando em conta o devir da existência e o embate com a tensão da realidade. Neste ponto, como forma de situar a abordagem de faz o filósofo dinamarquês sobre a questão da liberdade, faz-se uma rápida apresentação do tratamento que recebe a liberdade, enquanto temática filosófica, no idealismo alemão, corrente influente, positiva e negativamente, para o pensamento de Kierkegaard. Posteriormente, verticaliza-se em direção

ao estatuto da liberdade, buscando determinar uma possível resposta para a pergunta sobre como se dá, se é que há, a liberdade existencial do indivíduo. Como na contínua reticência que T. S. Eliot expressa em seu poema, *The Love Song of J. Alfred Prufrock*, com os signos rítmicos de uma ponderação, “devo ousar? e, devo ousar?”, a presente pesquisa não selou um ponto final; quando muito incitou veredas. Em se tratando de liberdade existencial, não pode haver mais que abertura, caminhos e travessias, pois, ainda que possam prosaicamente ser acadêmicos, os termos são existencialmente poéticos e, assim sendo, o princípio é um nada, ou, melhor, “nonada”, isso de que “o diabo não há” e, se algo existe, “existe é homem humano” (ROSA, 2001, p. 624).

2. A ÉPOCA PRESENTE: PRESSUPOSTOS CRÍTICOS

A leitura esmigalhada da obra de Sören Kierkegaard deu abertura a uma série de interpretações que, mais do que direcionar uma tendência ou uma chave hermenêutica, acabaram criando versões do filósofo que, muitas vezes, apresentavam-se destoantes entre si e por vezes contraditórias. Um certo Sören Kierkegaard teólogo³ encontra suas bases de fundamentação em livros como *Conceito de angústia*, *Temor e Tremor*, *Doença para a morte* e *Prática do Cristianismo*, de tal maneira que um cristianismo tanto protestante⁴ quanto católico⁵ encontra guarida nestas leituras. Diferentemente, a crítica kierkegaardiana à instituição religiosa sedimentada na Dinamarca de seu tempo, ou seja, a Igreja Luterana dinamarquesa, mobilizou a criação de um Sören Kierkegaard incendiário, o incitador e reformista que, com escritos como *O Instante*, permitiu uma crítica ao cristianismo por muitos associada àquela desenvolvida por uma certa esquerda hegeliana. Do mesmo modo poderia ser cotejado o Sören Kierkegaard psicólogo⁶, presente em obras como *Estágios no caminho da vida* ou *Repetição*, formador de uma leitura tendente a apresentar Kierkegaard como criador de personagens e tipos psicológicos, ou ainda um

³ A leitura de Lev Shestov, por exemplo, segue essa senda; Cf. *Kierkegaard et la philosophie existentielle: Vox clamantis in deserto*, 1936. Também é essa a leitura que transparece do trabalho de Theodor Haecker, muito influente na interpretação alemã que se fez da obra de Kierkegaard; Cf. *Sören Kierkegaard um die Philosophie der Innerlichkeit*, 1913. Na via anglo-saxã a obra de Walter Lowrie, com destaque para uma biografia escrita por Lowrie; Cf. *A Short Life of Kierkegaard*.

⁴ O trabalho de Karl Barth foi de suma importância para a formação da leitura e recepção germânica – como também norte-americana –, sobretudo em seu trabalho sobre a Epístola aos Romanos. Cf. *Der Römerbrief, Vol I-II*, 1919-1921.

⁵ A leitura de Miguel de Unamuno, por exemplo, traz Kierkegaard para uma proximidade com o catolicismo, ainda que não distorça Kierkegaard a ponto de transformá-lo em um católico; Cf. *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, 1913; *La agonía del cristianismo*, 1925. Mais incisiva é a posição do padre católico Cornelio Fabro, com leituras pouco adstritas ao texto kierkegaardiano; Cf. *L'assoluto nell'esistenzialismo*, 1953; *Tra Kierkegaard e Marx: per una definizione dell'esistenza*, 1952.

⁶ Os comentários do crítico literário – também uma espécie de comentador cultural europeu - conterrâneo de Kierkegaard, Georg Brandes, tiveram grande impacto na produção da imagem de Kierkegaard como um acurado psicólogo. Cf. *Sören Kierkegaard: Ein literarisches Charakterbild*, 1879; *Det moderne Gjennembruds Maend*, 1883. É preciso lembrar, de igual modo, a citação que Martin Heidegger faz de Kierkegaard em uma nota de rodapé no §40 de *Ser e tempo*, caracterizando Kierkegaard por sua exposição “psicológica”: “Am weitesten ist S. Kierkegaard vorgedrungen in der Analyse des Angstphänomens und zwar wiederum im theologischen Zusammenhang einer “psychologischen” Exposition des Problems der Erbsünde. Vgl. Der Begriff der Angst, 1844”; Cf. *Sein und Zeit*, 1927.

Sören Kierkegaard esteta⁷, uma espécie de romântico dinamarquês que se apresentaria em textos como a primeira parte de *Ou isso...ou aquilo*. Kierkegaard enquanto filósofo, no entanto, não parecia encontrar lugar em meio a tantas existências fragmentárias, restando, quando muito, o *Post-scriptum conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*, porque até mesmo o texto *Migalhas Filosóficas* não era claramente identificado pelo caráter filosófico.

As interpretações feitas por migalhas deixavam duas marcas importantes, uma talvez mais evidente que a outra. A primeira, e mais evidente, diz respeito à criação de uma variedade de existências que quiçá não estivesse em ressonância com a própria existência kierkegaardiana. A segunda, e que talvez tenha passado despercebida por muitos, acontecia no tocante a uma negligência. Fosse Kierkegaard tomado como um teólogo, um crítico da religião institucionalizada, um esteta ou um filósofo, alguns textos escapavam desses estigmas criados pelos leitores. Textos como a dissertação sobre a ironia encontraram seu devido lugar com interpretações mais recentes, com destaque para o trabalho de Henri-Bernard Vergote. Outros textos, como o *Prefácios*, as análises críticas *Duas Épocas*, *A crise e uma crise na vida de uma atriz* e *O livro sobre Adler*, bem como o metanarrativo *O ponto de vista*, não encontravam lugar na leitura e interpretação, sendo, inclusive, desprezados como produção literária ou meros caprichos do autor. O prejuízo, no entanto, se manifestou sobretudo sob o aspecto filosófico. Kierkegaard enquanto teólogo era mais bem aceito que Kierkegaard enquanto filósofo, em parte pela maior facilidade de sustentar uma leitura teológica com base neste fator fragmentário.

A tentativa de apresentar Kierkegaard por seu aspecto filosófico trouxe consigo uma nova abertura. O uso de categorias filosóficas por parte do autor

⁷ Certa perspectiva francesa teve como atenção a questão da estética kierkegaardiana, sobretudo no que diz respeito ao impacto que a obra *Enten-eller* teve na França devido a sua publicação fragmentada. Por ter havido publicações predominantes da primeira parte de *Enten-eller*, Kierkegaard ficou conhecido principalmente pelo *Diário do Sedutor*. Há que se mencionar também a influência que Kierkegaard exerceu sobre escritores – como Karen Blixen e Henrik Ibsen – que produziram obras literárias impulsionados pelo pensamento existencial; Cf. *A festa de Babette*, de Karen Blixen; *Peer Gynt*, 1867, de Henrik Ibsen. Também a produção ensaística francesa ajudou a formar a imagem de um Kierkegaard estetizado, mais dado ao lado melancólico, com um ar de *malheur*, vide Pierre Mesnard; Cf. *Le vrai visage de Kierkegaard*; e de Jean Wahl; Cf. *Études kierkegaardiennes*, 1938. Para uma crítica à recepção francesa da obra de Kierkegaard; Cf. POLITIS, Héléne. **Kierkegaard em France au XX siècle: archéologie d'une réception**. Paris: Éditions Kimé, 2005.

dinamarquês não poderia deixar de ser um diálogo vivo com a tradição, o que aproximou Kierkegaard de autores como Friedrich Hegel – não apenas pela oposição crítica, mas pelo próprio debate em torno do método filosófico dialético –, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Heinrich Jacobi, Gotthold Ephraim Lessing, Aristóteles, Platão, dentre outros. A senda filosófica, por sua vez, colocou Kierkegaard mais próximo de sua época, a tal ponto que aqueles escritos que antes pareciam perdidos e soltos, adentraram no terreno filosófico como parte de uma herança crítica. A posição filosófica kierkegaardiana seguia os ditames impostos pelo autor à existência: haveria de ser considerada a filosofia sob seu aspecto concreto, não como mera especulação ou abstração. A preocupação para com o concreto manifestou-se pela categoria da realidade, de tal modo que Kierkegaard interessa-se pela maneira que sua própria época apresenta determinados conceitos e, mais do que isso, de que maneira a realidade presente em sua época viabiliza ou não as questões existenciais⁸.

Os textos que antes eram negligenciados – como *Duas Épocas, A crise e uma crise na vida de uma atriz* e *O livro sobre Adler* – agora são parte da chave de leitura para compreender a posição filosófica kierkegaardiana para além dos clichês fragmentários formados em torno de sua obra. Mais do que simplesmente um crítico da instituição religiosa dinamarquesa, Kierkegaard empreende uma análise valorativa de seu tempo, tendo sua existência como semiótica, encontrando, em meio a sua análise crítica, pressupostos filosóficos que compõem seu pensamento e auxiliam em questões centrais como, por

⁸ É preciso mencionar o nome de alguns comentadores e trabalhos que acabaram produzindo uma revisão na forma de se abordar o pensamento de Søren Kierkegaard. Um esforço reconhecível se encontra nos trabalhos reunidos pela coleção *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, editada por Jon Stewart. Os muitos artigos publicados e, mais do que isso, as temáticas suscitadas pelos editores dá outro forma à pesquisa sobre Kierkegaard. Trabalhos de fontes foram de suma importância, cf. HANNAY, Alastair. **Kierkegaard: A Biography**. Cambridge University Press, 2001.; STEWART, Jon (org.). **Kierkegaard and His Contemporaries: The Culture of Golden Age Denmark**. Berlin: Walter de Gruyter, 2003.; KIRMMSE, Bruce H. **Kierkegaard in Golden-age Denmark**. Indiana: Indiana University Press, 1990. Alguns trabalhos abordaram temas específicos e permitiram novas perspectivas na pesquisa, sobretudo na relação existente entre Kierkegaard e a filosofia alemã, cf. THULSTRUP, Niels. **Søren Kierkegaard: Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift udgivet med Indledning og Kommentar**. Copenhagen: Gyldendal, 1962.; WESTPHAL, Merold. **Becoming a self: a reading of Kierkegaard's Concluding unscientific postscript**. Indiana: Purdue University Press, 1996.; TAYLOR, Mark C. **Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard**. New York: Fordham University Press, 2000.; STEWART, Jon. **Idealism and Existentialism: Hegel and Nineteenth – and Twentieth – Century European Philosophy**. London: Continuum, 2010.; BASSO, Ingrid. **Kierkegaard Uditore di Schelling: Trace della filosofia schellinghiana nell'opera di Søren Kierkegaard**. Milano: Mimesis, 2007.

exemplo, a compreensão sobre a categoria filosófica do *Enkelt*, sobre a dialética e, por certo sobre o estatuto da liberdade na decisão existencial. Delinear os elementos que estruturam esse pressuposto crítico é, portanto, pontuar a extensão filosófica da obra de Kierkegaard em um primeiro momento.

2.1 KIERKEGAARD, UM CONTEMPORÂNEO

Em um poema chamado “*Glaede over Danmark*”, o poeta dinamarquês Poul Martin Möller usa como uma espécie de refrão a frase: “*Danmark er et lidet, fattigt Land!*”⁹, valendo-se de um recurso irônico magistral. Aquilo que supostamente era usado contra a Dinamarca, chamada de pequeno e pobre país, foi o substrato lírico encontrado por Möller para tecer o contentamento para com sua própria terra. Poul Martin Möller foi um famoso poeta dinamarquês que, juntamente com Adam Gottlob Oehlenschläger e Johan Ludvig Heiberg, marcou o desenvolvimento lírico dinamarquês entre o final do século XVIII e XIX. Além disso, Möller foi amigo e uma espécie de mentor de um jovem pensador dinamarquês, Sören Aabye Kierkegaard. O poema supracitado abre uma questão importante: o que era a Dinamarca nos tempos de Kierkegaard? Isso quer dizer: quem eram os pensadores dinamarqueses, qual o modo da situação social, de onde partiam as influências que chegavam à Dinamarca e de que modo Kierkegaard pôde formar-se enquanto filósofo?

De certo modo o próprio poema de Möller já fornece uma primeira indicação. A Dinamarca era vista como um pequeno país que, em meio às grandes ufânicas do século XVIII e XIX, pouco parecia exercer enquanto terra política. Ao lado das grandes pretensões cosmopolitas de alguns países europeus – França, Inglaterra, Prússia – a Dinamarca era, de fato, um país muito pequeno, com apenas uma cidade que poderia ser cotada como verdadeiramente urbana: Copenhagen. O regime político era pautado pela monarquia, a Igreja Oficial era a Luterana dinamarquesa e a formação universitária sequer tinha a formação em filosofia, mas apenas a formação em teologia. O ímpeto intelectual era majoritariamente importado da Alemanha, havendo também alguma influência da França, sobretudo em aspectos

⁹ Em tradução literal: “A Dinamarca é um país pequeno e pobre!”

políticos. Os poucos intelectuais da época estavam relacionados de tal maneira que não seria possível afirmar peremptoriamente que Copenhagen era uma capital intelectualizada, porém que havia certos círculos de intelectuais¹⁰.

Sören Kierkegaard não era o filho de um intelectual, sequer seria possível afirmar que seu pai, Michael Petersen Kierkegaard, fosse um poeta, catedrático ou filósofo. Embora letrado, o pai de Sören Kierkegaard parecia ter uma formação moldada quase que exclusivamente pela leitura bíblica. Em um pedido formal de exame universitário, Kierkegaard apresenta-se pelos termos: “Nasci em 5 de maio de 1813. Meu pai era o falecido Michael Petersen Kierkegaard, um ex-comerciante, cuja memória venero” (KW XXV, p. 9). Nestes termos Kierkegaard postula uma atitude que marcará toda sua produção bibliográfica: sabia-se filho de um homem considerado simples, de origens populares, ao invés de um catedrático, bem como se sabia com certo distanciamento perante os catedráticos e intelectuais. Com destaque à posição pretensamente ausente de nobreza, a monarquia dinamarquesa não sustentava grandes laços nobiliárquicos, de modo que a burguesia ascendente tinha já um grande valor na capital dinamarquesa. O pai de Kierkegaard, vindo da distante gélida Jutlândia, fez-se um rico comerciante a ponto de deixar para o último filho, Sören, uma herança considerável e a possibilidade de desenvolver-se em seus estudos. A relação de Kierkegaard com o pai é muitas vezes cotada como central para a compreensão de sua autoria bibliográfica, no entanto, para além dessa relação filial-paternal, é preciso pontuar o fator social que intermediava a relação da família Kierkegaard com o seu meio social. Michael Petersen Kierkegaard era um comerciante ascendente e, portanto, um burguês. Como ele, e também em função de uma certa ética protestante voltada para o trabalho, muitos burgueses ascendiam a melhores condições. Da mesma maneira que uma primeira geração – de Michael P. Kierkegaard – trabalhava pela ascensão econômico-social, uma segunda e terceira gerações

¹⁰ Nesse sentido é possível fazer uma série de referências. Por exemplo, o poeta e dramaturgo Johan Ludvig Heiberg, um dos nomes a quem Kierkegaard se opõe com mais veemência, era filho de Peter Andreas Heiberg, filólogo dinamarquês exilado na França por suas ideias revolucionárias, e de Thomasine Christine Gyllembourg-Ehrensvärd, escritora de uma série de romances, alguns resenhados por Kierkegaard. Alguns intelectuais frequentavam a casa de Johan Ludvig Heiberg, dentre eles o escritor Hans Christian Andersen, os poetas Adam Gottlob Oehlenschläger e Poul Martin Möller, bem como o próprio Kierkegaard.

se viam em condições de estabelecer uma melhor posição educacional, ou seja, a geração de Sören Kierkegaard pôde dedicar-se aos estudos.

O impacto do aburguesamento sofrido na Dinamarca se apresentou já na juventude de Kierkegaard. O crescimento burguês, ainda que em um país luterano, trazia consigo uma incômoda relação para com o poder estabelecido. Os valores burgueses que se formavam passavam a colidir com a monarquia presente na Dinamarca de tal modo que ideais revolucionários se formaram de maneira bastante pontual, com uma série de acontecimentos políticos na década de 1830 e 1840, alcançando a culminância com a Revolução de Março de 1848 e, posteriormente, a Constituição dinamarquesa de 1849 (KIRMMSE, 1990). O processo revolucionário foi, conjuntamente, o processo de crescimento dos valores e das perspectivas burguesas que tomavam conta do cenário de Copenhague e, por conseguinte, da vida intelectual dinamarquesa. Jornais ganharam evidência e força, as publicações foram viabilizadas e certas tendências marcaram sua presença em meio à aburguesada capital dinamarquesa. Essas modificações trouxeram consigo uma nova conjectura, novos aspectos serviam às novas intenções e ideias eram importadas principalmente da Alemanha.

Kierkegaard, em sua formação, ficava preso entre a tendência de aburguesamento, da qual ele próprio fazia parte, uma vez que seu pai era um comerciante e, portanto, um burguês, e uma tendência crítica que foi se desenvolvendo conforme se aprimoravam as categorias e os conceitos pertinentes à existência. Pensar em termos de contradição, em se tratando da obra de Kierkegaard, não é exatamente um disparate, de modo que uma anotação de 1954 em seu Diário faz luz à posição que paulatinamente Kierkegaard foi tomando no que diz respeito a sua época:

(...) apenas a existência [*Existeren*] humana, que se relaciona com o conceito primitivamente tomando posse dele pelo exame, pela modificação, pela produção de um novo, apenas este existir [*Existeren*] interessa à existência [*Tilvaerelse*]. Qualquer outra existência [*Existeren*] humana é meramente uma existência-modelada [*Exemplar-Existents*], um vasculhar no mundo finito, que desaparece sem deixar rastro e nunca interessou à existência [*Tilvaerelse*]. E isto é verdade tanto para uma existência [*Existieren*] filisteia-burguesa como, por exemplo, para uma guerra europeia se não for posto em relação aos conceitos, no caso em que a existência autêntica é ainda válida unicamente para o indivíduo através de quem isso ocorre. (XI.2 A 63)

A diferença entre os termos *Existeren* e *Tilvaerelse*, ambos traduzidos por “existência”, é a própria denotação do desenvolvimento de Kierkegaard em relação ao conceito de existência e, por conseguinte, no aprimoramento de sua posição perante a sua sociedade. Tal posição não era de extemporaneidade, tampouco Kierkegaard fazia um elogio saudosista aos tempos passados – a posição kierkegaardiana era de contemporaneidade, justamente enquanto contemporâneo ao problema que julgava estar presente no distanciamento entre a forma de existência que ele, Kierkegaard, considerava autêntica, e a forma de existência que observava entre seus contemporâneos. Suas preocupações foram marcadamente pontuadas pela crescente atenção dada à subjetividade. Ademais, as preocupações existenciais voltadas à subjetividade tinham como confronto a existência de uma realidade [*Virkeligheden*]¹¹, que por sua vez remetiam à concretude da vida e, nesse sentido, à concretude da vida na Dinamarca de seu tempo.

A ânsia de Kierkegaard em pensar a existência se manifesta inicialmente como um projeto de desenvolver uma “autêntica contemplação antropológica” [III A 3]¹², como é por ele afirmado em seu Diário. O tema, “contemplação antropológica”, era em verdade uma “tentativa de considerar o homem em vários níveis de desenvolvimento mental-espiritual e a partir de várias perspectivas” (MALANTSCHUK, 1971, p. 14), tentando com isso dar consistência à consideração, feita um ano antes, na qual afirmou que “a individualidade é o verdadeiro período no desenvolvimento da criação” [II A

¹¹ Em uma entrada de seu Diário Kierkegaard pontua a difícil questão em torno da categoria de “realidade”: “Realidade [*Virkeligheden*] não pode ser conceituada. Johannes Climacus já demonstrou isto corretamente e muito simplesmente. Conceituar é dissolver a realidade em possibilidade – mas então é impossível conceituá-la, porque conceituar é transformá-la em possibilidade e, portanto, não prendê-la como realidade.” [X.2 A 439]. A questão entre realidade em possibilidade é parte da dialética kierkegaardiana e é apresentada mais pormenorizadamente no ponto 4.2.2.

¹² A passagem é exposta por Kierkegaard sob os seguintes termos: “No todo, é preciso dizer que a filosofia moderna, mesmo em suas mais grandiosas formas, ainda assim é realmente apenas uma introdução a fazer possível o filosofar. Hegel inegavelmente a completa [a introdução] – mas apenas o desenvolvimento que teve seus inícios com Kant e foi dirigido ao conhecimento. Em Hegel encontra-se uma forma mais profunda, como o resultado que a filosofia anterior assumiu irrefletidamente como um início – que no todo há uma realidade [*Realitaet*] no pensamento. Mas toda linha de pensamento que procedeu desde esta suposição (...) estava entrando em uma genuína contemplação antropológica, que ainda não foi empreendida”. [III A 3; 5 de julho de 1840]

474]¹³. Começa-se a delinear, então, a contemporaneidade de Kierkegaard, uma vez que as condições existentes na Dinamarca pareciam confrontar-se com as formulações expostas pelo pensamento do então jovem filósofo. Inicialmente a intenção de Kierkegaard de empreender uma “contemplação antropológica” era, por sua vez, a intenção de delinear com clareza aquilo que se dizia ser a existência do ser humano e, nesse sentido, era delinear primeiramente o conhecimento de si mesmo, como se vê inserido muito cedo em seu Diário: “é preciso primeiramente aprender a conhecer-se a si mesmo antes de conhecer qualquer outra coisa (γνοθι σεαυτον)” [I A 75]¹⁴. A pretensão de auto-conhecimento é antevista por Kierkegaard como um árduo caminho a ser trilhado, não apenas pelas dificuldades inerentes à essa trilha da interioridade, mas pelo fato de que Kierkegaard já considera, muito cedo, a dificuldade de empreender uma clara divisão entre interioridade e exterioridade. Em novembro de 1835, alguns meses após considerar como sua tarefa aquela de auto-conhecimento, Kierkegaard pondera sobre a força da influência externa:

Frequentemente nos enganamos como sendo muitíssimo nossa uma ideia e observação que, no momento, ou salta vivamente para fora de um tempo quando a lemos ou permanece na consciência de toda uma época – sim, até agora enquanto escrevo esta observação – isto, também, talvez, é fruto da experiência da época. [I A 109]

O impulso pelo desenvolvimento da interioridade encontra sua primeira determinação pontuada pela exterioridade. A tese pela qual Kierkegaard ficará

¹³ “Individualidade é o verdadeiro período no desenvolvimento da criação. Como todos sabem, um período é escrito quando o sentido está completo, que pode tanto ser expresso (olhando para trás) dizendo que o sentido está ali. Assim, até que a individualidade esteja dado o sentido está completo ou há sentido na criação, e desta forma vemos a possibilidade de reduzir toda a filosofia a uma simples proposição. O divino e o humano são dois pontos (:) que terminam no período, o que é notável também a este respeito é que (:) não é um tão grande indicador de divisão quando (.), mas menor.” [II A 474; 10 de julho de 1839]. O trecho no qual Kierkegaard faz alusão ao (:) como divino e humano é uma clara referência à tese da natureza humana como síntese, que será tratada no ponto 3.1.

¹⁴ Essa passagem é muito importante para a compreensão sobre a tomada de posição de Kierkegaard quanto sua tarefa perante sua época. A entrada em seu diário inicia da seguinte forma: “O que eu realmente preciso é ter claro sobre o que eu devo fazer, não o que devo saber, exceto enquanto o conhecimento precisa preceder cada ato. O que importa é encontrar o meu propósito, ver o que é que Deus realmente deseja que eu deva fazer; o crucial é encontrar uma verdade que seja verdade para mim, encontrar uma ideia pela qual eu esteja disposto a viver e morrer.” [I A 75; 1 de agosto de 1835] A passagem, muito mais longa, se alonga com considerações sobre o local do conhecimento no que era então uma recente percepção de Kierkegaard sobre a existência tomada em um sentido filosófico.

conhecido, expelida pela tinta de Johannes Climacus, em que se diz que “a subjetividade é a verdade” (PS; KW XII), encontra como sua primeira negação – ou mais precisamente sua antítese – no fato de que o caminho para a interioridade e, portanto, para a subjetividade, está marcado por um confronto permanente e sempre vivo com a exterioridade, sendo que a exterioridade, neste caso, é justamente a existência de uma relação social, a inserção em uma certa época, com determinados padrões, valores e condições, de modo que encontrar a verdade, e dessa forma a subjetividade/interioridade, é permanecer fazendo o questionamento sobre se o que se considera interioridade é, também, talvez, fruto da experiência da época.

Na busca pela delimitação da diferença entre uma simples existência trivialmente tomada, ou seja, aquilo que existe meramente enquanto fato do haver no mundo [*Existeren*], para com uma existência autêntica [*Tilvaerelse*], própria do ser humano, como pontua Kierkegaard, o filósofo dinamarquês precisa, então, confrontar não apenas seus próprios traços psicológicos, mas encontrar nas outras pessoas também os traços psicológicos que compõem essa existência. De certa forma, o mergulho para a interioridade é precedido por uma sequência de saltos dados nos pequenos afluentes fornecidos pelos homens a seu redor. Para cumprir com a pretensão de conhecer-se a si mesmo, e isso ficou claro para Kierkegaard desde o início de seu empenho em desenvolver uma “contemplação antropológica”, é preciso também conhecer ao outro. A alteridade enquanto questão kierkegaardiana tem uma série de aberturas que possibilitam diversos estudos¹⁵, no entanto, a intenção neste ponto é determinar uma alteridade específica, ou seja, aquela encontrada em meio ao processo de consideração existencial e que remete à necessidade de

¹⁵ Kierkegaard, em meio a sua crítica à filosofia hegeliana, depara-se com o conceito de identidade, sobretudo em função do conceito de *mediação*, apresentando grande resistência a esses conceitos. Por sua vez, a alteridade é vista por Kierkegaard não como um ponto pernicioso, mas por vezes como a salvaguarda frente a tentativa de mediação em prol da identidade, como apresentava Hegel em sua filosofia. Por essa razão, o conceito de alteridade está presente na obra de Kierkegaard ainda que de modo difuso, sendo por vezes encontrado como parte do argumento da formação existencial frente a Deus, como se encontra no *Migalhas Filosóficas*, por vezes encontrado no argumento cristão do amor, como na *Obras do Amor*, por vezes presente em meio ao argumento da comunicação indireta, como no *Post-scriptum Conclusivo Não-Científico às Migalhas Filosóficas*. Dois trabalhos podem ser mencionados como exemplares para essa abordagem, cf. THULSTRUP, Niels. **Kierkegaard's Relation to Hegel**. Princeton: Princeton University Press, 1980.; STEWART, Jon. **Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

ponderar sobre as influências externas. Tais influências externas podem se apresentar tanto pelos traços psicológicos apreendidos pela análise e observação dos homens próximos, como por um quadro mais amplo, sendo que tal amplitude é dada por uma análise social.

O esforço kierkegaardiano por desenvolver uma análise psicológica, buscando encontrar, em verdade, traços psicológicos que definam certos perfis e, com isso, formar tipos psicológicos – que bem serviriam ao seu projeto de “contemplação antropológica” – já é bastante conhecido e comentado (MALANTSCHUK, 1971, p. 25-36)¹⁶. O que, entretanto, restaria para comentar em meio ao embate formador da interioridade contra a exterioridade é justamente a constante necessidade que Kierkegaard encontrou em se posicionar como um contemporâneo, esboçando, para além de suas análises delineadoras de tipos psicológicos, também uma análise de sua época. A explicação para essa necessidade de análise de seu tempo, e de situar-se como contemporâneo, advém por três razões centrais: a) ao tentar formular as categorias e fenômenos da existência autêntica – que Kierkegaard associa desde o início à existência religiosa cristã - precisa ter bem claro o que é “tornar-se cristão”, e portanto precisa conhecer os valores vinculados a esse “tornar-se”, de modo que, para uma sociedade na qual o cristianismo era institucionalizado, se faria imprescindível aí uma análise social; b) a grandessíssima influência da figura socrática lega à Kierkegaard um posicionamento inicialmente negativo, por certo vinculado ao ponto do “tornar-se cristão”, mas que trazia consigo os trejeitos de um bom estudante universitário que nega o conhecimento – a sofística – existente em seu tempo, afirmando, tal como Sócrates, que aqueles que dizem *saber*, em verdade não o sabem; c) há uma perspectiva muito importante sobre o conceito de tempo na filosofia kierkegaardiana, de tal modo que a existência se faz possível pela intensa relação contraditória entre temporal e atemporal, ou seja, entre o presente e o eterno, sendo que o presente tem grande importância para a

¹⁶ Alguns autores seguem os posicionamentos de Malantschuk sobre a questão da “contemplação antropológica”. Há alguns que podem ser mencionados: cf. VERGOTE, Henri-Bernard. **Sens et répétition**: Essai sur l'ironie kierkegaardienne. CERF/ORANTE, 1982.; FERGUSON, Harvie. **Melancholy and the Critique of Modernity**: Søren Kierkegaard's religious psychology. New York: Routledge, 1995.

abertura existencial frente ao eterno e, nesse sentido, nada mais presente do que a “época presente”.

O ponto “b” permite um retorno ao que foi antes comentado sobre a situação intelectual na Dinamarca no tempo de Kierkegaard, sobretudo pensando na influência alemã e na participação de alguns intelectuais em particular, como o caso de Poul Martin Möller. Kierkegaard claramente teve influência de Möller, o poeta que gostava de Platão e Aristóteles. Muito possivelmente essa influência de Möller fez Kierkegaard ter certa afeição pela figura de Sócrates, bem como por toda filosofia antiga, ainda que o Sócrates kierkegaardiano encontre guarida também nas considerações de Johann Georg Hamann¹⁷. Outro aspecto da formação intelectual de Kierkegaard no que diz respeito à Möller, mas neste caso também à Frederik Christian Sibbern – professor de Kierkegaard e orientador da tese sobre a ironia –, é a crítica à filosofia hegeliana, traço pelo qual Kierkegaard fica conhecido. Como afirma Alvaro Luiz Montenegro Valls, “a universidade de Copenhague na década de 30 do século XIX não era de maneira alguma hegeliana”, bem como “não havia na época nenhum professor de Filosofia ou Teologia propriamente hegeliano atuando naquela Universidade”, quando muito havia J. L. Heiberg, que se dizia hegeliano, mas que nunca foi professor da Universidade, ou ainda o bispo H. L. Martensen, que “não se considerava um hegeliano, apenas afirmava ser preciso conhecer Hegel para assim poder ‘ir adiante’ (*at gaa videre*)” (VALLS, 2012, p. 34). E, no entanto, Möller e Sibbern eram críticos do hegelianismo, porém mais no sentido de um desgosto perante Hegel do que propriamente uma crítica sistemática¹⁸. Kierkegaard demonstrava grande apreço por Möller, mas tal apreço não se resumiu a uma repetição dos gostos do poeta, por certo. A questão que surge é, então, qual seria a base dessa crítica ao hegelianismo, uma vez que Kierkegaard é reconhecidamente um crítico ácido e, no entanto, Möller e Sibbern – os mestres de Kierkegaard – não eram tão ácidos e, em verdade, a Dinamarca não tinha propriamente um núcleo hegeliano ao qual dirigir críticas tão corrosivas.

¹⁷ A influência de Hamann será melhor apresentada no ponto 1.3.

¹⁸ É pertinente a precisa explanação de Alvaro Valls sobre a relação existente entre Kierkegaard e Möller em meio à questão do gosto pela filosofia antiga e da crítica à filosofia hegeliana: “Poderíamos agora enfim compor uma espécie de refrão popular nos seguintes termos: ‘Kierkegaard gostava de Möller, o qual gostava dos gregos (em especial de Sócrates), mas não gostava de Hegel’”. (VALLS, 2012, p. 35).

É com base neste aparente epifenômeno que se evidencia Kierkegaard enquanto um contemporâneo crítico. A crítica a Hegel não é necessariamente uma crítica à figura de Hegel ou à filosofia hegeliana propriamente dita, mas antes a uma situação e uma condição que encontram local próximo à filosofia hegeliana, como se Kierkegaard encontrasse na crítica a Hegel a abertura para uma crítica a sua época. Não tanto a filosofia hegeliana, mas antes uma pretensão de filosofia especulativa, não tanto a questão epistemológica, mas antes a epistemologia como base para toda consideração filosófica, não tanto a figura do *Herr Professor*, mas antes o fenômeno do *sofista*, a quem Kierkegaard reconhece na intelectualidade de sua época. Além disso, uma constante consideração kierkegaardiana parece ter em mente o fato de que, para se fazer uma análise sobre a existência, seria preciso ater-se ao ambiente no qual o indivíduo desenvolveria sua interioridade e, neste sentido, a burguesia seria o anti-ambiente, uma espécie de terra árida onde o florescer da interioridade estaria fadado às exceções, aos casos raros. Em uma entrada em seu Diário, de 1948, Kierkegaard afirma que se não estivesse convencido de estar “sob uma obrigação religiosa infinita”, estaria “inclinado a ir embora para algum lugar solitário” para então “sentar-se e rir e rir”, pois a residência de uma mentalidade burguesa prostituída” era sua “amada Copenhague” (IX A 471). Kierkegaard tem várias entradas em seus Diários em que usa os termos “mentalidade burguesa”¹⁹ e “burguesia filisteia”²⁰. Para Kierkegaard, a análise de seu tempo é parte da problemática da subjetividade – sobretudo se considerada a subjetividade como verdade – porque uma certa condição social poderia viabilizar ou inviabilizar o caminho da subjetividade. Uma relação entre necessidade e contingência se apresenta em meio à burguesia, como também se manifesta uma série de considerações que Kierkegaard fará na diferenciação entre indivíduo tomado simplesmente e o *Enkelt*, o Indivíduo Singular. Em uma entrada em seu Diário, datada de 1836, ou seja, ainda no período de formação, antes mesmo de sua dissertação sobre a ironia, Kierkegaard pontua o que considerava ser não apenas a mentalidade burguesa, mas quais as situações que essa mentalidade implicava:

¹⁹ Poderiam ser citados os exemplos: [I A 301], [II A 130], [X3 A 463]

²⁰ Poderiam ser citados os exemplos: [XI A 432], [X3 A 187] [VIII.1 A 145]

A mentalidade burguesa ou filisteia é essencialmente a inabilidade de elevar-se acima da realidade de tempo e espaço e, como tal, poder então devotar-se aos mais exaltados objetos – por exemplo, oração em certos momentos e com certas palavras²¹ [I A 290].

Por certo que os embates com Heiberg, com Martensen e outros adidos do que seria supostamente um pensamento hegeliano não está necessariamente vinculado à análise que Kierkegaard dedica à burguesia. Isso porque, majoritariamente, a visão que Kierkegaard tem da burguesia é bastante severa, uma vez que, para o filósofo, os burgueses atêm-se a uma “moralidade suprema” para eles “muito mais importante que inteligência”, de modo que “eles nunca sentiram entusiasmo pelo grandioso, pelo talentoso, ainda que em suas formas extraordinárias” [II A 127]. Heiberg, Martensen, e até mesmo os filósofos alemães não são propriamente tacanhos. A análise social, dessa forma, atinge dois níveis: aquela direcionada à sociedade como um todo, com críticas à igreja institucionalizada e estatizada, à burguesia e suas características filisteias, parvas e esteticamente frívolas; e aquela direcionada aos filósofos, teólogos e intelectuais. Kierkegaard, no entanto, não as diferencia em meio a seu trabalho enquanto escritor. Em verdade, a obra kierkegaardiana desenvolve um constante embate entre a tentativa de desenvolver certas categorias filosóficas e uma permanente crítica e análise de seu tempo. Justamente por essa ausência de separação, muitas vezes algumas figuras aparecem desfocadas, por vezes sob um esboço nebuloso, tal qual ocorre com Hegel.

É evidente que enquanto método de análise social, se fosse tomada como qualquer forma de pretensão científica, Kierkegaard pareceria cometer uma série de tautologias e contradições. O pensador dinamarquês procede com a espécie de um método de espelhamento, primeiro vendo suas questões

²¹ O trecho termina com um elogio à Hoffmann: “... Isto é o quê Hoffmann sempre soube como enfatizar tão esplendidamente” [I A 290]. Pouca atenção foi dada para a leitura que Kierkegaard fez de autores como Hoffmann, mas também Heinrich Heine e outros. Em verdade, Hoffmann muitas vezes expressa, para Kierkegaard, parte de uma análise à burguesia, como um autor que compreendeu, ainda que muitas vezes de forma irônica, o substrato que compõe a mentalidade burguesa, como nos exemplos [II A 136]; [I A 184]; [I A 244]; [I A 280]; [II A 98]; [II A 118]; [IV A 17]. É também notório o uso da palavra “filisteu” por parte de Kierkegaard, expressão muito utilizada por Hoffmann, sobretudo em seu *Lebens-Ansichten des Katers Murr nebst fragmentarischer Biographie des Kapellmeisters Johannes Kreisler in zufälligen Makulaturblättern*. De igual modo, o trato irônico e sarcástico com a filosofia Kierkegaard poderia ter pego de Heine, como no uso que o poeta alemão faz em *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*.

e suas próprias imagens, para então voltar o espelho para fora, querendo ver, no espelho, se as imagens refletidas correspondem à sua. Por certo que é um método questionável. Enquanto a preocupação vital de Kierkegaard é para com sua existência, como ele mesmo deixou claro em seu diário [I A 75], não há qualquer garantia que todos os seus contemporâneos manifestam a mesma pretensão. Kierkegaard só pode proceder com a análise de seus contemporâneos quando munido da categoria da “verdade”²², categoria essa que causa mais problemas que propriamente soluções.

Trata-se então, por ora, não tanto da tentativa de demarcar todos os conteúdos e as extensões das análises sociais feitas por Kierkegaard, mas, antes, de apontar os substratos sociais pelos quais Kierkegaard escalou em direção as suas próprias categorias filosóficas. Nesse sentido, a questão é pontuar como Kierkegaard desenvolveu categorias existenciais, dentre elas a questão de liberdade da decisão existencial, tendo em vista não apenas conjecturas meramente teóricas ou da história da filosofia, mas buscando, em verdade, um constante confronto com sua própria época, ou seja, como Kierkegaard realiza sua filosofia da existência em contraponto à realidade [*Virkeligheden*] de seu tempo. De certa maneira, é admitir o fato de que Kierkegaard é um contemporâneo de seu próprio tempo, ou seja, que tinha uma efetiva e concreta preocupação em erigir seu pensamento com base no chão em que tocava, não apenas em folhas de tomos antigos. Ainda que o cristianismo seja uma temática presente ao longo da obra de Kierkegaard, não se pode pensar nesta temática descolada da questão conflituosa que se apresentava para o próprio Kierkegaard, ou seja, tomava-se o cristianismo como tese, como questão estatal, como educação burocrática, como modo burguês, mas não como vivência e como prática. Para uma época que se encontrava em falsa-verdade, Kierkegaard repetiria várias vezes “aqui vou novamente com minha tese – Cristianismo não é uma doutrina, mas uma comunicação existencial [*Existents-Meddelelse*]” [X.2 A 606]. Hegel, por exemplo, é seguidamente criticado não propriamente pelos conteúdos e

²² A frase “subjetividade é a verdade” é tão impressionante quanto pode ser perigosa. Afirmar que o Cristianismo é uma “verdade” seria, quando muito, uma posição dogmática, e dessa dogmática não poderia advir a própria subjetividade. A existência é a real preocupação de um homem não na medida em que o cristianismo assim o determina por sua “verdade”, mas a própria existência assim o determina, como se pretenderá demonstrar.

categorias de sua filosofia – das quais Kierkegaard inclusive faz uso – mas por ser a figura mais eminentemente pontual de uma forma de pensamento, ou seja, a forma de pensamento que relega o cristianismo, mas também à subjetividade, a interioridade e, neste sentido, toda existência, ao campo da especulação científica, racional e objetiva que não diferiria muito da mentalidade burguesa e filisteia à qual Kierkegaard se contrapôs. Hegel é um filósofo que não considera a existência, ao menos não a concretude da existência²³. Juntamente com Hegel, toda uma série de pensadores, ao menos como entendia Kierkegaard, estava apartada das considerações sobre a existência e esse distanciamento se dava, em partes, em função de sua época, ou seja, uma época que tendia a aceitar bem os intentos objetivos, científicos e burgueses e, em contrapartida, negava os caminhos e a importância da subjetividade e da interioridade. A questão era, para Kierkegaard, encontrar um modo de retornar à comunicação existencial [*Existents-Meddelelse*] de modo a permitir uma abertura para a subjetividade e, por conseguinte, para a existência autêntica, mas também como forma de partir desde uma análise e crítica à sua época, pois era justamente essa a época – e com isso é preciso pensar na Dinamarca do início do século XIX – que negligenciava a existência e exaltava a especulação científica e objetiva. A comunicação escolhida foi a indireta, como muitos trabalhos pontuam com clareza. No entanto, o que não se deve esquecer é a máxima que Kierkegaard toma para si: *Nulla dies sine linea* [II A 208], máxima essa que expressa uma só razão: Kierkegaard fez-se escritor.

2.2 PONTO DE VISTA ENQUANTO ESCRITOR: A ÉPOCA PRESENTE

Tendo razoável conhecimento sobre o solo que o permitia saltar, Kierkegaard molda seu pensamento em um franco diálogo com seu tempo, com a produção intelectual contemporânea – filosófica, poética, literária, política –, mas, sobretudo, posicionando-se de modo a incitar sua interioridade

²³ Em seu Diário Kierkegaard deixa mais clara sua posição não tanto contra a filosofia de Hegel, mas contra a figura representativa que é o filósofo alemão Friedrich Hegel: “Tomemos Hegel. Como aconteceu de ele tornar-se o grande filósofo – autor de dezessete volumes. Bem, ele provavelmente tinha uma boa cabeça em seus ombros, era muito industrioso, e então tornou-se B.A [bacharel em artes], M.A [mestre em artes], e depois professor – e agora ele começa a trabalhar. Agora, o que chamamos de vida está nisto – sempre esta trivialidade no fundo: este é o modo que ele ganha a vida. E então ele provavelmente ganhou dinheiro com seus livros – aqui o temos novamente.” [IX A 483; 1848]

em detrimento da exterioridade. A resolução que Kierkegaard decide para sua vida, ou seja, de formular a questão da existência dentro de uma extensa análise das condições inerente à própria existência – seja por vias da “contemplação antropológica”, seja pelo questionamento acerca da autenticidade de uma decisão existencial –, é uma resolução que tem grande parte de sua via de realização na escrita ou, melhor dizendo, na posição de Kierkegaard enquanto escritor. A máxima, tomada em um caráter pessoal, – *nulla dies sine linea* – não é apenas uma escolha de cunho literário ou uma pretensão poética ou mesmo de romancista; pelo contrário, a escolha de Kierkegaard por pautar sua vida pela escrita é a forma encontrada para guiar-se em prol da busca pela interioridade em contraposição, mas, sobretudo, em confronto direto e constante com a exterioridade. Desde o início, Kierkegaard reconhece no exercício da escrita a mesma dificuldade presente no âmbito da existência, dificuldade essa que se demonstrou pelo trecho presente no *Diários*, e anteriormente mencionado [I A 109], que se resume na incerteza pela afirmação da interioridade em detrimento da exterioridade. Essa mesma desconfiança se apresenta em relação à tarefa do escritor:

Um começo é sempre uma resolução, mas uma resolução é realmente eterna (pois caso o contrário, é apenas sem sentido e algo que sob o escrutínio posterior aparecerá como ceticismo). Por exemplo, eu decido estudar lógica. Coloco toda minha vida nisso. Caso contrário isso não é bom e estou estudando apenas para o próximo exame. Ao mesmo tempo a dúvida advém, se esta pode ser a definição da vida e se é justificável usar uma vida toda para isto. Se não tenho esta reflexão ou algo similar, então não começo pela virtude de uma resolução, mas pela virtude de uma capacidade ou talento (da tolice de uma moda, etc., de modo a fazer parte [desta moda]) e conseqüentemente inicia-se espontaneamente, o que não explica nada. Por que a ciência moderna e a academia foi tão traiçoeira e manteve-se silente sobre como o indivíduo deve lidar com isto? Ninguém pode entendê-los, porque eles não sabem como eles fazem isto por eles mesmos. Assim, até mesmo escritos significantes frequentemente escondem uma inverdade, porque o escritor não entendeu a si mesmo, mas entendeu, é claro, uma certa área de aprendizado – a última é muito mais fácil que a primeira. [V A 72]

Ainda que Kierkegaard não fale explicitamente sobre a questão da existência no trecho supracitado, é certo que a posição do escritor, tal qual Kierkegaard a vê, ocorre em conformidade para com as questões existenciais. Uma resolução é, nesse sentido, uma decisão, uma carga valorativa que é escolhida em detrimento de outras cargas valorativas. A única diferença, e

talvez a diferença crucial, é que a carga valorativa é medida pela questão existencial, de modo que a temática trabalhada por um escritor deve sempre responder às perguntas que Kierkegaard havia colocado para ele mesmo, ou seja, que era preciso encontrar o seu propósito, algo que, em suas palavras, era “encontrar uma verdade que seja verdade para mim, encontrar uma ideia pela qual eu esteja disposto a viver e morrer” [I A 75], o que poderia ser traduzido por: encontrar uma verdade que seja o propósito de sua escrita, encontrar uma ideia pela qual estivesse disposto a escrever.

Em um texto de 1848, publicado postumamente sob responsabilidade de seu irmão, Peter Christian Kierkegaard, o caçula Sören busca justificar o que entende como o seu “Ponto de Vista para Minha Obra enquanto um Escritor”. Deve ficar claro, contudo, que Kierkegaard promove uma justificativa, não uma defesa²⁴. Uma justificativa exatamente porque pretende apresentar o que julgou ter sido sua resolução, um escrito que o explicasse e o posicionasse enquanto escritor, um escrito que servisse de guia para o restante da obra e, necessariamente, que posicionasse o leitor. Em suma, um escrito que fizesse Kierkegaard contemporâneo de sua obra e, nesse sentido, que o posicionasse como contemporâneo de seu tempo. Há dois elementos que podem sustentar esse fator: a) O escrito “*O ponto de vista de minha obra enquanto um escritor*” foi motivado, principalmente, em função da publicação da 2ª edição de sua obra pseudonímica, *Enten-Eller*, obra essa que, embora tivesse uma segunda parte com textos considerados “éticos”, foi recepcionada principalmente pelos textos iniciais de caráter estético; b) o próprio Kierkegaard admite que o fator de contemporaneidade por meio de sua escrita, isso em 1848, é uma posição que ele assumiu ao longo de seu exercício de autoria, pontuando sobre sua autoria que “isto é como eu *agora* entendo o todo” [KW XXII, p. 12]; c) Kierkegaard escreve algumas obras filosófico-literárias que são, em verdade,

²⁴ Buscando similaridade com Sócrates, Kierkegaard afirma não ser capaz de uma defesa em prol de sua autoria enquanto escritor, justificativa essa que condiz, em verdade, com o todo de sua posição, “sem autoridade” e produzindo uma “maiêutica”, ainda que uma maiêutica diversa daquela de Sócrates: “O que escrevo é para orientação e testemunho – não é uma defesa ou uma apologética. Se em nada mais, neste ponto verdadeiramente acredito que tenho algo em comum com Sócrates. Tal como o daemon de Sócrates, quando Sócrates foi acusado e estava presente a ser sentenciado pela “multidão”, ele que sentia ser um dom divino, proibiu-o de *defender-se* – em verdade, que indecência e auto-contradição seria! – então também há em mim e na natureza dialética de minha relação, algo que torna isso impossível para mim e impossível em si mesmo em conduzir uma “defesa” de minha autoria”. [KW XXII, p. 24].

análises de fenômenos e situações de seu tempo, dentre as quais a obra de 1838, “*Para os papéis de alguém ainda vivendo*”, uma resenha literária da obra “*Apenas um violinista*”, de Hans Christian Andersen²⁵; “*Prefácios*”, de 1844, que se trata de apontamentos críticos a questões das quais Kierkegaard era contemporâneo; “*Dois Épocas: uma resenha literária*”, de 1846, sendo uma resenha sobre o livro “*Dois Épocas*” de Christine Gyllembourg-Ehrensvärd; “*A Crise e uma Crise na Vida de uma Atriz*”, de 1848, uma análise crítica sobre a atuação cênica de Johanne Luise Heiberg; como também “*O livro sobre Adler*”, publicado postumamente, mas escrito inicialmente em 1846; contando, é claro, a polêmica contra o jornal Corsário e as publicações de “*O Instante*”, em 1855.

O primeiro elemento tem sua argumentação fornecida pelo próprio Kierkegaard, uma vez que o escrito sobre sua posição enquanto escritor seria uma forma de sedimentar uma resposta à acusação de que teria sido ele inicialmente um escritor esteta – algo como um romântico – e que posteriormente teria se voltado para as questões existenciais e religiosas. A resposta kierkegaardiana é o que justifica a leitura que vem sendo sustentada acerca da análise e crítica social que apresenta Kierkegaard como um contemporâneo. Caso houvesse realmente essa alteração em sua conduta intelectual, Kierkegaard teria maior dificuldade para sustentar críticas severas como aquelas empreendidas no final de sua vida contra a Igreja dinamarquesa, contra a “multidão” e, por certo, contra a burguesia. Em verdade, a crítica kierkegaardiana se faz possível pela manutenção de uma mesma orientação, ou seja, em prol da interioridade; posição essa que permitiu a Kierkegaard empreender sua autoria sob os moldes da perspectiva de que a “subjetividade é a verdade”. Isso se manifesta na argumentação que “a autoria, considerada em sua totalidade, é religiosa do início ao fim” [KW XXII, p. 6]. Por certo que não é preciso assumir a tese kierkegaardiana de que toda sua obra é intencionalmente religiosa. O que deve ser reconhecido, entretanto, é a posição de que todos os traços – estéticos, éticos e religiosos – são pautados por um mesmo direcionamento e, antes de qualquer intenção religiosa, esse

²⁵ Hans Christian Andersen e Kierkegaard mantinha uma relação de cordialidade. Apesar da resenha crítica feita por Kierkegaard, em 1838, ao romance de Andersen, em 1849, no tempo da publicação da segunda edição do livro *Enten-eller*, Kierkegaard enviou uma cópia à Andersen, tendo recebido uma carta de agradecimento na qual Andersen escrevia: “Você me deu verdadeiro prazer ao mandar-me o seu *Enten-eller*. Fiquei, como você bem pode entender, bastante surpreso (...) Muito obrigado, muito obrigado!” [KW XXV, p. 289].

direcionamento é a escolha pela interioridade em detrimento da exterioridade, do subjetivo em detrimento do objetivo, do Indivíduo Singular em detrimento da massificação. É Kierkegaard quem afirma que não é tão simples a sustentação de que todos os seus escritos são intencional e exclusivamente religiosos, já que “o religioso está presente desde o início”, contudo, “o estético é ainda presente no último momento” [KW XXII, p. 30]. O que, no entanto, parece ser o traço marcadamente contemporâneo na produção autoral de Kierkegaard é a compreensão que aquilo que era para ser tomado como parte de uma “grande obra” conduzida para tornar os leitores “atentos”²⁶ sobre questões tais como a interioridade e a subjetividade, foi por vezes tomado como mero gracejo, como parte de movimentos literários – romantismo – ou como simples entretenimento. É isso que motiva Kierkegaard a escrever uma obra sobre seu ponto de vista enquanto escritor, ou seja, para resolver o que teria sido a má-compreensão sobre a obra “*Enten-eller*”, já em sua segunda edição. A elucidação é lírica: “com minha mão esquerda entreguei *Enten-eller* ao mundo, com minha mão direita os *Dois Discursos Edificantes*; mas todos ou quase todos tomaram a mão esquerda com suas mãos direitas” [KW XXII, p. 36]. A mão direita kierkegaardiana evidencia sua pretensão de contemporaneidade, ou seja, de estar em seu tempo e escrever desde seu tempo-lugar para seus leitores dinamarqueses. Não há aqui nenhuma intenção kierkegaardiana de esconder o traço socrático próprio de sua produção literária.

O segundo elemento possui uma sutileza muito grande. Ao escrever, em 1848, o que seria “*O ponto de vista de minha obra enquanto um escritor*”, Kierkegaard parecia ter claro o fato de que o seu posicionamento não o havia acompanhado desde o início, o que dá maior consistência ao seu caráter existencial, por sinal. A ponderação é relutante e, no entanto, esclarecedora:

²⁶ É importante pontuar esse elemento que, parece, passa despercebido em meio a leitura da obra kierkegaardiana. Se é o caso de se assumir que a intenção do autor é inteiramente religiosa, que seus escritos são absolutamente religiosos, da primeira até a última letra, ainda assim não se pode sustentar qual intenção de conversão por parte de Kierkegaard, mas antes a sóbria resolução de tornar seus leitores e, portanto, seus contemporâneos atentos para algumas questões. Este “tornar atento” poderia ser comparado ao “tornar-se cristão” ou ao “tornar-se um Indivíduo Singular”, tantas vezes pontuados pelo autor. Em verdade, o parágrafo 4º do escrito “*O ponto de vista de minha obra enquanto um escritor*” tem o seguinte título: “Ainda que uma pessoa recuse-se a ir a um lugar ao qual alguém está esforçando-se por levá-lo, ainda há uma coisa que pode ser feita por ele: compeli-lo a tornar-se atento” [KW XXII, p. 50].

Isto é como eu *agora* entendo o todo. No início eu não podia ver o que foi realmente meu próprio desenvolvimento. Esse dificilmente é o lugar para uma consideração extensa. Aqui é apenas uma questão de ser hábil, brevemente, para agrupar em simplicidade o que está solto nos vários livros ou o quão soltos são os muitos livros, e esta breve comunicação é mais imediatamente incitada pelo fato que o primeiro livro na autoria agora é editado pela segunda vez, a nova edição de *Enten-eller*, que inicialmente eu estava relutante em ter publicado. [KW XXII, p. 12]

De início, Kierkegaard realmente não parecia compreender quais eram suas intenções, como ele mesmo afirmou em seu questionamento existencial no qual buscava a motivação de sua vida. Ainda que se faça uma sustentação que o ano de 1838 seria o ponto crucial na transformação de Kierkegaard enquanto um escritor e um pensador religioso, essas indicações não são suficientemente sólidas e não passam de conjecturas²⁷. Parece ser evidente, no entanto, até por exposição do trecho supramencionado, o fato de que Kierkegaard não sabia quais eram precisamente suas intenções enquanto escritor, sendo que, embora houvesse já uma clara intensão e elementos que compunham essa intenção, os fatores sólidos só vieram à tona quando já haviam transcorrido uma série de escritos e publicações²⁸. O texto sobre o ponto de vista enquanto escritor, de 1848, é posterior não só ao *Enten-eller*, mas também ao *Migalhas Filosóficas*, ao *Temor e Tremor* e, principalmente, ao *Post-scriptum conclusivo não-científico às Migalhas Filosóficas*, bem como é posterior a alguns dos *Discursos Edificantes*, ou seja, Kierkegaard já tinha certo *background* enquanto escritor e já podia sentir melhor sua relação com os

²⁷ O artigo de George Pattison, "How Kierkegaard became 'Kierkegaard': The importance of the year 1838", busca delinear e delimitar a importância do ano de 1838 como "ponto de virada" na vida do autor: "The year 1838 was a year of turmoil and drama for Søren Kierkegaard. As such it confronts us with a representative sample of the key issues that surround what we have become accustomed to call Kierkegaard's *Journals and Papers* and their value for the understanding of their author's life and of his published writings. (...) The chief aim of this paper is, then, merely to draw attention to some of the problems and so to identify the kinds of challenges they present to scholarly investigation and philosophical appropriation. In the terms, my question is not so much 'What happened in the year 1838', as 'How do the journals and papers represent the period of their composition?'" (PATTISON, 2008, p. 741-742). O diálogo de Pattison se dá principalmente com Walter Lowrie que, sustenta, de modo mais veemente, a tese que o ano de 1838 seria de suma importância para essa conversão de Kierkegaard em um autor religioso por excelência (cf. LOWRIE, Walter. **Kierkegaard**. London: Oxford University Press, 1938), contudo não há mais que indicações.

²⁸ Há, inclusive uma entrada em seus diários datada de 1849 que evidencia a indecisão que Kierkegaard via quando no tempo de sua primeira publicação, ou seja, quando iniciava sua autoria literária: "Assim eu devo admitir, em verdade, que no começo não era de nenhuma forma minha intenção me tornar um autor religioso na maneira que me tornei; pelo contrário, era verdadeiramente minha intenção no início me tornar um pastor rural no momento em que abandonei minha pena" [X5 B 217].

leitores que ele pretendia impactar e com os intelectuais com quem queria polemizar. Apenas por essa razão que, em 1848, Kierkegaard escreve que “isto é como eu *agora* entendo o todo” [KW XXII, p. 12], de modo que essa compreensão demarcava seu posicionamento enquanto escritor, porém, também, enquanto contemporâneo. De tal maneira essa mudança na auto-percepção e essa espécie de auto-compreensão são de tal maneira importantes que, é possível supor, não haveria o “escândalo” de *O Instante* sem essa nova percepção de sua autoria literária e de sua posição enquanto escritor. Em verdade, há que se considerar que a tarefa da “contemplanção antropológica” encontra relação com a tarefa registrada em 1848²⁹. Kierkegaard assume, conforme solidifica sua atividade enquanto escritor, também sua posição enquanto contemporâneo, compreendendo melhor, inclusive, o local e o impacto de suas obras sobre o público leitor.

O último elemento que deve ser analisado na composição da figura de Kierkegaard enquanto um escritor contemporâneo é a existência de uma série de obras que, quando analisadas sob uma perspectiva fragmentária acabam por escapar a qualquer enquadramento bibliográfico e, no entanto, não só existem como são sumamente importantes na compreensão filosófica do autor. Uma característica de alguns dentre os textos kierkegaardianos e que, neste caso, pode ser de suma importância para a compreensão das análises sociais e da crítica desempenhada por Kierkegaard, é o direcionamento de sua escrita. Parece evidente o fato de que, embora Kierkegaard tenha a pretensão de comunicar seus questionamentos filosóficos e existenciais para “todos os homens”, boa parte de seus textos só encontram diálogo e compreensão dentro por parte de certa *intelligentsia*, ou seja, leitores com certo domínio de categorias e linguagens específicas. Isso se manifesta tanto em textos como o *Migalhas Filosóficas* e *Enten-eller*, como também – e principalmente – em textos como *O conceito de angústia* e o *Post-scriptum conclusivo não-científico às Migalhas Filosóficas*. Há, inclusive, uma entrada nos Diários em que Kierkegaard confronta-se com a problemática do escritor e seu público, entrada

²⁹ Kierkegaard anota no escrito denominado “*Neutralidade armada*”: “Portanto, apresentar em todas as maneiras – dialética, completo-de-pathos (nas várias formas de pathos), psicológica, modernizada por contínuas referências à cristandade moderna e às falácias da ciência e da academia – a imagem [*Billedede*] ideal de ser um cristão: esta era e é a tarefa” [KW XXII, p. 131]

essa em que parece assumir seu caráter de contemporaneidade ainda mais marcadamente:

A mais ingrata existência [*Existents*] é e continua a ser aquela de um autor que escreve para autores. Autores podem ser divididos em dois tipos: aqueles que escrevem para leitores e, os autores genuínos, aqueles que escrevem para autores. O público leitor não pode entender o último tipo, mas toma tais escritores como loucos e quase os despreza – enquanto os autores da segunda classe saqueiam seus escritos e alcançam uma grande sensação com o que eles roubaram e distorceram. Estes autores da segunda classe geralmente tornam-se os piores inimigos daqueles outros – é importante para eles, por certo, que ninguém descubra sobre a verdadeira relação. [VIII1 A 53]

Kierkegaard desprezava a popularidade massificada dos escritos, desprezo esse que gerou toda a tormenta que permitiu a produção do escrito sobre o ponto de vista enquanto um escritor, ou seja, o fato de que um de seus livros havia obtido certa fama e, pior, uma fama que Kierkegaard considerava como errônea, gerada por má-compreensão da obra. Ser um “escritor para escritores” não era uma necessariamente uma marca de esnobismo ou qualquer pretensão pedante, mas, antes, parecia ser o modo pelo qual Kierkegaard quis diferenciar seus leitores dentre seus contemporâneos. O mesmo procedimento ocorre para com a categoria do Indivíduo Singular, que será melhor abordada na sequência. Kierkegaard empenha-se para pontuar que seus escritos são contemporâneos justamente na medida em que é possível selecionar os leitores dentre os seus contemporâneos, ou seja, são escritos que procuram produzir um efeito em sua época e sua realidade. Não por outra razão uma parte de seus textos – talvez a parte mais efetivamente crítica e próxima de sua realidade social – tem por tema obras literárias lançadas em sua época, escritores, atores e personalidades de seu tempo, de modo que se evidencia a intenção de Kierkegaard de pôr em questão as bases valorativas de seu tempo sob a égide da intenção de pôr a prova a sempre presente possibilidade de questionamento sobre a existência.

Um de seus primeiros escritos, *Para os papéis de alguém ainda vivendo*, trata-se de uma resenha literária sobre o livro de Hans Christian Andersen, *Apenas um violinista*. Embora Andersen tenha obtido reconhecimento literário por seus escritos considerados infanto-juvenis, mantinha-se, por parte do autor, uma pretensão de produção literária voltada ao público adulto, tal como

algumas peças teatrais e os romances *O.T.*, bem como o romance resenhado por Kierkegaard. Ainda que Kierkegaard, em 1838, fosse em verdade um escritor em formação, como também ainda não estavam suficientemente sólidas suas considerações sobre a filosofia e sobre a existência, a crítica kierkegaardiana ao romance de Andersen já deixa transparecer não apenas seu posicionamento acerca da existência, mas o próprio cerne da crítica que Kierkegaard formulará contra seu tempo: nas palavras de Kierkegaard, o romance de Andersen “carece completamente de qualquer filosofia de vida” [KW I, p. 76].

Os mesmos traços no julgamento crítico de Kierkegaard estão presentes no livro *Prefácios*. Para além de todo recurso literário e toda inventividade narrativa³⁰, tal texto, publicado sob o pseudônimo de Nicolau Notabene³¹, faz uma espécie de apanhado sob temas pertinentes à época, como por exemplo o crescimento da burguesia – e com isso certa lógica de exibicionismo social e consumo de modismo, ou modismo de consumo – bem como a produção literária da época de Kierkegaard. Tanto é verdade que, em um juízo que pode ser considerado um tanto quanto precipitado, por desconsiderar a relevância do livro *Prefácios*, Walter Lowrie sentencia se tratar de “um livro divertido apenas para aqueles que são familiarizados com Copenhague daquela época” (LOWRIE, 1942, p. 261), provando assim ser um escrito com uma pretensão de comunicação partindo e direcionando-se ao seu próprio tempo, de modo a fazê-lo efetivamente contemporâneo. Os *Prefácios* abordam questões da época, como a produção literária, sobretudo a produção literária em meio à

³⁰ O escrito denominado *Prefácios* é, dentre os textos kierkegaardianos, um dos mais rebuscados em quesitos de criatividade e recursos literários, ainda que tenha sido negligenciado ao longo da leitura da obra kierkegaardiana. O pseudônimo, Nicolau Notabene, afirma só poder escrever prefácios por sua condição enquanto homem casado, de modo que, “ao contrário de um autor censurado, não tenho como recorrer à chancelaria, às propriedades provinciais, ao estimado público, ou à memória da posteridade”, uma vez que ele “vive e more, levanta-se e cai” com sua esposa [KW IX, p. 7]. Assim, para cumprir com as súplicas de sua mulher, que afirma ser uma injustiça ter um marido escritor, pois perderia dele toda a atenção, o pseudônimo promete não escrever mais que *Prefácios*, evidente assim uma constante *reintegratio amoris*. A ironia deste escrito recai sob a pretensão de que Notabene, um dialético experiente, escreva apenas *prefácios* (ou seja, escritos que antecedem o fazer; os *pré-fazer*), e ainda assim comunique e aborde questões sobremaneira importantes, que possuem um peso que vai além do *pré-fazer* dos *Prefácios*.

³¹ A escolha do pseudônimo não é casual, tampouco contingente. Kierkegaard se mostra em sua intencionalidade contemporânea justamente por esse pseudônimo: Nicolau *Notabene*, isto é, um pseudônimo que se faça notar, que clama pela atenção dos leitores e, neste caso, pela atenção dos contemporâneos de Kierkegaard para que *notem bem* o que está sendo tratado no escrito.

busca pelo consumo de determinados livros, em que Kierkegaard vê, por exemplo, uma massificação da leitura por vias do aburguesamento. Os livros, como demonstram os *Prefácios* I, II e III, são objetos de consumo, são presentes para “celebrar a véspera de Natal e a véspera do Ano Novo” [KW IX, p. 14], pois, como diz Notabene ironicamente, “o autor que satisfaz a temporada de Natal e Ano Novo não viveu em vão” [KW IX, p. 22]. O peso da crítica kierkegaardiana mais uma vez recai sobre as mesmas questões: seus contemporâneos padecem de uma objetividade que é sinal de sua trivialidade³², falta-lhes interioridade. Recorrendo à ironia enquanto força argumentativa e enquanto método crítico, Kierkegaard assevera já no *Prefácio* I sobre a frivolidade e o vazio e o caráter objetivo-externo de seu tempo:

Que prazer é escrever um livro que não deve suas origens a uma inexplicável necessidade interior e que, portanto, é ignorante se se encaixa no mundo e que, em verdade, é tímido e envergonhado como uma testemunha ambivalente de um caso de amor pecador – não, um livro que é o fruto de um casamento de conveniência entre editor e público, escrito como o editor o quer e como os tempos demandam, um livro cuja vinda à existência seria melhor conhecida por todos em função de sua aparição oportuna, um livro para o qual a crítica já tem uma babá à mão, um livro que é publicado no momento oportuno para o benefício de todos: do autor, do editor, do tipógrafo, do encadernador, do revisor, do leitor. [KW IX, p. 13]

A mesma perspectiva que havia se apresentado em 1838, quando Kierkegaard criticou o livro de Hans Christian Andersen por considerá-lo sem “uma filosofia de vida”, é agora mais bem trabalhado pelo recurso irônico. A crítica kierkegaardiana é moldada pela insistente questão de que, se há comunicação – e um livro parece pretender um mínimo de comunicação – então que sejam comunicadas questões pertinentes e não meros modismos e tagarelices. Contra a publicação pequeno-burguesa de pequenos-romances e obras que não suscitam questões existenciais, mas apenas reproduzem um modelo de trivialidade, Kierkegaard reforça sua crítica e a sedimenta com base

³² No Prefácio do livro *Prefácios* Kierkegaard a primeira frase é emblemática: “É uma experiência frequentemente corroborada que uma trivialidade, uma pequena coisa, uma expressão descuidada, uma exclamação indefesa, um lance casual, um gesto involuntário providenciam a oportunidade para adentrar em uma pessoa e descobrir algo que escapou a mais cuidadosa observação” [KW IX, p. 3]. Ainda que a sequência dessa frase tenha sua carga irônica, é fato que Kierkegaard parece proceder exatamente de maneira a extrair das trivialidades de seu tempo não apenas uma simples crítica social, mas suscitar questões para as quais, supõe Kierkegaard, os homens têm de estar atentos – sobretudo a essa pequena questão sobre a existência.

na intenção que seus contemporâneos possuem de transformar toda existência em um “sistema ético e dogmático”, ou, “finalmente, um sistema” [KW IX, p. 14]. A crítica kierkegaardiana nunca se encerra em si mesma, mas busca suscitar questões, instigar o pensamento para que se torne atento – isso está presente também nos *Prefácios*³³.

Talvez o livro que melhor evidencie essa crítica à contemporaneidade, bem como a intenção de retirar da análise de sua época uma possibilidade temática sobre a interioridade, é a resenha literária “*Dois Épocas: uma resenha literária*”. Já de início há que se considerar que, apesar de se tratar de uma pretensa resenha, o escrito tem o peso e a extensão de um livro. A análise crítica kierkegaardiana tampouco fica adstrita ao livro, mas, pelo contrário, parece tomar o livro como fenômeno, para então debater temáticas que são mais pertinentes ao filósofo Kierkegaard do que propriamente à autora, Christine Gyllembourg-Ehrensivärd.

Em se tratando do livro resenhado, Kierkegaard usa de todas as artimanhas retóricas para deixar suficientemente claro, já na introdução, que tem o maior respeito e apreciação pelo autor³⁴, de tal modo que, embora talvez conhecesse a autoria do livro como sendo obra de Christine Gyllembourg-Ehrensivärd, Kierkegaard em nenhum momento foge ao fato de que o livro havia sido publicado por um pseudônimo masculino. Contudo, o principal elogio dirigido à obra e ao autor é, sem dúvida, referente a uma qualidade específica,

³³ Não são raras as vezes em que Kierkegaard busca empreender uma comunicação “direta” para com os leitores, não direcionando uma questão ou um apontamento crítico específico, mas extraindo de suas críticas a provocação para que, mais uma vez, seus leitores tornem-se atentos. Isso se manifesta no último trecho do *Prefácios*, em que o pseudônimo afirma ter a intenção de estabelecer um jornal, em franca ironia para com a frivolidade dos jornais de sua época: “No acima mencionado eu tentei encaminhar minha iniciativa na melhor maneira; não deixei faltar uma *captatio benevolentiae* à direita e à esquerda; fiz o que estava em meu poder para transformar cada pessoa sensível em meu benfeitor: em meu assinante, meu leitor, meu conselheiro. Não tenho mais nada à acrescentar, exceto que espero ter feito o que é necessário. No jornal não ousou dar espaço às efusões de meu coração; lá seguirei meu caminho tortuoso ao longo do curso do pensamento” [KW IX, p. 67]. Jornal esse que, por óbvio, não se realiza.

³⁴ A frase “o autor tem sido fiel a si mesmo” [KW XIV, p. 13] é, talvez, um dos maiores elogios que Kierkegaard pode oferecer ao autor. Para além disso, no entanto, há que se considerar todos os pontos em que Kierkegaard pontua como uma qualidade do autor a capacidade de ir além da “poesia”, ou seja, uma relação que o autor estabelece entre idealidade e realidade e que, para Kierkegaard, tem um valor muito grande em relação à apresentação do problema da interioridade. Como por exemplo: “Onde a poesia em todos seus intentos e propósitos para, este autor começa. Pois poesia não reconcilia-se essencialmente com a *realidade*; por meio da imaginação reconcilia-se com a idealidade da imaginação, mas esta reconciliação no indivíduo real é precisamente a nova cisão com a realidade”. [KW XIV, p. 14-15].

ou seja, uma visão-de-vida, justamente o que Kierkegaard havia censurado como faltando na obra de Andersen:

Não é gênio, talento, virtuosidade que faz a obra o que é, pois então a escrita virtualmente pararia se esses desaparecessem. Não, a obra por si mesmo, a possibilidade de ser capaz de produzir tal obra é, se for algo, a recompensa que Deus deu ao autor desde que ele, duas vezes amadurecido, conquistou algo eterno em uma visão-de-vida. Porque ele não é um autor auto-interessado, mas alguém que encontrou a si mesmo antes de tornar-se um autor, ele pode ser um guia. [KW XIV, p. 15-16]

A posse de uma visão-de-vida é imprescindível para Kierkegaard, como se faz notar. Do poeta “é dito ter apenas tons elevados e profundos e, portanto, não pode realmente falar com pessoas como elas são na vida real” [KW XIV, p. 19], enquanto, a grande qualidade do autor resenhado é ter essa forma de empatia, uma empatia que é capaz de pôr em questão traços que pertencem não ao elevado da imaginação ou ao abstrato da idealidade, mas traços que competem à realidade e à vida concreta, no caso à existência e, portanto, à individualidade. O interesse de Kierkegaard é pelas categorias que apresenta o livro *Duas Épocas*, ou seja, justamente a diferenciação estrutural e essencial entre duas épocas, ou, mais precisamente, entre duas visões-de-vida. Dividido em duas partes, a abordagem narrativa de *Duas Épocas* se equaciona entre a primeira parte – *A Época da Revolução* – e a segunda parte – *A Época Presente* –, sendo que Kierkegaard também assim divide a abordagem de sua resenha. A novela, como afirma Kierkegaard, “tem sua premissa na distintiva totalidade da época e a produção é a reflexão de sua vida doméstica” [KW XIV, p. 32], o que já delimita um ponto importante quanto à obra resenhada. Embora trate de uma “*época da revolução*”, em nenhum momento há uma verdadeira abordagem política e revolucionária na obra da Sr. Gyllembourg-Ehrensward, senão que o quadro geral se evidencia por fatores domésticos que têm como pano de fundo alguns acontecimentos políticos. Assim, longe de ser uma trama que se desenvolve por influência dos eventos políticos e revolucionários, como em *Les Misérables*, de Victor Hugo, ou em *L'Education sentimentale*, de Gustave Flaubert, a “*época da revolução*” é antes uma apresentação emblemática de uma época de paixões – em partes representadas pela

movimentação apaixonada da pretensão política de revolução – e que tem seu desenvolvimento nas paixões amorosas ocorrida entre os personagens³⁵.

Não cabe adentrar no enredo narrativo da obra resenhada, mas apenas reter esse fator: a suposta “*época da revolução*” é marcada pelo traço da paixão, ou, conforme pondera Kierkegaard, na primeira parte da novela praticamente todos os personagens “estão em um estado de paixão”, de modo que grande parte desses personagens está em uma “paixão da idealidade como que absorvidos na vida universal de um evento histórico-mundial”, ou estão “escondidos em uma revelação interna de uma paixão auto-patética” [KW XIV, p. 36]. A definição principal a que Kierkegaard recorre como característica qualitativa dessa “*época da revolução*” é a interioridade. Na “*época da revolução*” transparecem elementos caros ao pensamento de Kierkegaard, como a posição ética, a decisão, o amor e o *pathos*. É uma época não apenas apaixonada, mas que de sua intensidade patética acaba por permitir o florescimento de certa individualidade. A definição é pontual:

A época da revolução é essencialmente apaixonada, e, portanto, essencialmente tem *forma*. Até a mais veemente expressão de uma paixão essencial *eo ipso* tem forma, por isto é expressão em si mesma, e portanto também tem em sua forma uma apologia, um elemento de reconciliação. (...) A época da revolução é essencialmente apaixonada e, portanto, essencialmente tem *cultura*. [KW XIV, p. 61].

As definições sobre o que decorre da “*época da revolução*” ser essencialmente apaixonada se estendem por algumas páginas, pontuando, por exemplo, o caráter de *imediatez* dessa época [KW XIV, p. 65] e o caráter de decisão³⁶ [KW XIV, p. 66]. Mais do que necessariamente se debruçar sobre a

³⁵ Kierkegaard demarca várias vezes esse caráter doméstico da narrativa, tomando-o, em verdade, como um ponto sumamente positivo como forma de análise de um tempo: “A definição de uma época demanda o meio termo da individualidade, a definição da individualidade demanda o meio termo da época, e a tarefa é apresentar novelisticamente nessa transparência a reflexão da época na vida doméstica” [KW XIV, p. 47].

³⁶ Ao falar sobre a questão da decisão Kierkegaard recorre a um ponto importante, ou seja, a suspensão de certos valores dados e, portanto, a necessidade de um posicionamento como momento propício à decisão. Ainda que não se trate de uma decisão existencial propriamente dita, a “*época da revolução*” é elogiada justamente porque possui características que são caras às questões existenciais: “A época da revolução é essencialmente apaixonada; portanto ela não anulou o princípio de contradição e pode tornar-se ou boa ou má, e independente do caminho escolhido, o *impetus* da paixão é tal que os traços de uma ação que marcam seu progresso ou que tomam uma direção errada, devem ser perceptíveis. É obrigada a fazer uma

existência factual e histórica dessa suposta “*época da revolução*”, Kierkegaard parece querer tirar proveito das análises e apresentações sugeridas pela trama da novela, sobretudo como contraponto à “*época presente*”, essa sim tomada sob os moldes fáticos e históricos. A “*época da revolução*” não necessariamente corresponde a alguma época ou a algum fato histórico específico, enquanto a “*época presente*” corresponde, por sua vez, à época presente, ou seja, à contemporaneidade. Aí, então, o interesse crítico de Kierkegaard em relação ao livro da Sr. Gyllembourg-Ehrensvärd, uma vez que a segunda parte do livro – e principalmente por haver antes a primeira parte – permite uma análise crítica por parte de Kierkegaard no que diz respeito à contemporaneidade. Não por outra razão Kierkegaard é enfático ao afirmar:

A época presente é essencialmente uma época sensível, reflexiva, desprovida de paixão, irrompendo em um entusiasmo breve, superficial e prudencialmente relaxando em indolência. (...) Se dizemos de uma época revolucionária que ela *vai a perder-se*, então devemos dizer da época presente que ela *vai mal*. [KW XIV, p. 68-69]

O mote da crítica kierkegaardiana à época presente é aquele já indicado: a perda da interioridade, o crescimento de uma exterioridade frívola e superficial que descamba em um afastamento das questões existenciais³⁷. É paradigmática a forma com que Kierkegaard consegue abordar temáticas pertinentes ao desenvolvimento de seu pensamento tendo por base a leitura, interpretação e crítica de obras alheias. O método é aplicado ao longo de toda obra kierkegaardiana, como por exemplo em *Enten-eller*, em *Temor e Tremor* e até mesmo em sua dissertação sobre o conceito de ironia. No entanto, *Duas Épocas* é ainda mais exemplar – ao menos no sentido aqui apontado – já que evidencia parte do desenvolvimento filosófico kierkegaardiano, desenvolvimento esse que, como foi apontado anteriormente, parece ter sido

decisão, mas isto novamente é o fator salvador, porque decisão é a pequena palavra mágica que a existência respeita” [KW XIV, p. 66].

³⁷ A superficialidade é dada tanto por uma ausência de paixão quanto por uma exterioridade que não apenas afasta toda interioridade como cria o efeito de massificação – *em masse*, como recorrentemente escreve Kierkegaard –. “A vida na época presente não é perturbada por aquela paixão enérgica que tem sua forma em sua própria energia, sim, até mesmo em sua violência, não diz respeito à força de uma secreta paixão proibida. Pelo contrário, tudo é manifestamente inclassificável, portanto trivial, informe, superficial, obsequioso, e é abertamente assim. Aqui não há grande revelação e nenhum grande segredo obscuro, mas tudo é superficialidade”. [KW XIV, p. 29].

negligenciado³⁸. Kierkegaard desenvolve boa parte de seu trabalho filosófico em franca crítica à modernidade, de tal modo que, por vezes, as próprias questões existenciais acabam por ganhar mais força quando confrontadas com o lapso de existência que Kierkegaard buscava evidenciar como sendo a essência de sua época. A extensão da crítica kierkegaardiana destinada aos seus contemporâneos ganha força no confronto entre a “*época presente*” e a “*época da revolução*”, uma vez que os pontos apontados como derivados do caráter essencialmente apaixonado da “*época da revolução*” faltam totalmente à ausência de *pathos* da “*época presente*”. O princípio de contradição, por exemplo, que Kierkegaard assevera como estado presente na “*época da revolução*”, é ausente na “*época presente*”, manifestando, com isso, a impossibilidade de escolher entre isso ou aquilo³⁹. O resultado é o maior distanciamento da possibilidade de interioridade e, portanto, das questões existenciais. “A expressão existencial de anular o princípio de contradição é estar em contradição consigo próprio” [KW XIV, p. 97], condição indesejável se pensado em termos existenciais, tal qual pretende Kierkegaard. A “*época presente*”, tempo de futilidade e frivolidade, é a expressão pela qual Kierkegaard define a burguesia ascendente que passa a definir tudo pela moda – exterioridade –, pelas relações mercantis – objetividade – e pela cordialidade burguesa – falação –. Condições impreteríveis à interioridade, como o silêncio, são substituídas pela falação⁴⁰, bem como há que se considerar as críticas que

³⁸ Gregor Malantschuk, em um livro de grande valor e com uma profundidade única sobre a obra de Kierkegaard acaba negligenciando a importância do escrito “*Duas Épocas*”, abordando o livro apenas como parte da biografia kierkegaardiana, sobretudo no que diz respeito à suposta decisão que havia tomado Kierkegaard de que, após o “*Post-scriptum conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*” deixaria de escrever. *Sobre Duas Épocas*, Malantschuk é bastante sucinto: “this book contains in addition to excellent literary criticism a penetrating analysis of the reasons for the leveling process which Kierkegaard believes to be under way in this day”. (MALANTSCHUK, 1971, p. 329).

³⁹ Ou, mais propriamente, entre o bem e o mal, ou seja, de adentrar na esfera ética.

⁴⁰ O falatório, a falação ou tergiversação são modos contrários ao silêncio, ao falar ponderado que, *grosso modo*, é próprio da interioridade ou do Indivíduo Singular. Kierkegaard é crítico da tergiversação pois essa é a expressão da falta de interioridade que representa sua época; “O que é *tagarelar*? É a anulação da disjunção apaixonada entre estar silente e falar. Apenas a pessoa que pode permanecer essencialmente silente pode falar essencialmente, pode agir essencialmente. Silêncio é interioridade. Tagarelar fica à frente de falar essencialmente e dando expressão à reflexão tem um efeito enfraquecedor sobre a ação por ficar à frente dessa. Mas a pessoa que pode falar essencialmente porque é capaz de manter o silêncio não terá uma profusão de coisas para falar, mas apenas uma única coisa, e ele encontrará tempo para falar e para fazer silêncio. Falação ganha em extensão: tagarela sobre qualquer coisa e sobre tudo e continua incessantemente. Quando os indivíduos não estão voltados para dentro em quieto contentamento, em satisfação interior, em sensibilidade religiosa, mas em uma relação

Kierkegaard faz à nova regra burguesa do predomínio do capital⁴¹. Por fim, evidencia-se de igual modo no escrito *Duas Épocas* a profunda suspeita que Kierkegaard tem para com a noção de público e, sobretudo, a condição de massificação, essa também advinda do aburguesamento, segundo Kierkegaard. O público é uma “monstruosa abstração”, uma “miragem”, de modo que “apenas uma época reflexiva e sem paixão pode desenvolver esse fantasma” [KW XIV, p. 90]. Massificação e, mais do que isso, a categoria do *público*, tal qual alardeado pelos jornais da época de Kierkegaard⁴², são aspectos da perda de interioridade e, portanto, o desaparecimento do Indivíduo Singular enquanto possibilidade. Em uma época tal qual a “*época da revolução*”, os indivíduos não parecem sofrer um perigo tão grande com um conceito abstrato como o *público*.

No entanto, se a época é reflexiva, desprovida de paixão, obliterando tudo que é concreto, o público torna-se a entidade em que se supõe incluir tudo. Mas, mais uma vez, esta situação é da própria expressão do fato que o indivíduo singular é atribuído a si mesmo. [KW XIV, p. 91].

O público, portanto, é apenas a extrapolação da imagem esvoaçada de um indivíduo que se perde em meio às características próprias da exterioridade, tal como a frivolidade e a tagarelice. A unidade da crítica é mantida e as duas épocas servem como imagens comparadas, sendo que o enfoque de Kierkegaard se dá principalmente sobre a “*época presente*”, donde pretende extrair uma essencialidade pela diferença. “A diferença essencialmente resume a relação entre *interioridade* e a doença do

de reflexão e orientados para externalidades e para os outros, quando nenhum evento importante une os fios soltos, juntos em uma unanimidade de uma mudança crucial – então a tagarelice começa” [KW XIV, p. 97-98].

⁴¹ Há algumas passagens em que Kierkegaard critica o aburguesamento da sua contemporaneidade; “Então ultimamente o objeto de desejo é dinheiro, mas em verdade dinheiro simbólico, uma abstração” [KW XIV, p. 75], trecho que poderia encontrar paralelo entre “dinheiro simbólico” e “fetiche da mercadoria”. Há também um trecho em que Kierkegaard aponta a impossibilidade de haver testemunho de algo grandioso em função da baixaza de uma época: “Aspirar testemunhar sem possuir a riqueza da interioridade é como querer ser pródigo em luxos e dispensar o que é indispensável à vida; como diz o provérbio, vender as calças para comprar uma peruca. Mas uma época sem paixão não possui espólio; tudo se torna, por assim dizer, transação em *papel moeda*” [KW XIV, p. 74].

⁴² Sobre esse aspecto histórico, cf. KIRMMSE, Bruce H. **Kierkegaard in Golden Age Denmark**. Indiana University Press.

exibicionismo, e a época presente é frequentemente acusada pelo último” [KW XIV, p. 35].

A relutância de Kierkegaard para com o público se dá sob um aspecto duplo: o público é tanto o caráter pernicioso, por se tratar de uma abstração que tende à massificação, bem como o público é algo fragilmente concretizável, tal como a categoria de “público leitor”, categoria essa que Kierkegaard tem em mente quando formula parte de suas críticas e considerações. Em uma entrada de seu diário é possível notar a razão de tal relutância frente ao “público leitor”:

Ultimamente tudo está às avessas. Nada é escrito de maneira que qualquer um pode aprender algo com isso – Deus perdoe tal grosseria – o público leitor sabe tudo! Não é o leitor que precisa do autor (como o doente precisa do médico); não, é o autor que precisa do leitor. Em resumo, um autor é um homem que está em dificuldades financeiras – então ele escreve, e isto significa estar disposto para um exame em que o público leitor, que sabe tudo, julgue. [VII A 51]

A crítica ao público leitor tem, mais uma vez, o mesmo teor que Kierkegaard empreende ao longo de toda sua consideração filosófica: uma época frívola e tornada objetiva – no sentido pejorativo da palavra – só tende a excluir a interioridade e, portanto, as questões existenciais. Julgar, para Kierkegaard, é parte de uma ação que deveria pressupor interioridade. No entanto, nota-se a repreensão feita contra a noção de “público leitor” que, em sua massificação e exterioridade, transforma não apenas o julgamento dos leitores, mas o próprio trabalho do escritor como objetificado.

No que diz respeito à crítica de Kierkegaard à modernidade, poderiam ser analisados outros textos, como, por exemplo, *De omnibus dubitandum est* ou ainda *O Livro sobre Adler*⁴³. Contudo, a intenção no presente momento é indicar antes uma crítica feita por Kierkegaard que tem um ponto de desconstrução – o lado que indica a decadência dos filisteus e burgueses –, mas que traz consigo um caráter *edificante*. Em um texto que não é regido pela marca dos pseudônimos e que, aparentemente, teria uma intenção puramente religiosa, traz, no entanto, parte da posição de crítica à contemporaneidade. O

⁴³ Para melhores considerações sobre a importância da obra *O Livro sobre Adler* na produção kierkegaardiana; Cf. PAULA, Marcio Gimenes de. **Indivíduo e Comunidade na Filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009.

título *Julgue por si mesmo!* já clama por uma posição de suma importância, porém é o subtítulo que evidencia o caráter crítico: *Para auto-exame recomendado à época presente*⁴⁴. Com uma pretensão edificante, o texto traz consigo um chamamento que merece atenção. Inicialmente, o endereçamento feito no prefácio é pontual: Kierkegaard escreve para o Indivíduo Singular⁴⁵. Para esse Indivíduo Singular endereçasse, por sua vez, uma tarefa: *tornar-se sóbrio*. As características são próprias dos textos edificantes de Kierkegaard: um trecho bíblico escolhido como parâmetro da edificação, uma oração que precede a argumentação e, por fim, uma interpretação muito particular sobre uma suposta exegese bíblica. O trecho bíblico escolhido é 1Pedro 4:7⁴⁶, de onde Kierkegaard retiraria o “mandamento” para que os cristãos venham a ser sóbrios. A interpretação do texto edificante requer a apresentação de diversas categorias kierkegaardianas – como escândalo e fé – que não cabem nesse momento. O que é preciso reter, no entanto, é essa pretensão de *tornar-se sóbrio*, uma vez que *tornar-se* pressupõe uma mudança e, portanto, há um ponto do qual se parte. Por óbvio que o ponto de partida é a contemporaneidade ou, mais precisamente, a época presente, ou seja, o *tornar-se sóbrio* apontado por Kierkegaard se dá sobre o inebriar-se de seu tempo.

Quando uma distinção é feita, apenas à maneira humana, entre ser sóbrio, espiritualmente entendido, e ser intoxicado, pensa-se em ser sóbrio como sensatez, altivez, sagacidade, e tudo conectado a isso; pensa-se da intoxicação como entusiasmo, ousar, e ousar de tal modo que se renuncia à probabilidade. O sensato, o altivo e o sagaz, que se chamam sóbrios, consideram os entusiastas e sua ousadia como embriaguez, dizem isso deles de forma zombeteira, e alertam outros contra serem seduzidos por eles. [KW XXI, p. 98]

⁴⁴ É válido notar que a palavra usada por Kierkegaard no subtítulo é “*Samtiden*”, podendo ser traduzida, de igual modo, “contemporâneos”.

⁴⁵ Conforme o texto: “Bem, eu sei, e eu sei bem demais, quão verdade é que o mundo quer ser enganado. Sabendo disso, eu, talvez, poderia ter dúvidas sobre publicar uma comunicação tal qual essa oferecida aqui. Por que, então, não tenho nenhuma? Porque não tenho nada a ver com mundo. Endereço-me ao indivíduo singular, todo individual, ou todo mundo enquanto um indivíduo – quisesse deus que todos lessem, mas cada um enquanto um indivíduo”. [KW XXI, p. 91]. A categoria do Indivíduo Singular será melhor trabalhada no segundo capítulo.

⁴⁶ É interessante pontuar que na passagem indicada por Kierkegaard, ao menos no texto da Vulgata, não consta a palavra *sóbrio*, mas sim *prudente*, como segue: 1Petri 4:7; “*Omnium autem finis appropinquavit. Estote itaque prudentes, et vigilate in orationibus*”. Onde, no entanto, consta a palavra *sobrii* – referente à *sóbrios* – é em 1Petri 1:13; “*Propter quod succincti lumbos mentis vestrae, sobrii, perfecte sperate in eam, quae offertur vobis, gratiam, in revelationem Jesu Christi*”.

As qualidades atribuídas aos falsos sóbrios são aquelas próprias da época presente, ou seja, uma crença profunda em uma sagacidade, em uma razão ponderada e, portanto, em uma falta absoluta de paixão e de entusiasmo. Os que se dizem sóbrios, sob esse aspecto *humano*, são os burgueses e filisteus desentusiasmados e, em contrapartida, aqueles a quem Kierkegaard conclama como verdadeiramente sóbrios são os *apaixonados*, ou seja, aqueles repletos de *pathos*. Que essa sobriedade tenha uma relação próxima com o cristianismo é algo sobre o qual não se aprofundará. Cabe, entretanto, evidenciar dois aspectos: o *tornar-se sóbrio* é uma posição de crítica à contemporaneidade, mas que, simultaneamente, aponta para uma direção, ou seja, a sobriedade; esse processo de desconstrução e construção deve ser auxiliado por um método. Todo o processo crítico kierkegaardiano é seguido por um método que visa abalar as estruturas da realidade dada, ou seja, da contemporaneidade. Nesse sentido, se resta claro o fato de que Kierkegaard é um contemporâneo e situa sua obra sob um aspecto não só de contemporaneidade, mas propriamente de crítica à contemporaneidade e, portanto, desenvolvendo seu pensamento *partindo de e direcionando-se para* seu tempo, então tal método pode ser apresentado. Mais do que uma pretensão de antever um *Götzen-Dämmerung*, Kierkegaard direciona seu martelo para um *Menschen-Dämmerung*, e esse martelo tem a leveza da ironia.

2.3 IRONIA: A REALIDADE SOB UM MÉTODO CRÍTICO

Ao fazer a introdução de sua dissertação sobre a Ironia, Kierkegaard aponta qual será o encaminhamento dado ao longo do trabalho afirmando que, antes mesmo de passar à análise do conceito de ironia, “é necessário que eu me assegure de uma concepção (*Opfattelse*) confiável e autêntica da existência (*Existents*) historicamente real, fenomenológica de Sócrates” [KW II, p. 9]. Antes que o conceito da ironia seja apresentado é prudente, dessa maneira, que se apresente o fenômeno pelo qual a ironia veio ao mundo; e esse fenômeno é Sócrates. Não por outro motivo a dissertação de Kierkegaard tem como subtítulo a ideia de que o conceito de ironia é *constantemente referido a Sócrates*. No entanto, o uso do verbo “conceber” (*at opfatte*) usado

por Kierkegaard neste e em muitos pontos de suas obras sempre traz consigo uma grande dificuldade, ou seja, para que se faça a concepção é preciso haver uma percepção e, neste caso, a percepção resta prejudicada, justamente porque Sócrates é aquele que evita a percepção, que se esconde. Por que, então, Kierkegaard escolheria como tema de sua dissertação a ironia, um tema que se esconde ou, melhor pontuando, um tema fugidio que resiste à concepção de alguém que pretende pegá-lo pelo fenômeno para encetá-lo em um conceito; o conceito de ironia?

Sócrates talvez fosse um diletante. Kierkegaard não tanto. Tem o pensador dinamarquês a ponderação de que “os conceitos, assim como os indivíduos, têm sua história e, tal como eles, não conseguem resistir ao poder do tempo” [KW II, p. 9], isso de tal maneira que se procura seriamente “pintar um duende com o barrete que o torna invisível” [KW II, p. 12], ou seja, dar qualquer forma e peso, não tanto a Sócrates, mas, antes, à própria Ironia. Muito mais do que estender-se na obra de Kierkegaard em torno do conceito de ironia⁴⁷, a intenção é apresentar o fenômeno da ironia, tal qual presente naquela figura de Sócrates, e, com isso, explicitar o interesse e o método kierkegaardiano que se vale da ironia enquanto concepção em prol de uma intenção que pretende ir além da socrática⁴⁸. Nesse sentido, é preciso adiantar um ponto importante: o Sócrates mais bem representado, entre aqueles que pretenderam transformá-lo em *personagem* – Platão, Xenofontes e Aristófanes –, contrariamente ao que pensa a tradição, é justamente o Sócrates que anda pelas *Nuvens* de Aristófanes, porque esse é, em sua existência, a ironia tomada como absoluta negatividade, enquanto Xenofontes não parece ter enxergado um átimo de Sócrates e Platão, tal qual Alcebiades, estava em demasia enredado em uma figura que não correspondia à realidade. Xenofontes é pouco reportado por Kierkegaard, sendo Platão o grande ponto a ser controvertido, isso porque Kierkegaard tinha em seu encaixo estudiosos como Hegel e Schleiermacher, que já haviam formulado suas considerações sobre o Sócrates platônico. É para com Platão, portanto, que Kierkegaard atribui a construção de figura socrática positivada, uma espécie de um

⁴⁷ Trabalhos primorosos foram feitos sobre a importância da ironia na obra de Kierkegaard, com destaque para o trabalho de Henri-Bernard Vergote: Cf. **Sens et Répétition: Essais sur l'ironie kierkegaardienne**. Le Cerf/Orange, 1982.

⁴⁸ Como o pseudônimo Johannes Climacus insistentemente pontuará no *Migalhas Filosóficas*.

especulador da Antiguidade que anteciparia – confortavelmente para os modernos – tendências da filosofia moderna:

Se a gente quisesse expressar em poucas palavras a concepção de Sócrates segundo *Platão*, poder-se-ia dizer que este lhe dá a ideia. Onde termina a empiria é que Sócrates começa, sua atividade consiste em trazer a especulação para fora das determinações da finitude, perder de vista a finitude e navegar rumo ao mar alto, lá onde o esforço ideal e a infinitude ideal não reconhecem nenhuma consideração alheia, mas são para si mesmos o fim infinito. [KW II, p. 126]

Na visão kierkegaardiana, se a ironia era a essência da existência socrática, a maneira platônica de desenhar Sócrates, de certa maneira poeticamente, não poderia corresponder à realidade socrática, mas apenas corresponderia a uma idealidade que o próprio Platão criou acerca da possibilidade de Sócrates agir como um especulador filosófico em busca de qualquer idealidade. Kierkegaard frisa insistentemente que a ironia é justamente o contrário da idealidade, porque ela reconhece e chega à ideia, mas então se afasta. Aristófanes, em contrapartida, parece ter compreendido com mais acuidade a realidade de Sócrates:

O que é importante em primeiro lugar é estar convencido de que foi o Sócrates *real* que Aristófanes pôs em cena. Assim como se é reforçado nesta convicção pela tradição da Antiguidade, assim também se encontra nesta peça uma multiplicidade de traços que, ou são historicamente certos, ou pelo menos se mostram como completamente análogos àquilo que a gente sabe por outras fontes a respeito de Sócrates. [KW II, p. 131]

Para Kierkegaard, como foi apontado anteriormente, é muito importante que Sócrates seja representado no máximo de sua realidade histórica e sem desvios poéticos⁴⁹. Se a intenção é delinear o fenômeno da ironia, e este fenômeno está associado com a existência de Sócrates, então não é possível

⁴⁹ A importância de Sócrates ser apresentado tanto mais historicamente quanto possível se deve ao fato que sua existência é também histórica e não eterna, ao contrário da relação de um homem para com Cristo, que é temporal – porque veio a ser no tempo – mas igualmente eterno. Para com Cristo é possível ser contemporâneo (Cf. *Migalhas Filosóficas*), mas Kierkegaard sabe que tal contemporaneidade não se dá para com Sócrates: “Ele nada deixou, a partir do que uma época posterior pudesse julgá-lo; sim, mesmo que eu me imaginasse contemporâneo dele, ainda seria sempre difícil conceber o que ele foi. Pois pertencia àquela espécie de homens diante dos quais ninguém pode dar-se por satisfeito somente com o exterior como tal. O exterior indicava constantemente algo de diferente e de oposto”. [KW II, p. 11]

tergiversar sobre tal existência⁵⁰. Isso tem importância sobretudo quanto às características que mais se aproximam dessa existência socrática e, portanto, do fenômeno da ironia. O primeiro ponto de enfrentamento para com Platão – e conjuntamente com os modernos, em especial Schleiermacher – ocorre em torno do que se concebe por dialética. Para Kierkegaard, a dialética, tal qual como vê a dialética socrática⁵¹, não é meramente dialogar sob “um impulso para uma resposta exaustiva e definitiva aos problemas contidos no diálogo”, ou seja, não é simplesmente o esgotamento de uma questão por força da aporia, mas, antes, “o método, segundo o meu modo de ver, não consiste no dialético da forma da pergunta enquanto tal, porém na dialética que parte da ironia e retorna à ironia, na dialética sustentada pela ironia” [KW II, p. 55]. O movimento dialético é de extrema importância para a compreensão sobre aquilo que Kierkegaard considera como o fenômeno da ironia trazido ao mundo por Sócrates. A dialética socrática é a apreensão da questão ou, melhor dizendo, da existência e, dada tal existência, transporta-a para uma caminhada rumo ao ideal, rumo à ideia. Contudo, tal caminhada partiu desde a ironia e chegará somente à ironia, isso de tal maneira que não é uma caminhada *edificante*, mas é, sem dúvida, uma caminhada *desconstrutiva* ou, com mais rigor, uma caminhada para o nada. A dialética parte desde a relação concreta – seja daqueles que dialogam em dialética, seja dos temas dialéticos – chegando ao abstrato e, mais do que isso, repousando em tal abstração. Para Kierkegaard:

O que exatamente caracteriza a ironia é a escala abstrata com que ela nivela tudo, com que ela domina todo sentimento exagerado, e portanto não opõe ao temor da morte o “pathos” do entusiasmo, mas acha, isso sim, que deve ser um experimento bem curioso este de ser reduzido a simplesmente nada. [KW II, p. 79]

⁵⁰ No que diz respeito ao fato de que a existência de Sócrates é a ironia, e que Aristófanes teria melhor representado isso em detrimento de Xenofontes e Platão: “Se quisermos agora por um instante deixar a realidade de Sócrates como uma grandeza desconhecida, pode-se dizer quanto a estas duas concepções que Xenofonte, como um dono de mercearia, oferece o seu Sócrates mais barato e que Platão, como um artista, cria o seu Sócrates em dimensões sobrenaturais. Contudo, como foi Sócrates realmente, qual foi o ponto de partida para a sua atividade? A resposta a esta questão naturalmente precisa ajudar-nos ao mesmo tempo a sair de um aperto em que até agora estivemos trancados. A resposta é a seguinte: a existência de Sócrates é ironia”. [KW II, p. 127]

⁵¹ Kierkegaard apresenta mais do que uma concepção do que seria um “conceito de dialética”, com variações que vão desde a dialética socrática, passando pela dialética tradicional hegeliana e, por fim, a dialética que Kierkegaard formula, sobretudo com os pseudônimos Johannes Climacus e Anti-climacus.

Sócrates é então extraído sob a forma de seu fenômeno desde os testemunhos de Xenofontes, Platão e Aristófanes, com o ponto argumentativo que Aristófanes teria demonstrado com maior precisão essas características socráticas, como o fato de haver uma dialética que se regozija da “escala abstrata” ao “ser reduzido a simplesmente nada”. Não se deve tomar, no entanto, a ironia erroneamente como um gracejo, ainda que o fator irônico traga à face qualquer sorriso protetivo⁵². Para Kierkegaard essa dialética que anda em direção à abstração não é, contudo, um mero devaneio abstrato. Nesse sentido, é suficiente considerar o pensamento que caminha em direção à consideração sobre ao infinito. Para Kierkegaard, Sócrates, “como um representante da ironia, vai além da ‘má infinitude’⁵³”, isso porque “a verdadeira infinitude abre-se em sua frente, e então ele se mantém no início de uma nova forma de dialética”. Nesse sentido, a “má infinitude” é totalmente abandonada e “esta dialética torna-se dialética qualitativa”, ou seja, faz nascer uma nova forma e, conseqüentemente, novo conteúdo (MALANTSCHUK, 1971, p. 192). A ironia seria, portanto, a abertura para uma consideração mais ponderada sobre um problema que é pertinente ao pensamento existencial kierkegaardiano, ou seja, a perspectiva existencial sobre a existência no que tange à finitude e à infinitude em sua concreta qualidade. Sócrates, com sua dialética e, portanto, com sua ironia, conduziria ao infinito sob a forma de um “salto qualitativo”, não sob o aspecto de um aumento quantitativo. Essa característica da dialética enquanto uma possibilidade de salto qualitativo tem, na ironia, a força de uma negatividade, porém uma negatividade devastadora.

Por conseguinte a ironia tem, como um fator complementar à dialética, uma perspectiva de negatividade. Uma perspectiva, entretanto, que dá certa seriedade e método à ironia enquanto fenômeno dialético, ou seja, a negatividade reforça o caráter dialético da ironia tal qual Kierkegaard analisa-a em Sócrates. Que essa negatividade se manifeste pelo “nada” ao qual a ironia

⁵² Como pondera Álvaro Valls: “Poderíamos dizer que rir não deixa de ser, além de uma forma de ataque, também uma forma de defesa, de defesa da sua própria subjetividade, talvez ameaçada por um grande mal objetivo, quicá por alguma forma de reificação da personalidade: se o sujeito não pode, por exemplo, desenvolver uma dialética ou talvez uma atitude de fé, pode ao menos rir, pois deste modo se protege” (VALLS, 2000, p. 21)

⁵³ Kierkegaard entende por “má infinitude” a abstração da finitude, ou seja, a consideração do infinito que o faz apenas em termos especulativos, aos moldes da filosofia moderna, com destaque para o pensamento hegeliano.

socrática conduz é a culminância do movimento dialético, mas não o todo de sua negatividade. Em verdade, essa negatividade está presente ao longo de todo o movimento irônico, assim como a dialética esteve presente todo o tempo. O gracejo e a leveza socrática são parte de sua personalidade, e é justamente essa personalidade que fez de Aristófanes o melhor retratista e o que faz da negatividade e da dialética um movimento que faz a ironia voltar para a própria ironia. Isso ocorre, em partes, porque Aristófanes localiza Sócrates em meio à sua própria condição, ou seja, entende Sócrates como alguém que teve a *ocasião*: “influenciado por Hegel, então, Kierkegaard queria alocar Sócrates novamente no contexto civil” (MALANTSCHUK, 1971, p. 195), o que significa dizer que a ironia socrática, ou seja, a dialética da ideia e sua negatividade se comportam e são aplicadas ao contexto social que foi a *ocasião* de Sócrates. Não cabe entrar na questão sobre a relação conflitante existente entre Sócrates e os sofistas. Basta pontuar que a posição socrática só existia enquanto desconstrução, pois havia algo para ser desconstruído e, neste caso, era a realidade dada pelos sofistas. Tal realidade fortalece o ponto de vista da ironia enquanto método e enquanto negatividade. Isso ocorre pelo simples fato de que enquanto os sofistas se arrogam como possuidores de algo – tal como o conhecimento –, Sócrates nega tal posse; enquanto os sofistas agem de modo objetivo, Sócrates é subjetividade. Em suma, “enquanto, portanto, o sofista se agita como um comerciante atarefado, o irônico pavoneia-se e anda ensimesmado – gozando” [KW II, p. 148]. O pavonear-se ocorre tão-somente em função da oposição à objetividade sofística que, por sua vez, corresponde à objetividade exterior, à qual Sócrates é total negação e, portanto, sua ironia o auxilia como método. Para Sócrates, sequer a ideia pode ser empreendida em sua totalidade absoluta, pelo contrário “o irônico, evidentemente, leva as coisas pelo lado mais leve, e até mesmo a ideia, e se sente livre em alto grau nisto tudo, porque o absoluto para ele é um nada” [KW II, p. 147]. Ao invés de fundar um método, um sistema, Sócrates funda, quando muito, sua própria personalidade.

A formação da personalidade e, neste caso, da subjetividade como consequência do ensimesmar-se da interioridade socrática tem sua força por meio da existência do *demônio* socrático. Como Kierkegaard afirma:

No *lugar do oráculo* Sócrates tem agora o *seu demônio*. Este demoníaco situa-se então na passagem entre a relação exterior do oráculo para o indivíduo e a interioridade plena da liberdade, e, como algo que ainda está em transição, aparece justamente para a representação. [KW II, p. 163-164].

A questão do demônio socrático⁵⁴ é tomada nesse ponto como a formação da personalidade por meio da intensificação da subjetividade e da interioridade, mas sobretudo por se tratar de uma intensificação que é sempre uma relação de conflito e, portanto, de oposição à exterioridade e à objetividade. É nesse sentido que a negatividade toma sua forma mais auto-impositiva e, por conseguinte, a positividade é de todo pusilânime. Uma vez que a positividade corresponde à objetividade, a subjetividade só pode gerar uma negatividade, ainda que tal negatividade, como no caso da ironia, faça o movimento que encontra a ideia da dialética e encaminha tudo que é sólido a desmanchar-se na leveza do nada. Pode-se dizer, então, que “a ironia atroz e destruidora não se reduz, evidentemente, a um jogo de salão, onde o falante procura ser ‘original’ e espirituoso” (VALLS, 1997, p. 21), mas que, pelo contrário, “segundo se depreende da interpretação kierkegaardiana, Sócrates não é somente um tipo negativo, mas possui a ironia como necessária (e não a positividade de um saber)” (PAULA, 2009, p. 85). A necessidade da ironia socrática se deve a um fator que já foi apresentado, ou seja, Sócrates como voltado para sua interioridade – pela forma inicial de seu *dáimon*, *δαίμων* – e, portanto, em prol de sua subjetividade, sendo essa subjetividade contrária à imposição da objetividade e, portanto, da exterioridade. Sócrates afunda em sua subjetividade em oposição à objetividade na formação de sua personalidade, porém a ironia o leva até o nada, de modo que o irônico “é uma profecia ou uma *abreviatura* de uma *personalidade completa*” [KW II, p. 148]. As razões pelas quais Sócrates não é uma personalidade completa e no que consiste tal completude serão tratadas no capítulo seguinte. Por ora, é preciso fazer a passagem da ironia enquanto o fenômeno que Sócrates trouxe ao mundo e a ironia enquanto o método utilizado por Kierkegaard para empreender uma análise e crítica de seu tempo e, mais do que isso, para

⁵⁴ Para uma melhor compreensão da importância do demônio socrático no conceito de ironia kierkegaardiana: Cf. PAULA, Marcio Gimenes de. **Subjetividade e Objetividade em Kierkegaard**. Aracaju: Annablume, 2009.

formular suas considerações filosóficas desde essas críticas à contemporaneidade.

Kierkegaard não negava ter sofrido uma influência hegeliana em seu pensamento, sobretudo na concepção da dissertação sobre a ironia⁵⁵. Em verdade, “não há em Kierkegaard, de modo algum, uma rejeição da dialética, mas sim uma rejeição da especulação e da maneira como esta *tomou de assalto* o pensamento dialético” (PAULA, 2009, p. 84), o que significava dizer que Hegel teria sido tal *assaltante*. De qualquer modo, Sócrates é, para Hegel, o criador de certa perspectiva ética. Contudo, Hegel vê na ética de Sócrates um *pertencimento social* muito mais profundo e arraigado do que aquele visto por Kierkegaard. Para Hegel, a ironia socrática seria antes uma forma de conversação do que necessariamente uma negação pura, isso de tal maneira que o comportamento negativo não passaria de uma serenidade social (*gesellige Heiterkeit*)⁵⁶. Hegel atribui positividade a Sócrates, sendo a positividade dessa posição ética perante uma participação social na pólis ateniense. A ironia socrática, segundo Hegel, passa a ser apenas um prodígio do método ético e da força social que teve Sócrates. Para Kierkegaard, como parte de seu aprendizado hegeliano, assume que sim, Sócrates foi construtor da ética. No entanto, a ética kierkegaardiana não é tanto aquela ética de inserção social e de exterioridade e objetividade, mas é, antes, uma ética tal qual a decisão subjetiva e a intensificação da interioridade. Sócrates teria dado o ensejo à ética, nesse sentido, mas não teria sido, ele mesmo, um grande paradigma ético, uma vez que a ironia o leva sempre a regozijar-se no nada. Em termos comparativos, é válido considerar a ironia em analogia à metafísica. Para Kierkegaard, a “metafísica no domínio do conhecimento é o que a ironia é

⁵⁵ Para além da influência notória de Hegel, há que se pontuar a influência de dois outros autores no modo como Kierkegaard analisa a filosofia antiga, mas sobretudo Sócrates. Johann Georg Hamann, com seu *Sokratische Denkwürdigkeiten* e Wilhelm Gottlieb Tennemann, com seu *Geschichte der Philosophie*. É possível notar tal influência, por exemplo, quando se acompanha um trecho de Tennemann na qual se pontua a questão da negatividade de Sócrates: “The services which Socrates has rendered to philosophy are twofold; negative and positive. *Negative*, inasmuch as he avoided all vain discussions; combated mere speculative reasoning on substantial grounds; and had the wisdom to acknowledge ignorance when necessary; but without attempting to determine accurately what is capable, and what is not, of being accurately known”. (TENNEMANN, 1832, p. 97).

⁵⁶ Sobre a visão de Hegel sobre a ironia; Cf. HEGEL, Friedrich. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**. “*Sokratische Methode*”, Suhrkamp Verlag, 1975; HEGEL, Friedrich. **Cursos de Estética I**. trad. Oliver Tolle; WERLE, Marco Aurélio. São Paulo: Edusp.

no nível existencial”, ou seja, “ambas vão além das qualificações da finitude e apontam para ética como o próximo nível” (MALANTSCHUK, 1971, p. 221).

O nível ético que Sócrates evidencia, ao menos como Kierkegaard o analisa, não tem fundamento na relação social e na suposta crítica aos valores decadentes de uma Atenas enfraquecida, como postula uma certa tradição de leitura sobre a figura de Sócrates. Para Kierkegaard, a relação existente entre Sócrates e Atenas é pautada por uma tensão: de um lado Sócrates e seu *dáimon* em prol da interioridade, da subjetividade e, portanto, de uma perspectiva ética que se encaminha para a decisão da individualidade; por outro lado Atenas e tudo o que se pode representar como uma sociedade com objetividade, com exterioridade e com valores que não servem mais a qualquer um que pretenda ser um indivíduo. A tensão advém do fato de que Sócrates quer ser um indivíduo e Atenas rejeita-o enquanto tal. Atenas é a representação, ao menos como Kierkegaard analisa, de uma perspectiva sobre aquilo que seria a realidade (*virkelighed*).

A ironia socrática é o mover-se contra a realidade ou, mais precisamente, é o mover-se dentro de dada realidade. Em um tempo tomado por sofistas que dizem possuir a verdade e o conhecimento, que inclusive vendem tal conhecimento e que são parte de uma realidade objetiva e propensa à exterioridade, o irônico agita-se e ao agitar-se sacode toda a realidade em busca de sua individualidade. É nesse sentido que Kierkegaard começa a tomar a ironia como um método, como um instrumento aplicável sobre uma realidade que dá asas à exterioridade. Mas, a ironia é um ponto de partida, um início, porque o irônico faz uma caminhada perigosa; Sócrates toma pela mão àqueles que dialogam com ele e os leva até o nada, deixando-os, no entanto, frente ao nada. Kierkegaard afirma, então:

A ironia é, com efeito, uma saúde, na medida que ela liberta a alma dos enganos do relativo; é uma doença na medida que ela não pode suportar o absoluto senão sob a forma do nada, mas esta doença é uma febre que depende do clima, e que só raros indivíduos contraem, e mais raros ainda são os que a superam. [KW II, p. 77-78].

Superar a ironia é o grande esforço empreendido por *Johannes Climacus*. Por ora, é preciso ater-se brevemente sobre isso que significa tratar a ironia como uma saúde. Sócrates, enquanto fenômeno que trouxe a ironia ao

mundo, é negatividade libertadora e, nesse sentido, carrega certa positividade. Entretanto, sua positividade, uma vez que está vinculada a sua negatividade, só se perfaz enquanto oposição a uma positividade. De Sócrates é possível dizer que “suas características específicas são, conforme já foi indicado mais acima, a ironia em seu empenho total, a dialética em sua atividade *negativamente libertadora*” [KW II, p. 122]. A positividade a quem Sócrates opõe-se com sua negatividade libertadora é a realidade ou, mais precisamente, uma dada realidade. É facilmente perceptível essa realidade quando lembrado o exemplo histórico dos sofistas e a oposição socrática a esses *conhecedores*:

Em relação a um saber totalmente pretensioso, que sabe tudo de tudo, é ironicamente correto *entrar no jogo*, ser arrastado por toda esta sabedoria, excitá-la com aplausos de júbilo para que esta se eleve cada vez mais, numa loucura cada vez mais alta desde que aí se permaneça consciente de que tudo aquilo é vazio e sem conteúdo. Diante de um entusiasmo insípido e inepto, é ironicamente correto *ultrapassá-lo*, ainda num aplauso altissonante e numa louvação que suba aos céus, embora o irônico esteja consciente de que este entusiasmo é a maior tolice do mundo. [KW II, p. 249]

Esse agitar-se do irônico, o “*entrar no jogo*”, como diz Kierkegaard, não é apenas executado em relação a um caso específico ou a certos indivíduos específicos. A ironia não se volta contra indivíduos porque ela não se volta contra o particular, mas toma do particular sempre o que há de universal e, mais precisamente, caminha para o universal. Em verdade:

Ou o irônico se *identifica* com a desordem que ele quer combater, ou ele assume frente a essa uma *relação de oposição*, mas naturalmente, sempre de tal modo que esteja consciente de que a aparência dele é o contrário daquilo em que ele se apoia, e que saboreie essa inadequação. [KW II, p. 249]

Para além de Sócrates, ou seja, já tomando a ironia por seu conceito e não apenas por seu fenômeno, é possível apontar o caráter da negatividade libertadora como presente no momento de “*entrar no jogo*”, sendo que – e isso é imprescindível que se tenha fixado – o irônico não pode deixar de *entrar no jogo*, uma vez que sua negatividade libertadora e, portanto, seu próprio movimento de auto-libertação só se dá quando *dentro do jogo*. Contudo, como bem sabe Kierkegaard, *entrar no jogo* nunca é feito de maneira inconsciente e

inconsequente. Pelo contrário! É o irônico aquele que mais sabe sobre as regras do jogo, justamente porque quer desfazê-las, quer levar a casa à bancarrota. “A alegria do irônico consiste exatamente em *parecer aprisionado* naquela mesma fixação que mantém o outro preso” [KW II, p. 249]. A razão pela qual é dado a ironia a possibilidade de movimentar-se de maneira desconstrutiva é fornecida pela própria positividade, isso porque a positividade, ou seja, aquilo que está posto, que está dado, é um peso fingido, é um simulacro de sustentação ou, ainda, uma exterioridade vazia. A ironia enquanto método perpassa justamente esse ponto de tensão, em que a realidade é, ao menos para o sujeito irônico, algo frívolo, uma ausência de conteúdo que dê sentido à existência:

A ironia já não se volta para este ou aquele fenômeno individual, contra um existente individual, e sim que toda a existência se tornou estranha ao sujeito irônico e este por sua vez se torna estranho à existência, que o próprio sujeito irônico, na medida que a *realidade* perdeu sua validade para ele, até um certo ponto (também) se tornou irreal. A palavra “realidade” (*virkelighed*) precisa contudo ser tomada aqui primeiramente no sentido da realidade histórica, quer dizer, a realidade dada a uma certa época sob certas condições. [KW II, p. 259]

O irônico põe em questão a realidade ao querer por em questão sua existência. Isso ocorre pela relação de tensão que há entre objetividade e subjetividade, interioridade e exterioridade, relação essa que não conduz a uma síntese monocórdica, mas que mantém, sempre em um nível maior, a própria tensão⁵⁷. Kierkegaard é incisivo ao delimitar a ironia como esse debater-se em prol da própria interioridade e, portanto, da própria existência. Nesse sentido, “para o sujeito irônico a realidade perdeu toda a sua validade, ela se tornou para ele uma forma incompleta que incomoda ou constrange por toda parte” [KW II, p. 259], ou seja, é preciso desfazer-se daquilo que não compete à sua existência e, além disso, impede-o de pôr sua existência em questão. Descrivê-lo como um extemporâneo possui algum sentido, o irônico “apartou-se das fileiras de seu próprio tempo e tomou posição contra este”, isso levando em conta que “o novo, por outro lado, ele não possui” [KW II, p.259].

⁵⁷ A questão da dialética kierkegaardiana e, portanto, da síntese como uma manutenção elevada de determinadas relações de antagonismo será melhor explorado no tópico 4.2.

A negatividade libertadora interessa enquanto parte de um movimento que o irônico faz em relação a sua contemporaneidade. Há dois pontos bastante claros em meio a esse movimento da ironia. Primeiramente, o irônico identifica o conteúdo de sua contemporaneidade e percebe a impossibilidade de lançar-se em direção de sua interioridade e de sua existência quando envolto pela realidade dada. Em um segundo momento, o irônico identifica-se com a realidade, mas apenas com o intuito de dissolvê-la em sua ironia. Com esse procedimento a ironia permite o esvaziamento, o *nada*, que não é ainda a existência ou a interioridade, sequer a singularidade do indivíduo, mas é, contudo, um início⁵⁸.

A ironia é uma *determinação da subjetividade*. Na ironia o sujeito está *negativamente livre*; pois a realidade que lhe deve dar conteúdo não está aí, ele é livre da vinculação na qual a realidade dada mantém o sujeito, mas ele é negativamente livre e como tal flutuante, suspenso, pois não há nada que o segure. Mas esta mesma liberdade, este flutuar, dá ao irônico um certo entusiasmo, na medida que ele como que se embriaga na infinitude das possibilidades, na medida que ele, quando precisa de um consolo por tudo o que naufraga, pode buscar refúgio no enorme fundo de reserva da possibilidade. [KW II, p. 262]

Essa disposição existencial que tem o irônico, de estar livre, mas livre como algo que flutua, é, no entanto, um ponto problemático e não corresponde ao método irônico empregado por Kierkegaard. Em certo sentido, esse que permanece enquanto um sujeito irônico que *flutua* está intensamente presente enquanto possibilidade – κατά δύναμιν –. Esse é Sócrates, a quem a existência mesma se confunde com a ironia. O sujeito irônico, em que sua própria existência é esse flutuar rente ao nada. Kierkegaard, no entanto, anseia por aplicar outra forma de ironia, não essa da existência irônica – de um irônico, propriamente dito –, mas, antes, de uma *ironia dominada*.

Por certo que, em termos existenciais, Kierkegaard pretende ir além da mera disposição de possibilidade. Porém, aquilo que é dado reside sempre no campo da irresolução, ou seja, a realidade não favorece a decisão, não chama o ser humano à decisão e, em contradição, a existência, ao menos nos moldes

⁵⁸ A liberdade subjetiva, para Kierkegaard, inicia-se pela ironia, mas, de nenhuma forma encerra-se com ela, sendo tão-somente um piparote inicial: “O que, nestes casos e em outros semelhantes, aparece na ironia, é a *liberdade subjetiva*, que a cada instante tem em seu poder a *possibilidade de um início*, e não se deixa constringer por relações anteriores. Há algo de sedutor em todo início porque o sujeito ainda está livre, e é exatamente este *gozo* que o irônico ambiciona”. [KW II, p. 253].

compreendidos por Kierkegaard, depende da decisão. Em suma, a realidade existente é, de uma forma ou de outra, anti-existencial. Era também na época de Sócrates. O recurso utilizado pelo filósofo – sobretudo o recurso utilizado contra os sofistas – era fazer claro, tornar evidente, trazer aos olhos a incongruência entre a realidade e a existência. Porém, Sócrates não pretende dar nada, ou melhor, Sócrates pretende entregar, quando muito, o *nada*, enquanto Kierkegaard pretende edificar.

A *ironia dominada* é a demolição que antecede a edificação. Ao fim de sua dissertação sobre o conceito de ironia, quando já havia passado pelo fenômeno da ironia (Sócrates) e já havia confrontado o conceito da ironia (os românticos) e quem não havia entendido absolutamente nada sobre esse conceito (Hegel), é que Kierkegaard abre um tópico pela titulação: “*A ironia como momento dominado. A verdade da ironia*”. Neste tópico Kierkegaard avança desde suas considerações sobre Solger, o último dos românticos a ser analisado. Assim, por estar Solger tão próximo, Kierkegaard fala de uma ironia dominada pelos moldes da “existência-de-poeta” (*Digter-Existenten*). Se Solger compreendeu qualquer parte do conceito da ironia e, como pontua Kierkegaard, elenca como necessário em suas *Lições de Estética* ter como condição necessária a ironia para a produção poética, então decorre que “o poeta deve relacionar-se ironicamente com sua poesia” [KW II, p. 324]. Isso não significa outra coisa senão o fato de que a ironia serve ao poeta, portanto é dominada. Serve no sentido de que

A ironia está assim presente em toda parte ao mesmo tempo; ela ratifica cada traço individual, para que não haja excesso ou defeito, para fazer jus a tudo, para que se produza o verdadeiro equilíbrio na relação microcósmica da poesia que gravita em torno de si mesma. Quanto maiores contrastes há no movimento, tanto mais ironia é preciso para dirigir e dominar os espíritos que querem evadir-se insubmissos. Quanto mais ironia houver, tanto mais livre e poeticamente o poeta flutuará suspenso sobre sua obra poética. [KW II, p. 324]

Essa ironia dominada para o uso de uma estética poética ou, mais precisamente, para um fazer poético, engana em suas verdadeiras intenções. O tópico “*A ironia como momento dominado*” tem por volta de oito parágrafos e, ainda que Kierkegaard inicie falando sobre Solger e sobre o fazer poético, a temática vai sendo distorcida desde dentro, voltando-se para a questão da

existência. O fazer poético serve como figura poética, como figuração, uma ilustração lírica que explica o método. Se o poeta deve dominar a ironia para obter o equilíbrio e, mais do que isso, reforçar a ironia “quanto maiores os contrastes”, também deve agir dessa maneira o homem em sua relação com a realidade⁵⁹. É assim que Kierkegaard passa da *ironia dominada* em um âmbito do fazer poético para um âmbito do fazer existencial, afirmando que “o que vale para existência-de-poeta (*Digter-Existenten*), vale também, até certo ponto, para a vida de todo e qualquer indivíduo particular” [KW II, p. 325]. A sutileza dos dizeres *até certo ponto* é já a precaução de que a ironia não é o todo da existência, mas é um método válido de iniciação. A ironia pode ser dominada, isso é posto. Pode ser dominada não apenas pelo poeta, mas também por “qualquer indivíduo particular”. De que modo?

O viver socrático era a ironia – e esse é o fenômeno da ironia, como esta veio ao mundo. O viver poético, ao menos como Solger formulou, é também ironia, mas é a ironia dominada e, portanto, é viver poeticamente – e esse é o conceito da ironia, como os românticos formularam. A ironia dominada pelo indivíduo particular tem a mesma essência de Sócrates, mas é, antes *mais bem dominada*. Ao invés de recair na infinitude socrática do nada, que dissipa tudo nas nuvens da possibilidade, a ironia dominada é a intensificação de um plano concreto de contradição, é, mais do que isso, fazer de uma contradição uma gigantesca oposição intensa.

A ironia foi assim *dominada*, imobilizada na selvagem infinitude em que avançava tempestuosa e devoradoramente, mas daí não se segue, *de maneira nenhuma*, que ela deva perder a sua significação ou *ser totalmente deposta*. Muito pelo contrário, quando o indivíduo está corretamente orientado, e ele o está quando a ironia foi limitada, é então que a ironia adquire sua justa significação, sua verdadeira validade. [KW II, p. 326]

Tem sua verdadeira significação porque passa a servir ao propósito da questão existencial. Mais do que isso, serve ao propósito da questão existencial *in illo tempore*, é a ironia feita contemporânea a serviço da

⁵⁹ É no jogo com a realidade que a figura *poeta* passa a ser substituída pela figura *homem*: “Aqui também a ironia está dominada, reduzida a um momento: a essência não é outra coisa senão o fenômeno, o fenômeno não é outra coisa senão a essência; a possibilidade não é tão esquiva que se recuse a entrar em alguma realidade, mas a realidade é a possibilidade”. [KW II, p. 325]

contemporaneidade. Não por outra razão Kierkegaard segue; “em nosso tempo, tem-se falado frequentemente na importância da dúvida para a ciência; mas o que a dúvida é para a ciência, a ironia é para a vida pessoal” [KW II, p. 326]. Ou seja, se a dúvida é assumida como o início para a ciência, assim também é a ironia. E não é outra coisa senão um método, um ponto de partida, uma forma de iniciar o movimento da existência pondo em derrocada o que havia antes. Se para a ciência a dúvida supostamente põe em derrocada à certeza e os dogmas, para a existência – a vida pessoal – a ironia põe em derrocada a realidade.

Quando, pois, a ironia acabou de ser dominada, ela executa um movimento que é o oposto daquele em que ela manifesta sua vida indomada. A *ironia limita, finitiza, restringe*, e com isso confere *verdade, realidade, conteúdo*; ela *disciplina e pune*, e com isso dá *sustentação e consistência*. (...) Quem simplesmente não compreende a ironia, quem não tem ouvidos para seus sussurros, carece *eo ipso* daquilo que se poderia chamar o *início absoluto da vida pessoal*, carece daquilo que em certos momentos é indispensável para a vida pessoal, carece do banho da renovação e de rejuvenescimento do banho de purificação, que salva a alma de ter a sua vida na finitude, mesmo que viva aí com força e energia; ele não conhece o frescor e a força que se encontram quando, sentindo o ar pesado demais, nos despimos e nos atiramos ao mar da ironia, naturalmente não para aí permanecermos, mas para tornarmos a nos vestir saudáveis e alegres e leves. [KW II, p. 326]

A ironia enquanto método põe em questão dois elementos: o indivíduo e a realidade. No entanto, são elementos conflitantes, isso porque a realidade é dada ao indivíduo de maneira exterior, é o objetivo. A indivíduo, no entanto, é subjetivo, deve ser pautado pelo interior, como se demonstrará. O conflito emergente se dá quando a existência surge como uma questão urgente posta ao indivíduo e esse, então, é confrontado com a realidade que lhe é dada, ou seja, com a pura exterioridade e com o objetivo. O método da *ironia dominada* visa abalar as estruturas da realidade dada, não de toda a condição de realidade. Até porque, uma vez posta em questão a existência, abala-se a realidade dada em busca de um “banho da renovação e de rejuvenescimento”, ou seja, em busca de uma nova realidade. O método irônico é de desconstrução. Edifica-se desconstruindo, mais especificamente. Positiva-se pelo uso da negatividade. “A ironia é, como o negativo, o caminho; não a verdade, mas o caminho” [KW II, p. 327], o que implica em dizer que a ironia é

um início, um modo de enquadrar a realidade dada sob uma perspectiva adequada. Desse modo, “a ironia, como um momento dominado, mostra-se em sua verdade justamente nisso: que ela ensina a realizar a realidade, a colocar a ênfase *adequada na realidade*” [KW II, p. 328]. Esse traço próprio do método irônico é pressuposto para qualquer início porque é a exigência do confronto da existência com a realidade e, por conseguinte, com a contemporaneidade. Kierkegaard não é apenas contemporâneo dos seus, mas compõe um pensamento que dá ao indivíduo preocupado com sua existência a condição de contemporaneidade como ponto de partida.

2.4 INTERMEZZO LÍRICO: A REALIDADE EM CONTRAPONTO

O conceito de realidade permeia toda a obra de Kierkegaard sem que, no entanto, o filósofo dê um tratamento formal e direto sobre o que considera ser o termo realidade (*Virkelighed*). Faz-se evidente, no entanto, que Kierkegaard aborda o conceito de realidade em um franco diálogo com a filosofia hegeliana. Em verdade, o tratamento de realidade, juntamente com os conceitos de necessidade e possibilidade, não é apenas uma relação com a filosofia hegeliana, mas é a base da novidade filosófica que Kierkegaard apresenta ao tratar sobre o tema da existência. Malantschuk faz notar que o plano principal utilizado para mapear o material da primeira parte do *Conceito de Ironia* é tirado de Hegel (MALANTSCHUK, 1971, p. 65). Porém, mais do que isso, Kierkegaard retrabalha conceitos essenciais à filosofia hegeliana já no seio do *Conceito de Ironia*, de maneira que o conceito de realidade aparece, no final da dissertação doutoral, com a assinatura dinamarquesa e não sob a influência alemã.

Para Hegel, sobretudo como está expresso na lógica hegeliana, a necessidade seria definida sob os termos de uma união de possibilidade e realidade (HEGEL, 1975, p. 208). Tal maneira de organizar e expor essas categorias filosóficas, estrutura a dialética hegeliana em *direção do* e em *função do Aufhebung*, ou seja, o movimento dialético. Kierkegaard, com vistas a conceber sua própria concepção sobre a dialética, em evidente oposição à concepção fornecida por Hegel, inverte a ordem das categorias, pontuando, “os filósofos estão errados” – e nisso deve se entender Hegel e os hegelianos –

“quando expõem necessidade como uma união de possibilidade e realidade – não, realidade é a união de possibilidade e necessidade” (KW XIX, p. 36). Essa aparentemente simples inversão tem por consequência toda uma reformulação da dialética, implicando, por exemplo, na mudança sobre a noção de “movimento” ou “mudança”⁶⁰. Ainda que, como afirma Malantschuk (1971, p. 72), seja pela leitura de Tennemann⁶¹ que Kierkegaard revisa o conceito de “mudança” conforme a tradição aristotélica, o impacto que essa mudança tem não só para a crítica à filosofia hegeliana, mas para a própria concepção da filosofia kierkegaardiana, é significativa.

A principal distinção que Kierkegaard faz quanto ao conceito de realidade, e que cabe aqui pontuar, diz respeito à mudança de posição que o sujeito existente tem frente a essa realidade. A realidade para Kierkegaard não é apenas aquilo que está dado, mas, de igual modo, é aquilo que está para ser construído. O paradoxo não deve assustar um leitor kierkegaardiano e é sobre essa aparente *tensão paradoxal* que se formula o conceito de realidade. Enquanto condição posta, enquanto situação condicionada, e, portanto, enquanto formulada por um aspecto de necessidade, a realidade é aquilo que está dado. Em contrapartida, enquanto possibilidade, a outra categoria que a compõe, a realidade é uma abertura, ou seja, está para ser feita. Essa tensão entre necessidade e possibilidade é a *conditio sine qua non* da realidade que não cessa de se pôr em questão para o indivíduo.

Tal tensão, no entanto, não se dá em um plano abstrato, mas realiza-se e ocorre sempre no plano concreto, no âmbito da própria existência. É esse sentido concreto que Kierkegaard recupera para a realidade ao realocá-la no plano da existência. Um sentido concreto que tem relação com a noção de pertencimento contemporâneo da existência, ou seja, o fato de que o indivíduo está em uma *época presente*.

⁶⁰ A dialética kierkegaardiana será mais calmamente trabalhada no terceiro capítulo, especificamente no ponto 4.2, onde se pontuará com mais propriedade a crítica e mudança da dialética kierkegaardiana perante a dialética hegeliana.

⁶¹ Em uma entrada de seu diário Kierkegaard escreve: “A transição de possibilidade para realidade é uma mudança – assim Tennemann traduz κίνησις; se isto está correto, esta sentença é de extrema importância” [IV C 47]. A passagem de Tennemann a que Kierkegaard faz referência diz respeito à *História da Filosofia* do historiador alemão e na qual, abordando o pensamento de Aristóteles, Tennemann explica: “Uma mudança (κίνησις, μεταβολή), é a realização daquilo que é possível (εντελεχία) na medida em que é possível!” (TENNEMANN, 1832, p. 125).

Na raiz da palavra, em verdade, já habita a tensão que Kierkegaard evidencia, bem como o caráter de contemporaneidade da realidade. *Virkelighed* é a palavra dinamarquesa para *realidade* que encontra proximidade etimológica com *Wirklichkeit*, palavra alemã. A raiz germânica de realidade (*Wirklichkeit*) encontra um aspecto de diferenciação à raiz latina do sinônimo existente na língua alemã, *Realität*. Enquanto *Realität* tem sua etimologia na raiz latina *real*, *Wirklichkeit* tem raiz germânica em *Wirklich*, que, por sua vez, remete à palavra *Wirken* do Alto-Alemão Médio. *Wirken*, que significa algo como *trabalhar*, *ser efetivo* ou, ainda, *ter efeito*, denotava um plano de efetividade ao que depois alcançou o termo do alemão moderno *Wirklichkeit*. O termo alemão *Verwirklichen* tem o sentido de *realizar*, *tornar efetivo*, emanando o claro sentido da palavra. Esse aspecto germânico de *efetividade* e de *realização* encontra correlato na expressão latina medieval *actualitas*, que tem o sentido tanto de atualidade quanto de existência ou realidade. Em inglês, por exemplo, a tradução utilizada tanto para *Wirklichkeit* quanto para *Virkelighed* é *actuality*, palavra com evidente raiz em *actual* (real, atual), onde resta evidente a nuance tanto de *efetividade* quanto de *atualidade* da realidade. Ao empregar o termo *Virkelighed*, portanto, Kierkegaard emprega-o tanto no sentido de algo que está dado – no aspecto atual e, portanto, contemporâneo – quanto no sentido de algo que está para ser efetivado⁶².

O modo com que Kierkegaard utiliza a categoria filosófica da realidade tem variações dentro de sua obra. Por se tratar de um autor antissistemático e com uma propriedade autoral que o desqualifica perante a linearidade – dada a existência dos vários pseudônimos – *realidade* deve ser entendida, aqui, como parte da relação dialética existente entre possibilidade e necessidade e que, mais do que representar apenas a um fazer efeito, representa também algo que está dado, ou seja, sempre se está *na realidade* e *em devir de realidade*.

A maneira com que Kierkegaard trabalha a categoria da realidade no *Conceito de Ironia*, no entanto, ocorre sob a intenção de dialogar não apenas

⁶² Em uma nota à tradução de *O mundo como vontade e como representação*, Jair Barbosa fundamenta a opção que faz por traduzir *Wirklichkeit* por *fazer-efeito*. Ainda que seja uma excelente opção, encaixando-se à tradução da obra de Schopenhauer, a manutenção dessa escolha faria perder-se parte da nuance que se pretende evidenciar no termo *realidade*, ou seja, o caráter de contemporaneidade. Apenas por essa razão faz-se a opção por traduzir *Virkelighed* por *realidade*, tendo sempre em mente a carga etimológica da palavra empregada por Kierkegaard. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005. p. 50.

com Hegel, mas de modo a já delinear definições e conceituações que apareceram com maior evidência em obras posteriores – como no *Post-scriptum*. Se a realidade é algo que está dado e, mais do que isso, é algo que está historicamente dado, o indivíduo está automaticamente lançado em um tempo histórico e, portanto, em uma contemporaneidade. Quanto a isso não há qualquer desentendimento entre Kierkegaard e Hegel. Contudo, se tomado à maneira irônica, Kierkegaard não compreende que seja absolutamente necessário para o indivíduo manter-se em uma posição de *passividade* perante sua situação contemporânea. Uma vez que os termos foram invertidos – realidade, necessidade e possibilidade – e o indivíduo passou a ser, em certo sentido, ponto central da compreensão filosófica, a realidade não está mais em relação para com a possibilidade, tendo a necessidade como síntese, mas é, pelo contrário, a necessidade e a possibilidade que têm a realidade como síntese. Sendo, então, a realidade síntese e não apenas um dos termos que geram a síntese, é possível pensar em duas facetas dessa realidade, como já foi apontado anteriormente. Uma realidade dada – a contemporânea – e uma realidade por vir. Essa realidade por vir diz respeito à possibilidade que se abre somente ao indivíduo. Porém, abre-se ao indivíduo que desloca e perturba a realidade tomada pela necessidade, ou seja, a realidade dada⁶³.

É nesses termos que a ironia é um método e que a contemporaneidade se torna *o alvo por excelência* do irônico. Por certo que Kierkegaard não faz apenas uma realocação dos termos em prol de uma nova síntese, mas realoca também os termos centrais da filosofia. Já não é mais a História, o Absoluto ou o Sistema, mas antes o Indivíduo quem passa a orientar as considerações filosóficas. O Irônico, que tem como característica a negatividade, é justamente quem pela primeira vez instaura a dialética da realidade segundo Kierkegaard a

⁶³ A reforma de Kierkegaard quanto ao conceito de *realidade* apresenta-se ao longo de toda obra como um embate para com Hegel. Vergote é acurado ao delimitar o mote desse embate: “Pélagienne, a raison du système prétend engendrer à partir d'elle-même les qualités qu'elle attribue aux phénomènes afin de s'assurer de leur réalité (*Wirklichkeit*). De là cette confusion que signale déjà le *De omnibus dubitandum est* dans la terminologie hégélienne où l'on prétend engendrer la conscience de soi à partir de la conscience et celle-ci à partir de la sensibilité que l'on nome: conscience sensible. ‘Si le passage consiste simplement em um changement de titre’, disait alors J. Climacus, ‘il est assez facile’. Mais la confusion est encore plus grande si ou veut que la raison engendre de même ces qualités éternelles dont il faut dire, em retournant la ‘bonne remarque’ de F.C. Sibbern, que leur être idéal ne peut être connu que par l’être actuel qui les a manifestées dans la plénitude des temps. Toutes les qualités sont alors nivelées dans l’éternité abstraite du système qui ne retient des qualités révélées dans le temps que ce qu’il peut engendrer.” (VERGOTE, 1982, T. I, p. 276).

entende. Isso porque, segundo afirma Kierkegaard, o negativo no sistema dialético hegeliano fica circunscrito ao próprio sistema, enquanto, a ironia é capaz de ser o negativo na realidade histórica [KW II, 260-261]. O irônico põe a ênfase correta na realidade justamente porque é capaz de alçar a realidade para a síntese, retirando-a do efeito dominante de um único elemento. Enquanto realidade histórica, a realidade é pautada pela necessidade e não se abre ao indivíduo como possibilidade. O Irônico, pela via da negatividade, desfaz a necessidade e abre a possibilidade, sem que, contudo, apresente algo novo. A ironia não instaura o novo, porém o método irônico é essencial, conforme pondera Kierkegaard:

Dado que o irônico não está de posse do novo, poder-se-ia perguntar com o que, afinal, ele aniquila o velho, e a isso se precisaria responder: ele *anula (tilintetgjör)* a realidade dada *com a própria* realidade dada, mas é preciso lembrar ao mesmo tempo que o novo princípio nele está presente *katà dynamin*, como possibilidade [KW II, p. 260].

Há dois aspectos que devem ser esclarecidos: o Irônico – e com isso o método irônico tal qual vem sendo trabalhado – está imerso na realidade histórica e não tem outro ponto de início salvo a própria realidade histórica. Poder-se-ia dizer que Kierkegaard começa onde Hegel termina. E, o que tem maior peso perante a filosofia que pretende pensar a existência do Indivíduo, a realidade é uma condição ou um cenário, um palco no qual se realizam os personagens, a trama e a teleologia da peça, mas de forma alguma a realidade é a própria trama e a própria teleologia dramática. Estar atento para a questão existencial ou, expressando-se ao modo kierkegaardiano, estar atento à própria existência, só é possível quando essa questão surge em meio à contemporaneidade e, portanto, em uma *época presente*. É ao abordar a ironia nos românticos que Kierkegaard emprega a maior parte de suas concepções sobre a realidade no *Conceito de Ironia*, em partes porque estes românticos, juntamente com Hegel e os hegelianos, são parte da *época presente*. Os dois modos de compreensão da realidade surge justamente no preâmbulo do surgimento da questão do Indivíduo, ou seja, no *Conceito de Ironia*:

A realidade (a realidade histórica) entra *em relação* com o sujeito numa *dupla maneira*: parte como *um dom*, que não se deixa

desdenhar, e parte como *uma tarefa*, que quer ser realizada. A discrepância, que a ironia estabelece com a realidade, já está suficientemente indicada quando se diz que a *orientação irônica é essencialmente crítica*. [KW II, p. 276]

Os termos usados são significativos quanto ao empreendimento conceitual. *Dom* é a tradução para *Gave* – para a qual cabe traduzir por presente, dádiva, ou seja, *algo que é dado* –, enquanto *tarefa* é a tradução para *Opgave*⁶⁴. Um jogo de palavras que permite à Kierkegaard apresentar seu trabalho com a *Verkelighed*. Ainda que no *Conceito de Ironia* Kierkegaard se restrinja a apresentar o *dom* como um ponto de desconstrução por parte da ironia, a *tarefa* resta indicada como fruto das obras posteriores⁶⁵. Isso tudo, é claro, tendo em vista o Indivíduo, o verdadeiro personagem que subirá ao palco.

Agora, talvez seja prudente fornecer as medidas do palco para que se possa encetar a peça pela entrada do personagem – que, promete-se, virá logo na sequência, ainda que um tanto perdido –. Em Kierkegaard, a realidade não é tão-somente posta em contraponto, é composta em contraponto. A primeira linha melódica é apresentada, e no momento em que esta é apresentada sente-se como que a necessidade por ela criada. Mas outra linha melódica sobrevém, de um acorde ou de uma variação tonal. Essa segunda linha melódica, pensamos, é a possibilidade que surgiu por força da necessidade. E ambas se entrelaçam, se alternam; são como em uma *Partita* de Bach. Mas ainda assim é uma só composição. Varia-se, improvisa-se, e então uma *Fuga*; a possibilidade parece ter começado a pairar com tal leveza que aquilo que era

⁶⁴ Em uma análise sobre o amor socrático tal como apresentado por Kierkegaard, Álvaro Valls apresenta as nuances dessa relação em meio ao jogo irônico. Cf. *O amor socrático: a análise kierkegaardiana de sua teoria e de sua prática*. In: VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Entre Sócrates e Cristo**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

⁶⁵ Faz parte da ironia, bem como do próprio Irônico, apontar a questão sem nela adentrar; iluminar um caminho que ele mesmo, o Irônico, não se arrisca a percorrer. Não por outra razão Kierkegaard faz uso dos pseudônimos, já que são eles, e sobretudo Johannes Climacus, quem fará boa parte do trajeto que diz respeito à *Opgave*. No *Conceito de Ironia*, contudo, resta indicado o que Kierkegaard compreende por *Gave*: “Quando eu dizia, mais acima, que a *realidade* em parte se *apresenta como um dom (Gave)*, ficava assim expressada a relação do indivíduo com um passado. Este passado quer então ter validade para o indivíduo, não quer ficar despercebido ou ser ignorado. Para a ironia, ao contrário, propriamente não há *nenhum passado*. Isto se deve a que a ironia se evadiu de investigações metafísicas. Ela confundiu o eu temporal com o Eu eterno. Mas este Eu eterno não tem nenhum passado, e por conseguinte este eu temporal também não tem nenhum. Na medida, porém que a ironia quer ter a gentileza de assumir um passado, este precisar ser *de tal natureza* que a ironia possa resguardar sua liberdade sobre ele, e possa fazer o seu jogo com ele.” [KW II, p. 277]

o peso da necessidade, e tinha por uno o ser, desfaz-se e o todo da composição é um vir-a-ser.

As linha melódicas que se contrapõe são a *realidade dada* – *Gave*, realidade histórica, *época presente*, contemporaneidade – e a *realidade porvir*. A variação, o improviso e a fuga realizam-se perante a realidade dada, mas encaminham-se para a realidade porvir. Porém, apenas ao Indivíduo é dado o porvir e somente a ele foi permitido o desfazer. O método irônico lhe proporciona a abertura, apresenta-lhe o caminho, mas não é o próprio caminho.

Kierkegaard, um autor de uma *época presente*, um contemporâneo: isso não é pouco, é o início, em verdade. É pôr a *ênfase adequada na realidade* para que a filosofia não recaia, de passo em passo, em teologia. O Indivíduo – o personagem –; a existência – a trama –; a liberdade – o grande desfecho –; acontecem no palco da *época presente*, pois, ainda que para Kierkegaard evidencie-se como um problema aquilo de ser ou não contemporâneo de Cristo como um obstáculo para a verdadeira fé, nunca é posto em questão que um Indivíduo é, quer queira quer não, contemporâneo de si mesmo. A *época presente* precisa ser posta em questão, que apareça a primeira linha melódica e, então, com ela, o método irônico alça-se para os primeiros improvisos e fugas. O Indivíduo em contraponto à realidade histórica; a possibilidade em contraponto à necessidade; a liberdade em contraponto à realidade. Conhecer-se a si mesmo pressupõe ser contemporâneo, enquanto ser um Indivíduo Singular, como se pretende demonstrar, é diferenciar-se de uma contemporaneidade.

3. DO INDIVÍDUO AO *ENKELT*

O caminho da subjetividade ou, mais precisamente, o caminho da interioridade que conduz à afirmação já tantas vezes proclamada – mas tão poucas vezes bem explicitada – “a subjetividade é a verdade”, é também o caminho do obscurecimento sobre a formação do Indivíduo na obra de Kierkegaard; o que, de igual modo, poderia fazer referência à obnubilação do caminho que pode conduzir do Indivíduo ao *Enkelt* (Indivíduo Singular)⁶⁶. Qualquer aspecto que se queira atribuir à existência passa pela necessidade de se definir de maneira clara não apenas o que é o Indivíduo, mas, mais precisamente, o que é o *Enkelt*. Sobretudo quando se considera o direcionamento que Kierkegaard passa a fazer em suas obras, conclamando o chamamento por *aquele Indivíduo Singular*⁶⁷. Elencar um *caráter* específico pelo qual se possa atravessar a questão da existência é, conjuntamente, formular a caracterização da categoria filosófica tanto da existência quanto desse Indivíduo caracterizado. Kierkegaard constrói a singularização da individualidade tanto por uma questão teórica quanto por uma questão prática. Nas vias da questão teórica, é o próprio filósofo dinamarquês quem explicita em seu Diário, quando afirma que para ele, “não pessoalmente, mas como pensador, essa questão do singular é a mais decisiva” [XIII, 643]. Em se tratando da questão prática, o que poderia também ser pensado pela categoria da existência concreta, Kierkegaard adverte para a análise da singularização do indivíduo como parte imprescindível da consideração filosófica que faça oposição à maneira objetificante da filosofia moderna, pensando, nesse caso, no pensamento massificador que Kierkegaard atribuía à especulação de seu tempo:

Querer esconder-se na massa ou na multidão, ser uma pequena fração da multidão ao invés de ser um indivíduo é a mais corrupta de todas as fugas. Ainda que isso faça a vida mais fácil por fazê-la mais

⁶⁶ Pela singularização substantiva do termo, opta-se, quando utilizado sob a forma de uma categoria, por não traduzir *Enkelt*, uma vez que a tradução sairia prejudicada, podendo a expressão significar *Indivíduo Singular*, mas também *Indivíduo Particular*, ou, de maneira mais literal, *Um Indivíduo* ou simplesmente *Único*.

⁶⁷ O endereçamento para *aquele Indivíduo Singular* passa a fazer parte do *logos* kierkegaardiano principalmente nos discursos edificantes (cf. KW V, p. 53, 57, 72, 82, 88, etc.). Contudo, a questão também é identificada em textos como *Ponto de Vista* (cf. KW XXII, p. 18, 68) e em *Doença para a Morte* (cf. KW XX, p. 14-15, 61, 78, 86, etc.).

impensada no ruído – esta não é a questão. A questão é da responsabilidade do indivíduo singular [*den Enkelt*] – que todo ser humano singular deve ser um indivíduo singular, que não deve fazer barulho juntamente com uns poucos por uma assim chamada convicção. [VII 1 B 158:3]

A justificação prática para a singularização do indivíduo ecoa por toda a obra de Kierkegaard e faz ressoar a questão da realidade e da contemporaneidade. O Indivíduo está, inexoravelmente, inserido em uma dada realidade histórica e em uma determinada contemporaneidade. A singularização se dá, por certo, frente a essa realidade e frente a essa contemporaneidade. O caminho que parte do Indivíduo ao *Enkelt*, portanto, é o caminho realizado desde as considerações anteriormente apontadas sobre a crítica à contemporaneidade feita por Kierkegaard. Os motivos pelo qual o Indivíduo parte desde sua condição imediata, ou seja, de mero *Um*, para então caminhar rumo à *singularização* desse *Um* é o que deve ser apresentado nesse capítulo, uma vez que são esses mesmos motivos que se vinculam à questão da liberdade na decisão existencial.

No que diz respeito à consideração teórica sobre a singularidade, Kierkegaard deixou evidente por entradas em seus *Diários* que a questão primeira e mais relevante dizia respeito à necessidade de conhecer o homem⁶⁸. A pretensão de conhecimento sobre o homem não está desvinculada da filosofia de sua época, já que Kierkegaard faz eco às afamadas quatro questões kantianas⁶⁹, com destaque para a questão considerada antropológica, “O que é o homem?”. Por certo que, em oposição à pretensão kantiana, Kierkegaard não adstringe sua análise perante a questão epistemológica, dando, em verdade, pouca importância para aquilo que o homem pode saber, tendo maior ênfase na questão antropológica, ou seja, saber o que é o homem. Uma contemplação que, embora Kierkegaard saiba fazer parte da tradição kantiana, o filósofo dinamarquês se esforça por apresentá-la como pertencente antes a Sócrates, tal como esse a expõe no diálogo com Fedro, conhecido pela

⁶⁸ Na entrada [I A 75] Kierkegaard aponta que “Deve-se primeiro aprender a conhecer a si mesmo antes de conhecer qualquer outra coisa”, usando, nesses termos, o ensino délfico grafado como γνοθι σεαυτον. De igual modo, há que se atentar para a sutileza kierkegaardiana, de modo que quando este, Sören Kierkegaard, pergunta por si mesmo, pergunta, *grosso modo*, por todos os homens.

⁶⁹ As quatro questões kantianas – *Die vier kantischen Fragen* – são: 1) *Was kann ich wissen?*; 2) *Was soll ich tun?*; 3) *Was darf ich hoffen?*; 4) *Was ist der Mensch?*.

obra platônica. Em Fedro (229e), citado por Kierkegaard no terceiro capítulo do *Migalhas Filosóficas*, Sócrates denuncia, após afastar uma série de questões que não lhe seriam pertinentes, que a única questão cabível diz respeito à contemplação antropológica:

Devo primeiramente conhecer a mim mesmo, como a inscrição délfica diz; ser curioso sobre aquilo que não me diz respeito, enquanto estou ainda em ignorância sobre mim mesmo, seria ridículo. E, portanto, devo me despedir de tudo isso; a opinião comum não é suficiente para mim. Porque, como eu vinha dizendo, não quero saber nada sobre isso, mas sobre mim mesmo: sou um monstro mais terrível e preñado de paixão que a serpente Typho, ou uma criatura de uma sorte mais gentil e simples, a quem a Natureza dotou de um destino mais divino e mais humilde? (PLATÃO, 1952, p. 24)

O ensinamento socrático-platônico fornece a Kierkegaard o ponto de interpretação que ele vinha procurando para o desenvolvimento que partia não apenas de sua própria existência, mas que tinha como horizonte a sempre presente questão da existência: conhecer o indivíduo, mas por meio de uma contemplação antropológica. Expresso dessa maneira, Kierkegaard apresenta o esquecimento pela pergunta sobre “o que é o homem?” como uma falha da filosofia moderna, sobretudo a filosofia de cunho hegeliano:

Como um todo, é preciso dizer que a filosofia moderna, até mesmo em suas mais grandiosas formas, ainda assim é realmente apenas uma introdução a fazer possível o filosofar. Hegel inegavelmente a completa – mas apenas o desenvolvimento que teve seu início com Kant e que era direcionado para o conhecimento. Em Hegel, encontra-se em uma mais profunda forma, como resultado, que a filosofia anterior irrefletidamente assumiu como um início – que no todo há realidade [*Realität*] no pensamento. Mas toda a linha de pensamento que atua desde essa suposição (ou agora feliz por esse resultado) estava entrando em uma genuína contemplação antropológica, que ainda não foi empreendida. [III A 3]

O “elogio” a Hegel é, conjuntamente, um elogio a Kant; na justa medida em que o pensamento desses dois filósofos realizou a questão epistemológica, preparando o filosofar para a questão antropológica. Uma questão que já estava encetada desde Sócrates, mas que se privilegia do rigor lógico-epistemológico dos pensamentos de Kant e Hegel. Afinal, Kierkegaard irá, de certa forma, portar-se como um pós-hegeliano, uma vez que opera com categorias hegelianas, tal qual a noção dialética de tese, antítese e síntese, ainda que se aproprie dessas categorias à sua maneira. O projeto de uma

“contemplação antropológica”, portanto, aponta para uma perspectiva já essencialmente inscrita na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, contudo, no caso de Kierkegaard, de maneira mais compreensiva e mais concreta (MALANTSCHUK, 1971, p. 12-13). Um projeto que, ainda que se queira associá-lo às questões pessoais do autor⁷⁰, tem sua significação em meio à filosofia desenvolvida no próprio tempo de Kierkegaard, indica que a contemplação antropológica dialoga com o Indivíduo na medida em que se acerca de um núcleo próprio desse Indivíduo, ou seja, enquanto antropologia à maneira moderna, o que Kierkegaard desenvolve não é tanto uma perquirição pela cultura, mas antes pela *natureza humana*⁷¹. A notável diferença se deve ao fato de que Kierkegaard, ainda que considere antropologicamente a existência, não a reduz à razão e, principalmente, à instrumentalização da razão. Gregor Malantschuk encontra a sutileza da diferença kierkegaardiana quando afirma que, “ao designar a ‘contemplação antropológica’ como uma tarefa essencial para o pensamento moderno”, Kierkegaard não fica restrito ao aspecto natural-racional comumente apontado pela filosofia moderna, mas “primeiramente foca a atenção sobre a significância da psicologia”, isso, é certo, “em um sentido amplo, como um pré-requisito para a renovação filosófica e teológica” (MALANTSCHUK, 1971, p. 25).

Não obstante, há que se manter cautela quanto à tendência de se inserir a antropologia kierkegaardiana apenas em um âmbito teológico. Ainda que Kierkegaard tenha uma predileção a abordar questões existenciais por uma perspectiva que dialoga constantemente com a tradição teológica cristã, assentar o projeto antropológico tão-somente sob o signo da cruz e, mais do que isso, sob o signo do pecado original, é extrair de Kierkegaard boa parte do

⁷⁰ Dentre diversos comentadores, tal como Henri-Bernard Vergote ou Walter Lowrie, Gregor Malantschuk, quem melhor trabalha a questão do projeto de “contemplação antropológica” em Kierkegaard, também possui a interpretação muito colada à existência do autor que essa pretensão seria fruto de uma motivação subjetivista; “But without a doubt what especially encouraged his movement toward ‘anthropological contemplation’ was the abundance of painful and unsolved problems, also due in part to his father’s influence and upbringing. These problems and conflicts eventually called for more definite exploration and clarification. The opportunity for this presented itself after some years of study at the University. His university studies themselves were of little assistance in the problems with which he grappled, but his years as a student from 1830 to 1835 provided orientation, also in the areas to which he later gave thorough consideration”. (MALANTSCHUK, 1971, p. 13).

⁷¹ O aspecto antropológico a que Kierkegaard se insere é inegavelmente aquele que tem em sua lista bibliográfica as produções de David Hume – *A Treatise of Human Nature* –, John Locke – *An Essay Concerning Human Understanding* – e Kant – *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* –.

caráter filosófico. Como foi pontuado, o trato filosófico da temática antropológica realizado no tempo de Kierkegaard, ao qual o próprio pensador dinamarquês referia-se com frequência – Hegel, Kant, Leibniz –, tem por aspecto principal a abordagem de uma natureza humana como temática central, ou seja, Kierkegaard, como muitos dos filósofos de seu tempo, preocupava-se com a natureza humana. Encontrar as categorias dessa natureza humana na obra de Kierkegaard é parte da compreensão sobre o caminho que conduz do Indivíduo ao *Enkelt*. Aqueles que buscam sustentar apenas o aspecto religioso na obra de Kierkegaard, não apenas deixam vazar por entre os dedos toda a filosofia⁷², como também permanecem enrijecidos em uma antropologia que em nada serve ao homem não-cristão⁷³. Salta-se, então, mas apenas dogmaticamente. Delinear uma antropologia kierkegaardiana que tenha validade tanto para o aspecto cristão quanto para o aspecto não-cristão, nessa seara repousa o esforço filosófico⁷⁴. Encontrar o Indivíduo em suas categorias essenciais e, desde a nudez do Indivíduo, apreendendo o interesse psicológico⁷⁵, encaminhá-lo para a singularização – dessa maneira se inicia o caminho do Indivíduo para o *Enkelt*.

3.1 POR UMA TEORIA DO SELV

⁷² A título exemplificativo, ou, pela graça do exemplo – *exempli gratia* –, pode ser considerado o trabalho *Tornar-se Cristão: o Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Sören Kierkegaard*, de Jonas Roos, que acertadamente é defendido pela via teológica, e não pela via filosófica.

⁷³ E deve-se considerar que alguns realmente são não-cristãos.

⁷⁴ Há que se ponderar, nesse aspecto, o uso do termo *synspunktet* (ponto de vista), utilizado por Kierkegaard ao longo de sua obra. Ainda que se queira defender que o todo da obra é prenhe de uma intenção *edificante cristã*, é Kierkegaard quem se vale de diversos “pontos de vista” para demonstrar a possibilidade de se analisar a existência por variados prismas. Conquanto um homem não venha a ser cristão, ainda assim é um homem, um Indivíduo. A singularização, por sua vez, se encontra em uma vereda mais complexa, que pode ser compreendida em um viés estritamente cristão, ainda que a pretensão do presente trabalho venha no sentido contrário, em que se busca demonstrar que, antes de qualquer teor estritamente religioso, o fenômeno da existência, e com ele a singularização, é uma evidência. Quanto à obra kierkegaardiana, só consideram-na pela tutela da *intenção religiosa* aqueles que pensam uma obra como um encerramento e não como uma abertura, ou seja, os que leem doutrinariamente um livro-por-vir que não pode ser reduzido à doutrina.

⁷⁵ Gregor Malantschuk ao abordar a importância do interesse psicológico por parte de Kierkegaard, acentua: “Of Kierkegaard’s interest in psychology as a whole, it can be said that he places man in the center as the principal object of all his observations. His ‘anthropological contemplation’ is ultimately grounded in the realization that ‘Individuality is the true period [terminal point] in the development of creation...’ It is along this road that he comes to his central concept: the single individual”. (MALANTSCHUK, 1971, p. 37).

Ao elencar o mandamento délfico como parte de sua perquirição filosófico-existencial, Kierkegaard não está inocentemente supondo que sua pergunta fica adstrita ao homem Sören Aabye, que nasceu em 1813 e viria a falecer em 1855, após ficar em “uma condição estuporosa” [KW XXV, p. 32]. É suficientemente claro para Kierkegaard que, pela semelhança com Adão, ninguém se adstringe a sua própria historicidade, mas “enquanto a história do gênero humano progride, o indivíduo principia sempre *da capo*, porque ele é ele mesmo e o gênero humano” [KW VIII, p. 29]. Nota-se, desde esse ponto inicial, que a contemplação antropológica de Kierkegaard busca responder a pergunta *o que é o homem?* tendo por caminho uma via de mão dupla, ou seja, por uma consideração subjetivo-pessoal e por uma consideração histórico-teórica. A união das duas vias, como se demonstrará mais adiante, se dá pelo aspecto psicológico. Importa ressaltar, no entanto, que é sempre sob a base de uma tensão que a antropologia de Kierkegaard se instaura. Em termos bibliográficos, como nota Álvaro Valls, “o livro *O conceito de angústia* constitui parte de uma teoria do *Self*, encontrada também em *A Doença para a Morte*” (VALLS, 2012, p. 50). A indicação, como acertadamente pondera Álvaro Valls, está no *O conceito de angústia*, sobretudo na maneira que Kierkegaard apela a uma teoria do *Selv*⁷⁶ como forma de afastar o ofuscamento tergiversador da filosofia moderna para encontrar, novamente nos gregos, a potencialidade da *natureza humana*:

Se uma pessoa não deixa claro para si mesma, inicialmente, o sentido de “*Selv*”, não é válido dizer do pecado que este é egoístico. Mas “*Selv*” significa precisamente a contradição de postular o universal como o particular. Apenas quando o conceito de particular é dado que pode haver qualquer fala sobre o egoístico; no entanto, ainda que tenha vivido incontáveis milhões de tais “*Selvs*”, nenhuma ciência pode dizer o que o *Selv* é sem novamente declará-lo de maneira geral. E esse é o prodígio da vida, que qualquer homem que é atento a si mesmo sabe o que ciência nenhuma sabe, já que ele sabe quem ele mesmo é, e esta é a profundidade do provérbio grego γνοθι σεαυτον [conhece-te a ti mesmo], que há muito tempo tem sido entendido pela via germânica como pura autoconsciência, a leviandade do idealismo. Já está em tempo de buscar entender isso

⁷⁶ Faz-se aqui uma opção terminológica. Da mesma maneira que *Self*, do inglês, resiste ao máximo à tradução, soando sempre impreciso reproduzir o aportuguesado *Si-mesmo*, também a palavra dinamarquesa *Selv* possui esse problema, sendo esta praticamente igual, mudando apenas uma letra e tendo apenas o mar para separar as duas línguas. Assim, já que Kierkegaard é dinamarquês e não inglês ou norte-americano, opta-se sempre pelo uso terminológico de *Selv*, pois, do contrário, poderia ser utilizado tanto o *Self* inglês quanto o *Selbst* alemão ou o famigerado *Si-mesmo* português.

pela via grega, e então, novamente, como os gregos teriam compreendido isto, se eles tivessem possuído os pressupostos cristãos. [KW VIII, p. 78-79]

O aspecto subjetivo-pessoal salta a todo tempo em direção ao aspecto histórico-teórico. É preciso, não apenas para Kierkegaard, mas para qualquer pessoa, ter em mente a necessidade do provérbio délfico. A relação com o pecado e com os pressupostos cristãos será abordada mais adiante; por ora basta reter o ponto fundamental, de que é com o desenvolvimento de uma teoria do *Selv* que se pode começar a apresentar a resposta à pergunta *o que é o homem?* e, é preciso que isso fique claro, essa pergunta é parte central do projeto de contemplação antropológica kierkegaardiano que se encaminha para a formação não apenas do Indivíduo, mas propriamente do *Enkelt*. Em termos de apresentação explícita de sua teoria sobre o *Selv*, Kierkegaard só deu os contornos mais substanciais em um livro produzido nos últimos momentos de sua carreira literário-filosófica, já pela pena de *Anti-climacus*. É em *A Doença para a Morte* que se encontra a teoria kierkegaardiana do *Selv*:

O homem é espírito. Mas o que é espírito? O espírito é o *Selv*. Mas o que é o *Selv*? O *Selv* é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste em que, na relação, a relação se relacione consigo mesma; o *Selv* não é a relação, mas consiste em que a relação se relacione consigo mesma. O homem é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, é uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois termos. Sob este aspecto, o homem ainda não é um *Selv*. [KW XIX, p. 13]

A tese sobre o *Selv* pode ser esmialhada para uma melhor compreensão. A começar pela postulação de que o homem é uma síntese de uma série de oposições – infinitude e finitude, temporal e eterno, liberdade e necessidade –, há que se encontrar o termo pelo qual Kierkegaard alcança essa síntese como parte da natureza humana. Ao abordar a questão da queda em *O conceito de angústia*, tendo que apresentar algo que a psicologia conseguisse captar, uma vez que a queda “é algo que a psicologia é incapaz de explicar, porque a queda é o salto qualitativo” [KW VIII, p. 48], Kierkegaard se vê às voltas não apenas com a angústia, mas com a narrativa bíblica sobre o pecado hereditário e, enquanto evocação exegética bastante demarcada por uma interpretação puritano-luterana, Kierkegaard vê no pecado original a

entrada da sexualidade no mundo. Pois bem, a consequência da entrada do pecado no mundo é dupla, “que o pecado veio o mundo que a sexualidade foi postulada”, no sentido de ter sido colocada, sendo que “um é inseparável do outro”. É então, com a sexualidade “colocada no mundo” que Kierkegaard elenca a tese de que este é o estado originário do homem, ou seja, sua natureza, um estado de decaído, dividido pela sexualidade/pecado. Estranhamente, no entanto, a tese volta-se sobre si mesma e Kierkegaard afirma que o homem é uma síntese que repousa em um terceiro, pois, caso não o fosse, “uma coisa não poderia ter duas consequências”. Mais precisamente, “caso ele não fosse uma síntese de psíquico e corpóreo que é sustentada pelo espírito, o sexual jamais poderia ter entrado no mundo como pecado” [KW VIII, p. 48]. Frisa-se – o homem não adquiriu sua natureza pela entrada do pecado/sexual no mundo, mas foi por sua própria natureza que o homem pecou, decaiu e o sexual entrou no mundo. No avançar do texto, Kierkegaard afirma que tem “sustentado continuamente que o homem é uma síntese de psíquico e corpóreo que é constituído e sustentado pelo espírito” [KW VIII, p. 81].

Até esse ponto, a tese antropológica que coloca o homem como composto por psíquico e corpóreo não é um distanciamento sensível à história da filosofia, sobretudo porque a tradição já se manifestou inúmeras vezes em asseverar que o homem é composto de corpo e de alma; é essa, inclusive, uma das variações que é possível formular sobre a síntese-homem, que este é formado por alma e corpo. Desde o texto *De Beata Vita*, de Santo Agostinho, à maneira platônica, estava respondida positivamente a pergunta feita pelo Bispo de Hipona, “será evidente a cada um de nós, que somos compostos de alma e corpo?”⁷⁷., o que, no sentido agostiniano, serve como parte do consolo ao espanto do “tinha-me feito uma questão para mim mesmo”⁷⁸. Para Agostinho, no entanto, a alma e o corpo são os elementos suficientes para *dizer o homem*⁷⁹, uma vez que a alma, a parte ontologicamente estruturante, é criação

⁷⁷ *Manifestum vobis videtur ex anima et corpore nos esse compósitos?* (cf. *De Beata Vita*, II, 7)

⁷⁸ *Mihi quaestio factus sum* (cf. Confissões, Livro X, Cap. 33, n. 50)

⁷⁹ 1. 1. *EVODIUS*. Quoniam video te abundare otio, quaeso ut mihi respondeas de iis quae me movent, non, ut opinor, importune atque incongrue. Saepe enim cum abs te multa quaesissem, nescio qua illa graeca sententia me deterrendum putasti, qua prohibemur ea quae supra nos sunt requirere: nunc vero non puto nos ipsos supra nos esse. Quamobrem cum de anima quaero, non sum dignus qui audiam: Quod supra nos, quid ad nos? sed fortasse dignus qui

de Deus, que a fez semelhante a ele. Em Kierkegaard, no entanto, a síntese implica que o corpo e a alma estejam em relação; não uma relação que se encaminha para uma mediação, por certo, mas uma relação que é, ela mesma, uma tensão.

Importa notar que a síntese se inicia pela relação-tensão existente entre alma e corpo, mas já em *O conceito de angústia* Kierkegaard começa a diversificar as categorias pela qual essa relação/tensão é estabelecida, tornando mais abrangente a resposta à pergunta *o que é o homem?*. A nova expressão é feita da síntese entre psíquico/corpo para a síntese temporal/eterno:

A síntese do temporal e do eterno não é uma outra síntese, mas é a expressão daquela primeira síntese, segundo a qual o homem é uma síntese de alma e corpo, que é sustentada pelo espírito. Tão logo o espírito é posto, dá-se o instante. Portanto, pode-se dizer, com justiça, de um homem, como uma censura, que ele vive apenas no instante, dado que isso só ocorre por uma abstração arbitrária. A natureza não se situa no instante. [KW VIII, p. 88-89]

O método kierkegaardiano – se é que se pode falar nesses termos – é, como se demonstra, uma apresentação de categorias conforme o chamamento da situação filosófico-existencial apresentada. Quando era tempo de definir o homem em sua origem, por meio do pecado, então a relação-tensão corpo/alma se apresentou como válida para denominar a síntese que é o homem. Porém, quando o interesse é por localizar o homem enquanto a questão do tempo, a relação-tensão temporal/eterno se mostra mais frutífera. Como análise à primeira segmentação feita perante a tese antropológica kierkegaardiana, o homem enquanto síntese se faz evidenciar pelas relações existentes entre dois termos sempre contraditórios – em uma contradição sempre extrema – como corpo/alma, temporal/eterno, finitude/infinitude e tantas outras possibilidades. Porém, uma síntese que não chega a termo, mas que é relação.

audiam, quid simus nos. *AUGUSTINUS*. Enumera breviter quae de anima audire velis. *E*. Faciam: nam sunt mihi ista diuturna cogitatione praeparata. Quaero igitur unde sit anima, qualis sit, quanta sit, cur corpori fuerit data, et cum ad corpus venerit qualis efficiatur, qualis cum abcesserit? 1. 2. *A*. Cum quaeris unde sit anima, duo quaedam intellegere cogor. Aliter enim dicimus unde sit homo, quae sit eius patria scire cupientes; aliter unde sit, cum quaerimus unde constet, id est, ex quibus elementis rebusque compositus.(cf. *De Quantitate Animae*, 1-2) A última sentença é sobremaneira pontual, já que dizer sobre a alma é falar sobre o que compõe o homem e de onde vem o homem.

Seguindo na via inversa de explicitação sobre o *Selv*, a relação-tensão que se estabelece entre os termos corpo/alma permite compreender melhor o que *Anti-Climacus* postulou no início do *Doença para morte* quando afirmou que “o homem é espírito” e que, por sua vez, “o espírito é o *Selv*”. Em um movimento dialético, a relação entre dois termos conduz a uma síntese. Ao modo hegeliano, a síntese se daria pela mediação e seria, em verdade, uma espécie de confirmação conclusiva do processo conduzido pela dialética. Contudo, Kierkegaard destaca-se do hegelianismo definindo a síntese não como uma mediação, mas antes como uma “relação que se relaciona consigo mesma”, ora porque a dialética hegeliana aborda o movimento histórico e não a existência humana, ora porque a dialética hegeliana não poderia contemplar o *salto* que é necessário para a realização da síntese⁸⁰. Sem querer avançar passos, a definição de *espírito* depende, neste caso, da explicitação a respeito da relação entre os termos anteriores à síntese. Enquanto termos em relação, corpo/alma, finito/infinito, temporal/eterno e demais possíveis categorias não são uma e mesma coisa nem tampouco podem ser, enquanto categorias distintas, partes de um todo. A diferença categorial entre corpo e alma, por exemplo, não pode ser tomada como se, em um movimento dialético que conduz à síntese, tais diferenças se reduzissem e se conformassem na síntese. Na concepção kierkegaardiana a relação se relaciona consigo mesma justamente porque não se encaminha para um *uno* mediado, mas são categorias ontologicamente diferentes. Em verdade, a relação é um outro para os dois termos da síntese.

Ainda que se queira afirmar que Kierkegaard teve influência de Hegel na composição de sua dialética, é importante pontuar que há indícios de que a estruturação da síntese, tal qual Kierkegaard a formula, não é puramente

⁸⁰ Sobre a relação do específico trecho do *Doença para Morte* aqui abordado, e em uma explicitação sobre a influencia hegeliana nesse ponto da obra kierkegardiana, Alastair Hannay esclarece: “If this were no more than a dig at Hegelian obscurity, one might conclude that the idea of a self-relating self is not in need of clarification, but only obscure when clothed in pretentious philosophical jargon. Perhaps, whatever difficulties attend an analysis of the notion, the notion itself is nothing more exotic than that of the self-evident ability of human beings to reflect upon what they do and think, and to form their own self-images. But *Anti-Climacus*’s definition of the self as a relation that “relates to itself” is neither empty parody nor a pretentiously decked-out truism. It states elegantly, and I believe accurately, a crucial principle of Kierkegaard’s thought – only, however, to the appropriately programmed reader. By this I mean a reader familiar with the tradition from which Kierkegaard’s terms derives their connotations: the Hegelian tradition.” (HANNAY, 2003, p. 64).

hegeliana, mas tem seus fundamentos em outras áreas. O exemplo mais contundente é uma entrada dos *Diários* em que o pensador dinamarquês delimita de onde vem sua concepção de síntese:

É importante notar, parece-me, a síntese que é encontrada em todo dogma do Novo Testamento, que esta síntese é sustentada apenas por lados diferentes, ora como o divino e humano (Deus-homem – Revelação), ora como sucessão e unidade (julgamento presente e futuro, ressurreição presente e futura), ora o espiritual e o físico (imortalidade da alma – ressurreição do corpo). [II C 34]

As categorias que Kierkegaard afirma ter retirado de uma leitura do Novo Testamento são aquelas aplicadas ao conceito de homem que o filósofo de Copenhague formula em sua contemplação antropológica. A síntese é formada por essa relação; a relação, no entanto, não está dada na síntese, mas está na própria relação entre os termos, ou seja, entre as categorias ontologicamente opostas. Ainda que soe como contraditório para uma perspectiva lógico-matemática – o que de pronto afasta hegelianos e analíticos – a relação que se relaciona consigo mesma é esse ponto de torção, em que o caráter ontológico das categorias é aquilo que as põe em relação e a relação é dada por um termo que se relaciona com a própria relação em alteridade. Se a pretensão fosse apenas apresentar uma definição, *summa summarum*, poderia ser afirmado: a relação é o homem; onde se dão as duas categorias (corpo/alma, temporal/eterno) e onde deve dar-se, de igual modo, o espírito – mas o espírito é um outro. *Vigilius Hafniensis* explicita o fato de que o “homem é uma síntese de psíquico e de físico; no entanto, uma síntese é impensável se os dois não são unidos por um terceiro” [KW VIII, p. 43]. A afirmação que se segue, de que “esse terceiro é o espírito”, só faz evidenciar o fato de que o homem traz em si o elemento de seu próprio *engenho dialético*. Essa, no entanto, é parte da estrutura antropológica, pois dizer o espírito ainda não é dizer o *Selv*, ainda que Kierkegaard tenha anunciado que o “espírito é o *Selv*”. No segundo parágrafo do primeiro capítulo de *Doença para Morte, Anti-Climacus* parece saber que as peças estão todas apresentadas, mas o engenho padece em desordem, portanto o complemento não tanto quanto ao espírito, mas quanto à relação deve ser introduzido:

Na relação entre dois, a relação é o terceiro como uma unidade negativa, e os dois relacionam-se com a relação e na relação para com a relação; portanto, sob a qualificação do psíquico, a relação entre o psíquico e o físico é uma relação. Se, no entanto, a relação relaciona si-mesma consigo própria, esta relação é um terceiro positivo, e isto é o *Selv*. [KW XIX, p. 13]⁸¹.

O homem, ainda que seja uma relação entre dois termos, não é, ele mesmo, o espírito. A frase inicial do capítulo, “o ser humano é espírito”, não só é enganosa como carrega certa malícia – é capciosa. O homem é a relação entre dois termos, isso é certo. Dois termos que se relacionam no homem e para o homem, e portanto o homem é uma relação que relaciona-se com um terceiro: a síntese. Contudo, Kierkegaard introduz uma diferenciação categorial até mesmo entre as relações. A simples relação de dois termos – a síntese – é dada como “unidade negativa”. Isso porque a síntese não foi voltada para o espírito, para um terceiro, e é na relação dos dois termos com um terceiro que o homem relaciona a si mesmo consigo próprio. A positividade da relação que relaciona a si mesma consigo própria é tanto o espírito quanto o *Selv*. Nesse sentido, o engano capcioso e retórico kierkegaardiano atinge seu ápice. O homem não só não é um *Selv*, como é a potencialidade de tornar-se um *Selv*, o que lega ao homem a árdua tarefa de fazer a si mesmo. Antropologicamente, o homem é uma falta, um *quase*. À maneira de Pascal, o homem é não só uma falta, mas uma falta-pedinte, um mendigo de si mesmo, na forma que “temos uma ideia tão grande da alma do homem que não podemos tolerar que sejamos desprezados e não estimados por uma alma, e toda a felicidade dos homens consiste nessa estima” (PASCAL, 1973, p.136).

A antropologia kierkegaardiana apresenta o homem como uma síntese de termos que são dados no próprio homem, porém, transplantando esses termos como categorias ativas na esfera do próprio homem. Ao invés de ter uma ontologia encerrada em imobilidade, o homem é uma relação que conclama o próprio movimento. Ser uma síntese e, nesses termos, ser espírito

⁸¹ O comentário de Gregor Malantschuk sobre esse trecho pode elucidar algumas questões: “In this formulation of the two levels of the synthesis, attention is directed to all the elements which are part of these syntheses. In addition to what is called ‘the relation between two’ on the first level of the synthesis, a third is also set forth, ‘a negative unity’, whereby the first synthesis acquires three parts, the third part of which corresponds to the expression ‘the first self’, which Kierkegaard uses in his edifying works. The adjective ‘negative’ signifies that the third element, like the first synthesis as a unit, still lies on the plane of the finite. In Kierkegaard’s dialectical language, finiteness always falls within negativity and only with the eternal is there a positivity.” (MALANTSCHUK, 1971, p. 343).

e ser *Selv*, é antes ser uma tarefa para si mesmo e, assim, ser um *tornar-se*, do que necessariamente ser algo dado. O homem é *algo por dar-se*, conforme Kierkegaard. Ir do Indivíduo ao *Enkelt* é o movimentar-se ontológico do homem. Por certo que o ser humano não é lançado sem nenhuma perspectiva. Isso não se coadunaria com o aspecto cristão-protestante de Kierkegaard. Há, para o ser humano, alguns elementos de composição que não são preponderantes na concepção antropológica kierkegaardiana como talvez sejam a síntese, a relação e o *Selv*, mas sem os quais, no entanto, o homem não teria muito como suportar-se na tarefa de tornar-se si mesmo.

3.1.1 Aparatos antropológicos

Estancar a apresentação da antropologia tal como Kierkegaard a concebe no ponto em que o homem é uma síntese em devir é provocar no leitor algo próximo ao que sentiu Nathanael, o personagem de E. T. A. Hoffmann de *Der Sandmann*, quando este descobriu que sua amada, Olimpia, não passava de um autômato construído por seu mestre Spalanzani: a forma está dada, mas o conteúdo é pura ausência de espírito. Kierkegaard, mais uma vez, mantém diálogo com filosofia e, mais do que isso, com a contemporaneidade filosófica da tradição alemã em que ele situa-se. Os aparatos antropológicos que aqui se pretende apresentar são os motores espirituais que possibilitam o devir da existência, uma vez que se trata sempre da existência. Tais aparatos, por essa razão, são as características próprias do homem que o colocam no âmbito da existência como uma abertura, não como algo dado. Estas roldanas espirituais, no entanto, passam despercebidas em certas leituras pelo obscurecimento que outros elementos mais auto-evidentes podem acabar emanando, como é o caso da liberdade, dos traços psicológicos ou, ainda, da fé. Gregor Malantschuk expõe exatamente essa posição (2003, p. 93):

Para ser exato, por causa de seu interesse pela existência, Kierkegaard e seus pseudônimos deram grande importância à liberdade, à vontade de realizar a tarefa ética da existência; mas imaginação, sentimento e cognição são, simultaneamente, fatores indispensáveis durante o movimento existencial adequado. Até mesmo a imaginação, que alguns pensaram que gradualmente

dispensamos, deve estar presente como “um interlúdio na tarefa da vida”.

Os termos usados por Malantschuk são recorrentes na obra de Kierkegaard, utilizados sob os mais distintos argumentos e fundamentos, seja pelos pseudônimos, seja pelo Kierkegaard dos *discursos edificantes* ou pelo Kierkegaard dos *Diários*. O que, no entanto, parece ser recorrente é a importância desses aparatos na motricidade do devir da existência. Com a adição do *pensamento* e do *entendimento* – que certamente é abandonado muito cedo – como aparatos que devem ser considerados junto àqueles pontuados por Malantschuk, a imaginação, o sentimento e a cognição estão a todo tempo operando na “natureza humana”⁸².

A iniciar pelo entendimento, o mais rapidamente abandonado e contraposto, Kierkegaard associa esse elemento da natureza humana à razão, assim como essa é compreendida pela tradição epistemológica que passa por Hume e Kant, mas que certamente alcança Hegel. O entendimento [*Forstanden*], enquanto um aparato que opera junto ao raciocínio, é próprio, para Kierkegaard, de uma ilusão conduzida pela pretensão de conhecimento que o homem tem não apenas sobre o mundo – e nesse sentido a história do mundo –, mas sobretudo sobre si mesmo. Já foi pontuada a discordância kierkegaardiana quanto à filosofia moderna no sentido de que esta não teria sido satisfatória ao oferecer qualquer resposta para a questão da existência. O entendimento – como a razão – é afastado rapidamente por Kierkegaard, uma vez que a especulação que maneja a construção do entendimento é insuficiente para encontrar resolução ao problema da existência. Em uma entrada de seu *Diário* datada de 1836, ou seja, quando Kierkegaard havia iniciado seus estudos e considerações filosóficas, este já apontava para a

⁸² Vergote identifica a influência de F.C. Sibbern na concepção kierkegaardiana de natureza humana; concepção que, como se pretende demonstrar, Kierkegaard parece delinear com maior complexidade, sobretudo pelo uso da imaginação e do sentimento em contraponto ao entendimento/razão. Em todo caso, a análise de Vergote é sobremaneira válida para uma relação principalmente com a obra *Enten-eller*: “Le point de vue dogmatique de Kierkegaard est que l’homme, dans sa totalité, est saisi par l’éthique et le religieux qui donnent sa qualité à sa constitution fondamentale. Les trois grandes idées donnent donc à connaître cette constitution fondamentale de l’homme naturel. La tripartition de l’homme naturel, que sugere la répartition em trois types de sa constitution fondamentale, correspond à la tripartition classique des facultés dans la psychologie de F.C. Sibbern: *Don Juan*/sensibilité; *Faust*/entendement; *Ahasverus*/volonté” (VERGOTE, 1982, vol. I, p. 236).

contradição que o entendimento carrega consigo próprio, uma vez que não dá conta de explicar o *elevado*:

Quão pouco o entendimento [*Forstanden*] pode alcançar em um sentido especulativo é melhor visto nisso, que quando ele alcança o nível mais elevado ele deve explicar o elevado utilizando uma expressão autocontraditória. [I A 243]

Atentando para o fato de que *elevado* quer dizer, para o Kierkegaard ainda tateante em categorias existenciais, o sentido da existência, e tendo em mente que o endereçamento da escrita visa ser uma ponderação sobre a filosofia moderna que indica, hegelianamente, seu começo desde a *dúvida* e o *nada* – ao menos à maneira compreendida por Kierkegaard – logo se tem em conta que essa mesma crítica aparecerá desde *Migalhas Filosóficas* como o ponto nevrálgico da razão como insuficiente para fornecer as bases para a compreensão sobre a existência e, portanto, sobre o homem. Contudo, Kierkegaard não nega a presença do entendimento dentro dos aparatos antropológicos, apenas aponta-o como insuficiente para alcançar saltos mais altos:

Se o entendimento [*Forstanden*], sentimento e vontade são qualificações essenciais em um homem, pertencem essencialmente à natureza humana, então toda essa ninharia de que o desenvolvimento-do-mundo agora ocupa um nível mais alto desaparece no ar, pois se há um movimento na história mundial então este pertence essencialmente à providência, e o conhecimento do homem sobre isso é altamente imperfeito. [IV C 78]

Note-se que Kierkegaard não nega a existência do entendimento como parte da natureza humana, apenas considera-o insuficiente, sobretudo quanto à temática hegeliana *par excellence* do movimento da história mundial. Estando mais próximo do entendimento que os outros aparatos antropológicos, a cognição tem menor impacto na obra kierkegaardiana – sendo, inclusive, menos incisiva em aparições textuais –, mas que traz consigo uma característica fundamental. Se o entendimento é insuficiente para produzir qualquer efeito no tocante à problemática da existência, a cognição tem maior relevância por não se manifestar *em direção ao objeto*, mas por ser uma espécie de afecção, algo sentido, ainda que no âmbito da compreensão. Em uma importante entrada de seus *Diários*, na qual Kierkegaard

apaixonadamente pondera sobre sua *tarefa*, este afirma que os prazeres mundanos e o conhecimento não foram suficientes para fornecer-lhe qualquer resposta à problemática da existência. Ainda que Kierkegaard tenha “procurado uma âncora nos ilimitados mares do prazer, bem como nas profundezas do conhecimento”, acabou por sentir “o tédio, o dilaceramento”, uma vez que sobretudo o conhecimento é um “regozijo apenas no momento da cognição e não deixou uma marca mais profunda” no pensador dinamarquês [I A 75]. Cognição enquanto a impressão deixada pelo conhecimento é propriamente uma afecção, um fruto que desperta à existência, mas não com profundidade suficiente. A cognição é o ato que, vinculado à dúvida, busca “trazer a realidade em uma relação com a idealidade”, enquanto o ético é, por sua vez, aquele que busca “trazer a idealidade à realidade” [IV B 13], o que diferencia uma importante posição. A cognição está buscando algo, mas a preocupação que se movimenta da realidade para a idealidade é aquela que perscruta a verdade, enquanto o ético, que se movimenta da idealidade para a realidade busca o *Selv* do perscrutador⁸³. Em certo sentido, a cognição é, ainda assim, um movimento, mas um movimento desorientado, perdido. A concessão kierkegaardiana é mais sutil com relação à cognição do que com o entendimento: ao menos a cognição está *em busca de*, ainda que para o lado errado.

Aponta para a direção correta, por outro lado, o pensamento. Um dos pontos mais controversos do pensamento kierkegaardiano, o pensamento é o limiar entre a relação de tensão que se dá no homem enquanto síntese de dois termos. Uma vez que não é apenas uma afecção, mas uma ação – em certo sentido – o pensamento tem uma condição mais bem delineada na perspectiva do *tornar-se* um indivíduo singular. Além disso, o pensamento é sumamente importante por ser o espaço do acontecimento de questões que envolvem a essência, a existência e, por conseguinte, o devir. Kierkegaard aborda a questão do pensamento desde a tradição kantiana e hegeliana sobre a existência ou não de uma identidade entre pensamento e ser. Em uma entrada em seus *Diários* que data de 1839, Kierkegaard parece aderir a uma posição de identidade entre pensamento e ser:

⁸³ A problemática do ético será abordada mais pormenorizadamente no ponto 3.2.2.

Que pensamento e ser [Vaeren] são um pode ser visto em pessoas que sofrem sob uma ideia fixa – e aqui é também prova da eternidade da condenação, desde que a existência mais perfeita do homem deve ser entendida como sendo livre de todas as distrações, tudo momentâneo e temporal que obsta nosso sentimento de identidade entre pensamento e ser. [II A 367]

Kierkegaard demonstra conhecer a lição hegeliana⁸⁴, contudo, esse posicionamento sofrerá algumas alterações no avançar de sua produção filosófica. No *Post-scriptum* Kierkegaard afirma que “em sua relação-existente com a verdade, o pensador existente subjetivo é tão negativo quanto positivo”, isso porque este tem em si “tanto de cômico quanto ele essencialmente tem pathos”, o que o põe “continuamente em um processo de tornar-se, isto é, esforçando-se” [KW XII, p. 80]. Em termos de tornar-se um indivíduo singular, o pensamento está na direção correta, mas ainda assim carrega em si a carga de negatividade. Isso porque, reformulado o pensamento da identidade entre pensamento e ser, Kierkegaard passa a ter o ser mais sob a perspectiva do devir e, portanto, o pensamento não pode ter identidade com o devir, sendo que apenas a existência pode ter essa identidade. O pensamento é um exercício, um esforçar-se, mas ainda assim insuficiente⁸⁵. Argumentos que delineiam a insuficiência do pensamento estão presentes desde *Migalhas Filosóficas*, passando por *Doença para a morte* e chegando nos discursos edificantes como *Para auto-examinação* e *Julgue por si mesmo*⁸⁶. Basta por ora elencar o pensamento como aparato antropológico presente na apresentação kierkegaardiana.

De maneira quase que essencialmente intrínseca, Kierkegaard aborda o sentimento e a imaginação não como um aparato que deve ser refutado, mas

⁸⁴ Hegel expressa essa questão ao abordar o tradição moderna da filosofia, especialmente aquela que parte de Descartes: “Das Denken ist das Erste; die nächste Bestimmung, die hinzukommt, unmittelbar damit zusammenhängend, ist die Bestimmung des Seins. Ich denke, dies Denken enthält unmittelbar mein Sein; dies, sagt er, ist das absolute Fundament aller Philosophie”. Cf. HEGEL, G. W. F. **Werke in Zwanzig Bänden**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971.

⁸⁵ Contrapondo-se ao pensamento especulativo, o pensamento fica adstrito à “falsa positividade” da filosofia moderna: “No domínio do pensamento, o positivo pode ser classificado nas seguintes categorias: certeza sensata, conhecimento histórico, resultado especulativo. Mas esta positividade é precisamente a inverdade. Certeza sensata é uma desilusão (veja-se o ceticismo grego e toda a apresentação na filosofia moderna, do qual se pode aprender um bom tanto); conhecimento histórico é uma ilusão (já que é um conhecimento-aproximativo) e o resultado especulativo é um fantasma”. [KW XII, p. 81]

⁸⁶ Esse tema será mais detalhadamente abordado no ponto 3.2.3.

antes como características que devem ser regradas e direcionadas para a aplicação concreta da questão existencial. Ora por haver influência do romantismo – sobretudo aquele de vertente germânica⁸⁷ –, ora por identificar no sentimento um passo mais adentro em direção à subjetividade e à interioridade, Kierkegaard não é avesso aos movimentos mais *poéticos* da alma, mas, pelo contrário, parece exaltar o sentimento, sobretudo como uma oposição à fria e especulativa razão. O sentimento, mais do que o entendimento e o conhecimento, parece nivelar os homens perante a existência, uma vez que Kierkegaard afirma que sempre “sustentou que todos os homens têm igual acesso à paixão e ao sentimento” [VIII1 A 655]. Essa igualdade, como quase todas as categorias dentro do pensamento kierkegaardiano, tem sua expressão formulada conforme seu local de evidenciação. Enquanto um ensino amoroso-poético – sobretudo na parte estética de *Enten-eller* – o sentimento é a força do interior que se mobiliza sem direção, ou seja, a figura do *Don Giovanni* de Mozart que se dispõe às 1003 conquistas. Enquanto um ensino amoroso-cristão, o sentimento é manifestação da interioridade e da subjetividade. Importa pontuar, no entanto, que o sentimento enquanto aparato antropológico é constituinte da “natureza humana” tal qual Kierkegaard a postula, ou seja, como um instrumento que pode servir ao caminho existencial.

A imaginação, por sua vez, tem uma caracterização muito mais relevante na obra kierkegaardiana. Primeiramente, a imaginação pode ser pensada, dentro dos aparatos antropológicos, como um elemento próprio da natureza humana que opera em complementariedade ao pensamento/conhecimento/razão. É isso, por exemplo, que Johannes Climacus postula no *Post-scriptum* que, “no que diz respeito à existência, pensar não é, de nenhuma forma, superior à imaginação e ao sentimento, mas é coordenado”, porém ressalvado que, “na existência, a supremacia do pensamento produz estragos” [KW XII, p. 346-347]. De maneira pontual,

⁸⁷ Não há verdadeiramente uma posição crítico-literária por parte de Kierkegaard seja com relação ao romantismo alemão ou aos “outros romantismos”. Contudo – *a fructibus eorum cognoscetis eos* – pode ser citado uma advertência kierkegaardiana à obra de Victor Hugo: “Se eu pudesse dar um conselho, Victor Hugo seria posto de lado por meio ano para aprender as lições do cristianismo”, uma vez que, para Kierkegaard, Victor Hugo parece ser “deleitado e praticado por anos no tipo de deboche em que os romancistas engajam-se por flertar poeticamente com sentimentos que são opostos do que suas vidas expressam” [X2 A 392].

Climacus não se posiciona contrariamente à imaginação, mas ao pensamento, pois é esse quem “produz estragos”. Em verdade, a grande importância da imaginação advém não apenas de seu aspecto subjetivo e voltado para o próprio indivíduo, como uma espécie de um *mero jogo* do qual o indivíduo é dotado, mas é sobretudo pela capacidade que a imaginação tem de posicionar-se frente a determinados *interesses*. Para Kierkegaard, o grande trunfo da imaginação é que essa dota o homem da capacidade de, ainda que de maneira abstrata e poética, “tornar-se contemporâneo, agora, com um evento que ocorreu 1812 anos atrás” [KW XII, p. 65]. Malantschuk evidencia o fato de que esse *poder* da imaginação é sumamente válido para a passagem do indivíduo ao *Enkelt* já que, como será demonstrado mais tarde, a imaginação, ainda que não trilhe com os próprios passos a estrada rumo ao conceito de eternidade – pois na imaginação falta o concreto – ela é capaz de esboçar um mapa dessa trilha, pois, a “imaginação, enquanto uma capacidade criativa do ser humano, abre sempre novas perspectivas e, portanto, esclarece o caminho para o infinito” (MALANTSCHUK, 2003, p. 168).

É possível que a imaginação, dentro da pesquisa sobre contemplação antropológica, tenha sido uma das primeiras características da qual Kierkegaard apercebeu-se⁸⁸. Faz-se notório, entretanto, o fato de que Kierkegaard não aceita a imaginação como um aparato antropológico pura e simplesmente, mas localiza essa característica humana em relação com outros elementos. Talvez pela via de um deslocamento da concepção kantiana⁸⁹, Kierkegaard dá acento à imaginação como *leitmotiv* perante o sentimento, o conhecimento e a vontade, por exemplo. Conceber uma imagem do infinito,

⁸⁸ Remonta-se, segundo Malantschuk, já a influência que Kierkegaard teria recebido de seu pai: “Even with a cautious estimate of Kierkegaard’s or his pseudonymous author’s statements about his childhood, it must be taken for granted that his father’s powerful influence was of decisive significance in developing the very aptitudes he needed as a thinker, aptitudes which he himself has emphasized as being important for him as a thinker – namely, training in clear, logical explication of the content of an idea (“dialectic”) and training in the creation of his own objects for cogitation (“imagination”)”. (MALANTSCHUK, 1971, p. 13). Aqui, mais uma vez, a aplicação do princípio de que no auto-conhecimento se produz parte da contemplação antropológica.

⁸⁹ Kant, em seu texto *Que significa orientar-se pelo pensamento?* aponta no primeiro parágrafo: “Por mais alto que apliquemos nossos conceitos e, com isso, por mais que façamos abstração da sensibilidade, contido a eles estão sempre ligadas representações *da imaginação*, cuja função própria consiste em torná-las – elas que não são derivadas da experiência – capazes de servir para o *uso na experiência*” (KANT, 2008, p. 46). O deslocamento kierkegaardiano produz-se – se é que isso ocorre – pelo fato de que a imaginação não orienta para a experiência, mas para a existência.

bem como conceber uma imagem de amor que, posteriormente, será melhor esboçado no amor-cristão, eis os trunfos da imaginação. Para além disso, orientar o pensamento, o sentimento e a vontade rumo a esse esboço de um caminho para o infinito e, portanto, para a questão existencial é o que faz da imaginação um fato sobremaneira importante na “antropologia” kierkegaardiana. Esse caráter ordenador da imaginação dentro da natureza humana está presente em toda obra, manifestando-se, por exemplo, na explanação sobre o traço psicológico-ontológico do *desespero*⁹⁰.

Cabe a ressaltar, por fim, que a imaginação não é o próprio caminho da existência e não é o todo que conduz o indivíduo ao *Enkelt*, mas é um dentre os aparatos antropológicos. Enquanto esforço abstrato – e ainda demasiadamente abstrato – a imaginação *orienta para*, mas não *conduz para*. Kierkegaard enuncia diversas vezes – e Johannes Climacus talvez seja o mais esforçado dentre todos os pseudônimos nesse sentido – em demonstrar que a imaginação ainda está muito distante de ser a expressão do *Enkelt*.

Na imaginação e nos sentimentos, no pensamento e na conversa, todos, até mesmo o mais capaz, está usualmente em uma boa distância além de si mesmo ou além do que ele é em ato e realidade. A maioria dos homens está como que em um vagão de trem separado da locomotiva – eles estão muito longe de si mesmos, e em realidade eles estão muito atrás. [VIII1 A 292]

A imaginação tem sua relevância quando pensada na relação com os outros aparatos antropológicos, pois dentre esses é como se Kierkegaard afirmasse que, conjuntamente com o sentimento, a imaginação fala *ab imo pectore*; mas, em se tratando da existência, há que se buscar o espírito e não o coração, ainda que o caminho para o espírito possa passar pelo coração. A ressalva kierkegaardiana com relação à imaginação advém de uma prescrição com relação à existência concreta, uma vez que “quando a imaginação não é mantida próxima de tarefas concretas”, o que denotaria a existência como um devir prático, e não poético, ela acaba desorientando os elementos que a

⁹⁰ O homem enquanto síntese faz evidenciar a importância da imaginação no caminho que leva do indivíduo ao *Enkelt*, como nota Vergote: “Fini/infini, possible/nécessaire, temporel/éternel; sont toujours à penser en l’homme; en tant que lui-même les pense, celui-ci a toujours à en opérer la synthèse; c’est cette synthèse qui le constitue comme *moi*; c’est l’incapacité de l’opérer qui le fait desesperer. Enfin, sentimento, connaissance et volonté dependente eux-mêmes, de leur exercice, de l’imagination”. (VERGOTE, 1982, V. II, p. 232).

acompanhariam – sentimento, conhecimento e vontade – transformando-os “em algo fantástico e afastado da realidade” (MALANTSCHUK, 2003, p.168). Nesse sentido, não haveria, por exemplo, qualquer prevalência entre a imaginação e a razão⁹¹. Assim, dados os aparatos antropológicos que compõem a concepção de natureza humana kierkegaardiana – uma concepção que, diga-se, intencionalmente carece de sistematicidade – a realidade mais uma vez emerge, mas agora sob um novo fundo.

3.1.2 Um *Selv* imerso na realidade

À maneira que Hölderlin canta o curso da vida em seu poema *Lebenslauf*, há que se pontuar que sempre se retorna ao mesmo ponto de partida, já que “passando eu pelo arco da vida, volto por onde eu vim”⁹². Descrever a estrutura antropológica do *Selv*, portanto, é apenas o início de uma consideração sobre a via que se encaminha desde o indivíduo até a singularidade do *Enkelt*. A existência do movimento pressupõe uma trajetória e, nesse sentido, uma via por onde se delineie a trajetória. Tal caminho, ao menos para o *Selv*, é demarcado pela realidade. Essa condição da realidade como uma condição dada e, entretanto, na qual se deve realizar o esforço da existência já foi pontuado anteriormente. Resta afirmar, contudo, que as estruturas antropológicas do *Selv* que anteriormente foram demarcadas só podem ser verdadeiramente consideradas quando há uma verdadeira imersão do *Selv* em uma realidade. Essa posição kierkegaardiana que localiza o indivíduo em meio à realidade permite a formulação de um movimento que se realize como *devoir* e não como mera inscrição de uma mudança já pontuada em uma previsão natural ou em uma sistematicidade. Para além disso, a imersão do *Selv* na realidade permite notar a necessidade de haver uma posição existencial que não ocorra no mero campo do pensamento, mas que se efetive enquanto uma ação concreta. Não é por outra razão que Kierkegaard

⁹¹ É por uma entrada que consta no *Diário* que se faz possível perceber a relação entre razão e imaginação: “A razão minimiza tudo que a imaginação e o sentimento projetam. Isto é inteiramente correto para a razão, mas o sentimento e a imaginação fazem o mesmo com a razão pelo mesmo motivo. Ou o sentimento e a imaginação não pertencem tão essencialmente ao homem quanto à razão”. [V A 20].

⁹² Hoch auf strebe mein Geist, aber die Liebe zog/ Schön ihn nieder; das Laid beugt ihn gewaltiger;/ So durchlauf ich das Lebens/ Bogen und Kejer, woher ich kam.

afirma em uma entrada de seu *Diário* que “a única realidade que eu não consigo transformar em possibilidade pelo pensamento é a minha própria”, isso porque minha realidade é anterior ao meu pensamento⁹³, “não posso me apossar de minha realidade pensando e apenas por pensar”, o que remete ao fato de que essa é “uma realidade que é preservada essencialmente não por ser pensada, mas por existir (*existere*)” [VI B 54]. O primado da existência sobre o pensamento, ao menos no que tange à realidade, acaba por delimitar o ponto de partida no qual se encontra o indivíduo, ou seja, não tanto em uma regressão ou em uma espécie de redução ao pensamento, mas antes um encontro com a tensão da própria existência, ou seja, uma tensão entre a interioridade e a exterioridade.

Ainda que o pensamento de Kierkegaard seja habitualmente tomado pela tese de que “quanto menor a exterioridade, maior a interioridade” [KW XII, p. 382], há que se considerar que a relação entre interioridade e exterioridade não se dá de maneira pendular ou como uma contradição de caráter excludente, de modo que se perde uma e se ganha a outra. A exterioridade, tomada em certo sentido como parte da realidade – enquanto realidade dada – é um constante chamado, em verdade, para a construção da interioridade. Ao indivíduo só é possível debater-se em prol do aprofundamento de uma interioridade quando em relação com uma exterioridade. Johannes Climacus, ao esboçar o delineamento dos obstáculos que envolvem a tarefa de *tornar-se um indivíduo*, manifesta-se no sentido de que “a exterioridade é a vigia que acorda o adormecido; a exterioridade é a mãe solícita que chama; a exterioridade é a alvorada que ajuda a fazer-se um grande esforço”, de maneira que a exterioridade é uma alerta para o indivíduo, pois a “falta da exterioridade pode significar que a interioridade, por si mesma, chama interiormente a uma pessoa, mas também podem significar que a interioridade falhará em advir” [KW XII, p. 382]. A aparente contradição que pode emergir deve desintegrar-se com um simples esclarecimento. A exterioridade não significa necessariamente o ponto a ser alcançado, mas é, sem dúvida, um ponto pelo qual deve se atravessar; uma espécie de obstáculo evidentemente presente. Isso porque, ao menos da maneira que a exterioridade é tratada

⁹³ O trecho é escrito em alemão: “allem meinem Denken zuvorkommt”.

neste ponto, ou seja, sem uma carga valorativa demasiado determinada por um ponto de vista específico – seja ele estético, ético ou religioso –, a exterioridade apresenta-se como um viés da própria realidade. O *Selv* imerso na realidade, não tem outro sentido salvo este: o indivíduo, com todas as suas características e suas particularidades, ou seja, com todo seu aparato antropológico, não inicia a jornada que leva do indivíduo ao *Enkelt* em uma abstração ou sob uma forma de suspensão perante o mundo; pelo contrário, o indivíduo começa a tomar consciência de sua condição de individualidade – bem como começa a ficar *atento* para a questão do *Selv* – quando alcança a percepção de que há um conflito entre exterioridade e interioridade. Kierkegaard, à sua maneira, considera a relação religiosa danosa seja na clausura de um monastério ou na vida urbana, já que, na modernidade “não entramos no monastério, mas nos tornamos tolos no mundo” [IV A 86], ou seja, nega-se a tensão entre a interioridade e a exterioridade por uma vida que é pura exterioridade, ora na “falsa” solidão monasterial – ao menos pela visão kierkegaardiana – ora pela vida cidadã⁹⁴.

Deve restar claro, no entanto, que ainda que a pura exterioridade seja considerada como algo negativo, a exterioridade é uma passagem incontestável para qualquer pretensão de interioridade; caso contrário não haveria tensão e, uma vez que o próprio homem é essa tensão – entre interioridade e exterioridade –, não haveria homem. Faz-se referência, assim, à questão etimológica já apresentada anteriormente. Kierkegaard emprega o uso do termo *realidade* em duas formas distintas. *Realitet*, que tem um significado mais pontual, sendo o sentido de uma realidade objetiva, material, externa e própria do mundo e *Virkelighed*, que diz respeito à realidade própria da existência humana tomada por um devir. Sobre a utilização das duas palavras por parte do filósofo dinamarquês, faz-se aqui um afastamento perante uma certa tendência que delega à *Realitet* toda a forma de exterioridade sem fundamento e sem importância, e concede à *Virkelighed* a absoluta importância

⁹⁴ Sobre a relação entre exterioridade e religiosidade, parece ser do entendimento de Kierkegaard que não há maneira de conciliação entre os dois termos: “O princípio do espírito é que o externo e o visível (a glorificação do mundo ou sua miserabilidade para alguém que existe, um resultado no externo ou a falta disso para alguém que age) existe para testar a fé, consequentemente não para iludir, mas a fim de que o espírito possa ser testado por colocar isso [a exterioridade] no reino do indiferente e tomando-se novamente a si mesmo mais uma vez” [KWXI, p. 442].

da realidade criada através de um devir⁹⁵. Essa tendência é sustentada por diversos comentadores, como M. G. Piety, Louis Mackey, Robert Widenman e Gregor Malantschuk⁹⁶.

A problemática dessa posição reside sobretudo no fato de que se considera a realidade existencial apenas pelo aspecto da interioridade, e não como um caminho que se delinea em direção à interioridade, tendo, portanto, a exterioridade como tensão contrapontística constante. Inicialmente, toma-se a *Realitet* apenas por seu aspecto mais auto-evidente, ou seja, a face objetiva e mundana, afirmando-se, por exemplo, que “a questão da realidade do mundo, independente do interesse que possa ter para as desinteressadas ciências ou metafísicas, é *irrelevante* para o interesse ético do indivíduo” (MACKEY, 1986, p. 144). Feita a oposição entre *Realitet* e *Virkelighed*, poderia soar como óbvio que uma vez que a *Realitet* é a exterioridade, só pode restar à *Virkelighed* a interioridade. Contudo, desconsidera-se que a realidade exterior não é apenas dada por uma estrutura totalmente objetiva e supostamente voltada para a cientificidade, mas a realidade exterior pode ser percebida como parte do embate que se realiza na busca por aprofundar-se em uma interioridade. Nesse sentido, a realidade enquanto *Virkelighed* traria consigo justamente o aspecto etimológico apontado no capítulo anterior, ou seja, que a realidade existencial é algo dado ao indivíduo, mas é também algo que chama pela

⁹⁵ Em um artigo publicado na série *International Kierkegaard Commentary*, especificamente no volume referente ao *Post-scriptum*, M. G. Piety apresenta um trabalho intitulado *The Reality of the World in Kierkegaard's Postscript*, onde pretende abordar o problema da categoria da realidade tal como essa está presente na obra de Kierkegaard. Piety mantém certo diálogo, nesse artigo, com uma tradição de comentários sobre a questão da diferença entre *Realitet* e *Virkelighed*. Acertada é a forma com que pondera, por exemplo, sobre a primeira tradução para o inglês, feita por Swenson-Lowrie, que desconsiderou a diferença das palavras, traduzindo-as simplesmente por *reality*, quando a segunda tradução, feita pelo casal Hong, considera a diferença optando pelo uso de *actuality* como a melhor forma de referir-se à *Virkelighed*. De igual modo, Piety afirma que Kierkegaard concedia certa noção de realidade – de realismo – no que diz respeito ao mundo, compreendendo que o filósofo dinamarquês era uma espécie de um cético quanto a existência do mundo e das pessoas. Porém, suas considerações avançam até esse ponto, parecendo desconsiderar a profundidade própria da relação existente entre exterioridade e interioridade. Cf. PIETY, M. G. *The Reality of the World in Kierkegaard's Postscript*. In: **International Kierkegaard Commentary**: Concluding Unscientific Postscript to “Philosophical Fragments”. Edited by Robert L. Perkins. Georgia: Mercer University Press, 1997.

⁹⁶ Cf. MACKEY, Louis. **Points of View**. Tallahassee: Florida State University Press, 1986. Também Cf. WIDENMAN, Robert. Kierkegaard's Terminology in English. In: **Kierkegaardiana 7**. p. 116-118. 1968. E Cf. MALANTSCHUK, Gregor. **Nøglebegreber I Søren Kierkegaards taenkning**. Copenhagen: C. A. Reitzel, 1993.

construção do próprio indivíduo. A compreensão de Kierkegaard parece sustentar essa afirmação:

Quando o indivíduo desistiu de todo o esforço de encontrar a si mesmo fora de sua própria existência [*Existenten*], relações e ambiente, e então após essa ruína volta-se para o mais elevado, o absoluto [*det Absolute*] cresce para ele não apenas em sua plenitude após este vácuo, mas também na responsabilidade que ele sente que tem. [III A 26]

Tão-somente após ter avançado – e não só avançado, mas se debatido perante a exterioridade – é que o indivíduo encontra sua individualidade como potência a ser realizada. Nesse sentido, realizar a interioridade, e de igual modo a existência, é parte do uso de *Virkelighed* enquanto um vocábulo prenhe de sentidos. Não fosse essa uma razão suficiente para se afirmar que Kierkegaard faz uso de uma noção de realidade na qual o indivíduo está *imerso em* e como algo que, de igual modo, clama por uma construção, uma *realização*, seria possível argumentar fazendo uso de algumas obras kierkegaardianas.

A preocupação com sua própria época está presente ao longo de toda a produção kierkegaardiana, seja com os problemas político-sociais de seu país, seja com o avanço da produção midiática-jornalística, ou ainda com a moda e os costumes. Em escritos como *Duas Épocas*, ou em *A crise e uma crise na vida de uma atriz*, é possível perceber a preocupação do filósofo dinamarquês em esboçar retratos de sua contemporaneidade. Em *Enten-eller*, por exemplo, são diversos os trechos em que Kierkegaard se estende em descrições de Copenhague e dos costumes dinamarqueses de sua época⁹⁷. Tal esforço só faz denotar o fato de que o interesse era mais do que meramente literário, mas apresenta um aspecto verdadeiramente filosófico. Postula-se que esse aspecto é a importância dada por Kierkegaard à noção de realidade. Não apenas buscar sua interioridade em uma tensão para com a exterioridade, mas buscar sua interioridade sendo parte da exterioridade contemporânea. A ideia que Kierkegaard formula de agir como um incógnito, de alguém que possui a força da interioridade sem que essa, no entanto, não apareça, é relevante para este

⁹⁷ As passagens descritivas são várias. Deve ser lembrado, inicialmente, o sentido do nome Vigilius Haufniensis, ou seja, Vigilante de Copenhague.

ponto, já que o incógnito segue sendo parte da contemporaneidade, andando pelas mesmas ruas⁹⁸.

Figurar um incógnito que anda pelas ruas é a forma de encenação kierkegaardiana criada para abordar a importância da consciência no caminho que leva à singularização. Por certo que não se trata de uma consciência à maneira que a modernidade passou a formular desde o final do século XIX e o início do século XX, ou seja, não é uma consciência *a priori* esquizofrênica – com sua alma partida –, mas é a significação de um espaço próprio do indivíduo, que muito erroneamente é atribuído apenas à mente ou à inteligência. Para Kierkegaard, pelo contrário, a consciência não se reduz ao *pensamento*, mas é um potencial de interioridade que vai além do meramente racional. A expressão mais significativa deste aspecto se dá pela negatividade kierkegaardiana quanto à possibilidade de se pensar a existência, uma vez que o filósofo dinamarquês afirma haver um descompasso entre o pensamento e o *ser*, de maneira que há nesse ponto não apenas uma diferenciação perante a formulação filosófica hegeliana-fichteana – de unidade entre pensamento e *ser* –, mas há uma inovação na posição quanto à consciência (SHMUËLI, 1971, p. 5):

Assim, quando [Kierkegaard] diz que um homem não pode “pensar” a existência, ele não quer dizer que a existência não possa ser abordada ou que o termo carece de significado. Porque os homens são conscientes em uma variedade de formas, em virtude do sentimento, da paixão e outras facetas da vida subjetiva, eles podem assimilar e se adaptar ao mundo, mesmo quando há limites do pensamento e da linguagem.

Existencialmente, não se limitar ao pensamento é uma abertura para o indivíduo enquanto um caminho trilhado para a singularidade, de tal modo que ainda que a linguagem e o pensamento não sustentem uma forma de apreender os fatos, há aspectos que seguem independentes perante qualquer âmbito de “racionalização” e, mais do que isso, não diminuem o homem *enquanto* homem, mas permitem o *alçar-se* em prol da interioridade. Os aparatos antropológicos estão presentes na consciência como condição de possibilidade para o desenvolvimento do caminho que leva do indivíduo ao

⁹⁸ A afirmação é que “um incógnito no qual a relação com Deus é escondida é, no entanto, desejável” [XI1 A 255]

Enkelt. A consciência deve ser entendida como a “imanência”, de maneira que Kierkegaard aplica este termo para todas as atividades humanas conscientes, como pensamento, sentimentos, desejos, paixões, imaginação, dentre outras (SHMUËLI, 1971, p. 9), sempre, no entanto, que essas características são atributos próprios do homem em seu caráter natural-antropológico, ou seja, em um âmbito próprio do finito. A consciência, nesse sentido, é atributo próprio da antropologia enquanto uma generalização; o homem pensado enquanto parte de uma raça e enquanto uma composição natural – pensando aqui a natureza no sentido propriamente eminente e biológico. Em comparação constante com a tradição do romantismo germânico, Kierkegaard se vale da figura do gênio como exemplo dessa evidência mais crua da naturalidade da consciência, uma vez que o “gênio é o primitivo, o original, o primevo ponto de partida dentro da imanência” [VII2 B 256:9], enquanto que o *Enkelt* não é necessariamente uma benção da natureza ou uma consciência operante em prol dessa benção, mas é antes uma escolha por e para si mesmo. Pensando pela ótica cristã – e tendo, nesse ponto, uma interpretação mais propriamente religiosa da obra de Kierkegaard – a imanência deve ser pensada como fora do aspecto cristão, uma vez que o paganismo repousaria dentro da imanência, o que não condiz nesse ponto com uma questão de fé, mas apenas com a relação existente no paganismo entre destino e pertencimento a um universal.

Quanto à realidade, a consciência não é mera introspecção, mas é a relação que o indivíduo estabelece com a necessidade de aprofundar-se na tensão entre interioridade e exterioridade caso queira dar voz a sua singularidade. Seguindo essa linha de pensamento, a consciência não está apartada da realidade, mas está intrinsecamente imersa na realidade e é por via da consciência que se inicia um movimento de reflexão e de agitação. A realidade dada apresenta-se como insuficiente para o homem que se debate em sua consciência, à maneira que Sócrates mobilizava aqueles que com ele dialogavam, pondo, com a ironia, a realidade em perspectiva⁹⁹. Considera-se,

⁹⁹ A recusa socrática perante a realidade dada é consequência do emprego da ironia, como foi demonstrado anteriormente. Em verdade, “the ironist is too experienced in human reality to allow himself to be duped by romantic dreams” (SHMUËLI, 1971, p. 116), de maneira que a figura socrática é apenas a primeira demonstração de um fenômeno que Kierkegaard tomará para si, atribuindo-se a capacidade de perspectivar a realidade dada com o intuito de fazer nascer a possibilidade de uma nova realidade, pois “according to Kierkegaard, Socrates has

portanto, “a consciência humana, ou imanência, precisamente como esta tensão dialética entre o geral e o particular, entre o infinito e o finito” (SHMUËLI, 1971, p. 11).

Até este ponto o *Selv* foi apresentado estático, em sua estruturação imóvel, dada quase como que analiticamente. Porém, a existência não é permanência, mas um devir. Evitando a abstração e em rumo à concretude, o *Selv* deve ser percebido em seu devir. Assim, ainda que se tenha feito um *tour de force* para delinear um *Selv* estancado, com o intuito de descrever os pressupostos que cabem ao indivíduo na possibilidade de singularizar-se, há que se permitir à existência que exista.

3.2 O INDIVÍDUO EM DEVIR

Quando projetado em uma representação imóvel, o *Selv* parece não oferecer grandes complicações. É uma figura delineada, com um enquadramento bem delimitado, em uma perspectiva que parece ser única, absoluta e imutável. O *Selv* estaria posando para os moldes de uma pintura que fosse composta por uma burlesca conjunção de Leon Battista Alberti e uma espécie de Masaccio bizantino. Pode-se imaginar o quão desajustada é essa figura em que o todo da cena é engendrada para o movimento, mas as linhas impedem qualquer fuga. O indivíduo é devir, e isso significa não apenas um simples movimento, mas denota uma qualificação essencial sobre o indivíduo, ou seja, que ele só é aquilo que é quando em movimento. Considerar o indivíduo como algo alheio ao movimento é destituí-lo de sua essência e, portanto, perder o todo da consideração. Nos termos kierkegaardianos, se o homem é espírito, e o espírito é uma relação que se relaciona consigo mesma, o homem é o movimento de tornar-se espírito. Contudo, “a maior parte dos homens nunca se torna espírito, nunca experienciam tornar-se espírito”, vivem para a realidade dada como a realidade absoluta e “os estágios – criança, juventude, adulto, velhice –, eles passam por eles sem nenhum crédito próprio; não é algo que fazem, pois é um processo vegetativo ou vegetativo-animal” [VIII1 A 673]. A qualidade *vegetativa-animal* é a absoluta oposição da realidade

only one aim – to put the world at a distance in order to understand it” (SHMUËLI, 1971, p. 120).

que o indivíduo almeja enquanto sua possibilidade de movimento. O homem enquanto uma tensão, um espírito por realizar-se – mas ainda não realizado – não deve repousar apenas na condição do que é dado imediatamente, mas deve debater-se em prol de sua singularização.

Conceder ao movimento a primazia sobre o estático, portanto, não é apenas uma questão de perspectiva, mas é uma resposta à essência do homem tal qual Kierkegaard a considera. Em meio a suas considerações dialéticas, o filósofo dinamarquês se detém sobre o conceito de *movimento* de maneira a aplicá-lo à existência:

Pensamos o “movimento” como sendo agitação, tumulto, etc., mas “movimento” por consequência de sua conclusão lógica é como um encanto mágico que no sentido externo coloca tudo em repouso. No sentido mais elevado, “movimento” é o movimento para o ideal – e isto separa os homens absolutamente, faz deles indivíduos singulares e torna introspectivo cada indivíduo singular, de modo que ele tem suficientemente o que fazer consigo próprio – mas então nem o menor alvoroço aparece. [X3 A 524]

Ainda que soe contraditório a uma leitura acostuada com a tradição própria de um logicismo moderno, o movimento não pode ser agitação uma vez que ocorre em prol do embate entre interioridade e exterioridade, tendo por alvo a interioridade; exatamente onde o alvoroço não é *transparente*, mas é incógnito. Tomar como princípio o fato de que o homem é devir enquanto uma categoria filosófica é, para Kierkegaard, evitar situar o homem dentro de uma perspectiva necessária ou causal que, como decorrência, teria como implicação o cerceamento do fenômeno da liberdade no seio da existência. Para além das considerações sobre a lógica hegeliana, Kierkegaard foi amplamente influenciado pelos estudos aristotélicos desenvolvidos por Trendelenburg, a tal ponto que parte do pensamento que permite ao filósofo dinamarquês expressar o fato de que o homem é devir advém de um piparote lógico¹⁰⁰:

¹⁰⁰ Embora Kierkegaard faça referência “aos Gregos” de maneira generalizada, como ocorre, por exemplo, em obras como o *Postscriptum*, há que se considerar que parte do que Kierkegaard conhece do pensamento grego e a visão mesma que Kierkegaard tem sobre aquilo que chama de “os Gregos” é antes um ponto de vista particular recebido como influência de sua época – Hammann, Trendelenburg, Tennemann e outros – do que necessariamente um conhecimento particular do pensamento grego. Contudo, é de igual maneira importante pontuar que Kierkegaard se vale dos “Gregos” como forma de oposição à modernidade, apontando não apenas a Sócrates, Platão e Aristóteles como pensadores que conheciam sobre a existência,

A diferença é mal compreendida na mais recente filosofia (quando Trendelenburg muito apropriadamente aponta que devemos começar com χίνησις), como se a questão fosse meramente se devemos começar com o ser ou com o devir. Não, a questão sobre o devir, sobre o movimento, reaparece a cada momento; se não começamos por pressupor χίνησις, não saímos do lugar com o *seyn*¹⁰¹; se, no entanto, assumimos o movimento, então podemos trazê-lo a tona a cada momento, porque se afastar do ponto inicial já envolve χίνησις. [X2 A 324]

Iniciar pelo *movimento* ou, mais precisamente, pela categoria filosófica do *movimento* como parte da consideração sobre o *ser* é tomar como pressuposto, portanto, que o homem é devir desde sua estrutura essencial. As implicações dessa posição filosófica, no entanto, alcançam o cerne do pensamento de Kierkegaard. Ao pensar a existência, a verdade, a subjetividade e demais categorias filosóficas, Kierkegaard sempre emprega como pressuposto o fato de que o homem não apenas é uma síntese por acontecer, mas um movimento – χίνησις – em potencial – χατά δύναμιν – com vistas a ser realizado em seu próprio *movimentar-se*, ou seja, em seu próprio devir. Não por outra razão, o primeiro parágrafo do segundo capítulo do *Postscriptum*, que aborda a “verdade subjetiva e a interioridade”, e onde Kierkegaard busca abordar a concepção de que “a subjetividade é a verdade”, é um embate contra os pensamentos que ou negam o devir enquanto essência ou apontam o devir como uma pura idealidade:

Seja a verdade definida mais empiricamente como a combinação do pensamento com o ser ou mais idealisticamente como a combinação do ser com o pensamento, a questão em cada caso é por prestar escrupulosa atenção no que é compreendido por ser e também prestar atenção se o espírito humano cognoscente¹⁰² não será atraído

mas referindo-se à cultura grega como se essa fosse, de alguma maneira, preocupada com a existência, tendo em vista, por certo, a sempiterna oposição à modernidade. Eis um exemplo: “Since Greek philosophy was not distract, motion is a constant object of its dialectical endeavours. The Greek philosopher was one who exists and did not forget that fact”. [KW XII, p. 309].

¹⁰¹ As referências a “mais recente filosofia” e ao “*seyn*” são nitidamente feitas tendo em vista a filosofia hegeliana, mais especificamente as considerações que Hegel apresentou primeiramente no *Fenomenologia do Espírito* e posteriormente na *Lógica*.

¹⁰² A capacidade dialética de Kierkegaard alcança diversas vezes a sua habilidade enquanto escritor. O emprego do termo cognoscente é uma tentativa de solucionar um problema que aparece não apenas no empreendimento da tradução portuguesa, mas ocorre também em outras línguas. O original dinamarquês dita: “den vidende menneskelige Aand”. Em inglês, por exemplo, a tradução Hong aponta “the knowing human spirit”, o que causa certa dubiedade, já que não se sabe se se trata do conhecimento do espírito humano ou se é o espírito humano quem conhece. O mesmo problema se repete na tradução alemã, “der wissend menschliche

para fora, dentro de algo indefinido e fantástico, tornando-se algo tal como nenhum ser humano *existente* poderia ser ou vir a ser, um fantasma com que o indivíduo ocupa a si mesmo em certas ocasiões, ainda sem nunca tornar explícito para si mesmo, por meio dos termos médios dialéticos, como sai para este reino fantástico, o que significa que ele tem que estar ali por ele mesmo, ou todo o esforço lá fora pode não se dissolver em uma tautologia dentro de uma erupção, uma ventura fantástica. [KW XII, p. 189]

Recair na estrutura empírica é supor que há a possibilidade de combinação entre o pensamento e o ser, ou seja, que é preciso alguma maneira de compor o ser por uma aproximação do pensamento ao ser. O molde empírico, *grosso modo*, pode ser tomado como uma caricatura da herança kantiana-empírica que tem suas raízes no empirismo de Hume, ou seja, Kierkegaard afasta a tese de que não se pode conhecer *Ding-an-sich*, uma vez que a coisa – *Ding* – é para Kierkegaard a existência humana e não um objeto no mundo. Também, e talvez com mais ênfase, Kierkegaard nega a possibilidade de conceber o homem enquanto devir pela via do idealismo, já que a conjunção entre ser e pensamento não só é perniciosa, como impulsiona o homem em direção a uma fantasia pautada por um *Ich-bin-ich* que é um afastamento completo da existência enquanto movimento e, portanto, enquanto devir, pela simples condição de que o entranhar-se do eu para dentro de um idealismo fantasioso de si mesmo é, desde o início, uma negação da realidade, não sendo possível uma existência nesses termos, já que essa não ocorre em uma abstração, mas em concreto. A tese de que “o ser humano é ser uma relação” [VIII2 B 168:5] deve ser compreendida conjuntamente com a tese de que a “todo ser humano é concedida a capacidade de ser espírito” [IX A 76], sendo o devir não uma mera expressão da vontade ou um atributo antropológico, mas uma condição essencial que é própria de todo ser humano: a incompletude que clama pela busca de completude em meio ao exercício de *tornar-se algo*¹⁰³.

Geist”; contudo, a tradução alemã traz consigo uma nota esclarecedora: “der wissende: dän., ‘vidende’, wissend; aber, adjektivisch gebraucht, auch: Kenntnis, Einsicht besitzend (orientiert; erfahren; eingeweiht). Es wird hier. Auf den grundlegenden, philosophisch bewusst zu machenden Unterschied zwischen dem Sein und dem Wissen (Erkennen) des Seins hingewiesen”. É em função da explanação feita pela nota alemã que a opção se dá pela palavra “cognoscente”, ou seja, um espírito humano que é conhecedor e, ao mesmo tempo, se faz conhecido por si mesmo.

¹⁰³ A recomendação kierkegaardiana é sempre em prol da existência concreta em franco embate com a abstração da existência. Johannes Climacus, mais do que qualquer outro pseudônimo, sabe como enunciar a problemática sob termos pontuais: “We return, then, to the

O devir humano, portanto, está encenado não apenas na interioridade, mas na própria relação que o homem trava com sua realidade, tendo de converter a realidade dada em uma realidade interior e subjetiva, onde o sentido se apresenta pela relação tensional que é o devir do espírito. Em suma, é por meio da concretude de uma realidade que o homem devém; no entanto, o devir do homem não é pré-determinado, mas é o próprio movimento que apresenta os leques de possibilidade para aquilo que se realiza enquanto existência. Assim, Kierkegaard não apresenta um caminho para ser seguido escrupulosamente e de maneira pedagógica, didática e lúdica, mas cria um imenso teatro com os pseudônimos, apresentando todas as possibilidades que ele, Kierkegaard, julga como mais enfáticas em sua própria época-realidade, ou seja, o que ficou conhecido pelo termo *estágios* e que representa modos de apresentação da existência, não um caminho essencialmente determinado¹⁰⁴. O *Selv* em movimento é justamente o modo de aparecimento da existência em suas formas mais eminentes: o estético, o ético e o religioso. É com vista nesse aspecto que o indivíduo encontra o trajeto subjetivo para a singularização.

3.2.1 O imediatamente estético

Em um artigo escrito para o London Times Literary Supplement, George Steiner inicia afirmando que “Kierkegaard era consciente sobre sua própria prolixidade”, isso porque “é difícil um dia em sua vida adulta em que ele não escreveu seja para publicação ou para eco privado” (STEINER, 1980). A assertiva é correta, principalmente quando se considera o que ficou conhecido como “obras estéticas”, ou seja, a primeira parte de *Enten-Eller*, o *Repetição*, parte de *Estágios para o caminho da vida* e mais uma série de artigos e críticas literárias. Isso sem contar o fato de que Kierkegaard emprega a expressão “ponto de vista estético” correntemente em sua obra, ainda quando aborda a questão religiosa ou ética. Para qualquer interpretação que busca sustentar o

two ways of reflection and have not forgotten that it is na existing spirit who is asking, simply na individual human being, and are not able to forget, either, that his existing is precisely what will prevent him from going both ways at once, and his concerned questions will prevent him from light-mindedly and fantastically becoming a subject-object. Now, then, which of the ways is the way of truth for the existing spirit? Only the fantastical *I-I* is simultaneously finished with both ways or advances methodically along both ways simultaneously, which for an existing human being is such an inhuman way of walking that I dare no recommend it”. [KW XII, p. 193].

¹⁰⁴ Esse ponto será apresentado com detalhamento no tópico 4.1.

fato de que Kierkegaard era um escritor exclusivamente religioso – ou ao menos um escritor que tentou induzir um caminho à religiosidade cristã –, há que se ponderar, no entanto, que grande parte do esforço literário-filosófico realizado por parte do pensador dinamarquês foi desenvolvido em uma seara estética. Isso não significa, por certo, que Kierkegaard ele mesmo fosse um esteta ou algo semelhante; significa tão-somente que a apresentação do modo de existência estético é bastante presente na obra kierkegaardiana.

Considerando o início – como o próprio Kierkegaard considera no escrito *Ponto de vista de minha obra enquanto escritor* – pela publicação de *Enten-eller*¹⁰⁵, o estético é apresentado em uma relação muito íntima com certa ideia do romantismo germânico. Não tanto a especificação deste ou daquele detalhe do romantismo germânico, mas antes uma aproximação perante a manifestação fenomênica do romantismo, ou seja, o modo de existência que é possível ser atribuído a um esteta¹⁰⁶. É essa, por exemplo, a pauta presente nos *Diapsalmata*, que podem ser interpretados como aforismas ou livres-pensamentos sobre a vida estética, descrevendo desde o início da Parte I de *Enten-eller* o tédio e a melancolia que acompanharão os escritos de A, o esteta. O sentimento abúlico do esteta que choraminga que “sinto que não estou fazendo nada” [KW III, p. 20] é parte do início sobre a consideração acerca do modo de existência estético e, nesse caso, sobre a forma com que o *Selv* se apresenta nesse estágio.

¹⁰⁵ Há, por certo, uma certa carga opcional por parte de Kierkegaard quando esse escolhe *Enten-eller* como seu primeiro livro publicado, como o início de sua produção pseudonímica, isso porque há escritos anteriores, como o ensaio crítico-literário *Af em endnu Levendes Papirer* e *A Disputa entre a velha e a nova saboneteira*, “um drama heroico-patriótico-cosmopolita-filantrópico-fatalista” [KW I, p.105]. É certo, no entanto, que quanto à questão da comunicação indireta, se esta é considerada como uma espécie de *alerta* ou como uma *intenção direcionada*, *Enten-eller* é sem dúvida o início da autoteatralização realizada por Kierkegaard, como também é o início das considerações sobre os modos de apresentação da existência, ainda que nos escritos anteriores a preocupação com a existência já estivesse presente, e.g. *O conceito de ironia*.

¹⁰⁶ Para uma compreensão mais pontual sobre esse problema é possível encontrar maior especificidade em “Die Behandlung der Romantik in der Dissertation”, Cf. GEISMAR, Eduard. **Sören Kierkegaard: Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriststeller**. Göttingen: 1929. p. 87-88. Para uma abordagem mais pormenorizada sobre a relação de Kierkegaard com o aspecto poético cf. MACKEY, Louis. **Kierkegaard: A kind of Poet**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. Também cf. PATTISON, George. **Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious: From the Magic Theatre to the Crucifixion of the Image**. New York: St. Martin’s Press, 1992.

A começar pela classificação da obra *Enten-Eller*¹⁰⁷, a destreza literária é tamanha que uma tentativa de delimitação por gênero resta prejudicada. O intuito é apresentar o modo de existência estético e para tanto Kierkegaard empregou um esforço que é “parte metafísico, parte memória, parte devaneio, quando a língua está em um estado de total energia” (STEINER, 1998, p. 390), de modo que, “após Kierkegaard, as convenções do argumento filosófico estão tão “abertas” quanto sujeitas à revisão, como também estão as formas das árvores após Van Gogh” (STEINER, 1998, p. 87). É certo que, por se tratar de uma abertura à possibilidade hermenêutica, existe uma série de formas de se desenvolver a interpretação da primeira parte de *Enten-Eller*¹⁰⁸. A opção interpretativa aqui postulada, uma vez que se tem por intenção apresentar o indivíduo em sua possibilidade de singularização, é por creditar à estrutura da primeira parte da tentativa de demonstração da vida estética. Portanto, há que se desconfiar de Victor Eremita quando esse afirma:

Organizar os papéis de A não foi fácil. Portanto, não tomei a oportunidade de arrumar a ordem – isto é, deixei-os ficar na ordem que os encontrei, sem, é claro, ser capaz de decidir se esta ordem tem um valor cronológico ou significado ideal. [KW III, p. 7]

Mais sob uma alegação de necessidade sistemática para engendrar uma interpretação do que supondo que Victor Eremita falseia ou não sua posição, é preciso assumir que os papéis possuem uma intenção generalizada, independentemente de sua estrutura. Se o estágio estético é, ou não, culminante no *Diário do Sedutor*, isso depende de uma apreciação particular sobre a obra. Contudo, é indubitável o caráter estético, ou seja, o modo de apresentação da vida estética é delineada ao longo da primeira parte de *Enten-Eller*. E esse modo de existência consiste em uma série de característica, quase que idiosincrasias próprias do *esteta*, mas sempre pautadas por uma condição: a relação imediata com a própria existência. As variações são

¹⁰⁷ Para uma noção sobre a recepção da obra cf. PATTISON, George. The Initial Reception of Either/Or. In: **International Kierkegaard Commentary**. Volume 4. Edited by Robert L. Perkins. Mercer, 1995.

¹⁰⁸ Para uma apresentação específica sob as formas de interpretação de *Enten-Eller* cf. GOWENS, David J. Kierkegaard's Either/Or, Part One: Patterns of Interpretation. In: **International Kierkegaard Commentary**. Volume 3. Edited by Robert L. Perkins. Mercer, 1995.

muitas¹⁰⁹, mas há que se considerar, por exemplo, que entre o texto *Rotação de Colheitas* (*Vexeldriften*), em que “o esteta inicia com a premissa que todos os seres humanos são entediantes” (HARE, 1995, p. 98) ou no *Silhuetas* (*Skyggerids*), em que se faz uma consideração psicológica sobre a tristeza reflexiva, há uma constante na forma de existência estética. Seja com as considerações sobre Don Giovanni, seja com a análise de personagens como Marie Beaumarchais, Kierkegaard tenta demonstrar que o modo de existência estético é o da exaustão da realidade dada, mas tendo não uma suspensão irônica ou qualquer forma de crítica à exterioridade, mas antes uma imersão na exterioridade, já que “o esteta quer exaurir a potencialidade do interesse” [III B 41:26], o esteta é vinculado por uma absoluta relação de imediatidade com o imediato, com aquilo que é dado e, portanto, com a realidade em sua forma não-construtiva. Muito apegado à noção romântica ou, mais precisamente, romantizada da vida, o esteta não só pronuncia, como vive em um sentido que é de autoflagelação justamente por sua incapacidade de determinação. Nas palavras líricas, mas ainda assim melancólicas, o esteta murmura que parece estar “destinado a ter que sofrer com todos os humores possíveis”, sendo “requerido a ter experiências de todo tipo”; isso justamente porque lhe é impossível fixar-se em uma só condição existencial, sendo que a marca de seu modo de existência é a indeterminação, delimitada aqui pela relação imediata. Para uma ilustrativa apresentação sobre o que define o esteta é possível, seguindo Kierkegaard na criação de imagens como a melhor forma de fornecer uma comunicação indireta, citar um pequeno trecho denominado *Um Discurso Estático*:

Case, e você se arrependerá. Não case, e se arrependerá também. Case ou não case, você se arrependerá em ambos os casos. Se você casar ou não casar, você se arrependerá em ambos os casos. Ria das estupidezes do mundo, e você se arrependerá; chore sobre elas, e você se arrependerá também. Ria das estupidezes do mundo ou chore sobre elas, você se arrependerá em ambos os casos. Se você

¹⁰⁹ É Victor Eremita quem, mais uma vez, confere uma análise dúbia sobre as obras que são por ele editadas: “Os papéis de A contêm uma multiplicidade de abordagens para uma visão de vida estética. Uma visão de vida estética coerente dificilmente pode ser apresentada” Pode se afirmar, em verdade, que Victor Eremita é mais propício à maneira ética tal como apresentada pelos papéis de B: “Os papéis de B contêm uma visão de vida ética. Da forma que permiti a minha alma ser influenciada por esse pensamento, tornou-se claro para mim que pude me deixar guiar ao determinar o título” [KW III, p. 13]. Victor Eremita faz referência ao título *Enten-eller*, posição filosófica própria de B, mas muito distante de A, que é avesso à decisão.

rir das estupidezes do mundo ou se chorar sobre elas, você se arrependerá em ambos os casos. Confie em uma mulher, e você se arrependerá. Não confie nela, você se arrependerá também. Confie em uma mulher ou não, você se arrependerá em ambos os casos. Enforque-se, você se arrependerá. Não enforque-se, e se arrependerá também. Enforque-se ou não enforque-se, você se arrependerá em ambos os casos. Se você enforcar-se ou não enforcar-se, você se arrependerá em ambos os casos. Esta, cavalheiros, é a quintessência de toda sabedoria da vida¹¹⁰. [KW III, p. 39]

De maneira didática, o que esse trecho dos *Diapsalmata* quer ilustrar é uma espécie de “substância de toda filosofia” [KW III, p. 40], em que as possibilidades, quando colocadas, parecem sempre como apenas possibilidades e nunca clamam por uma posição decisiva do sujeito; pelo contrário, o indivíduo pautado pelo modo de existência estética está desviando de qualquer decisão, de modo que, ainda que se tenha pronunciado muitas incompreensões sobre o que é definitivamente a existência estética para Kierkegaard, resta demonstrado, pela imagem recém-apresentada, que “a mais fundamental característica do estágio estético da existência é a ausência de decisão” (TAYLOR, 1975, p. 127-128). Permanecer, não em um *Enten-Eller* – em uma alternativa de *ou isso... ou aquilo...* –, mas, em oposição, viver em uma consolação do *Hverken-Eller* – *nem isso... nem aquilo...* – negando a tensão e a contradição da existência, optando antes por um *aeterno modo* de abstenção, recaindo na negatividade de um nada que é não um vazio existencial no sentido mais tensional do *Selv*, mas em um nada ausente, um deleitar/prostrar com a realidade em um *dolce far niente* (MACKEY, 1971, p. 9). Em suma, como parece acreditar *Frater Taciturnus* “o resultado estético é no exterior e pode ser demonstrado” [KW XI, p. 441].

Inicialmente, o modo de existência estético pode ser demonstrado pelos fenômenos que exaustivamente Kierkegaard tenta apresentar na primeira parte de *Enten-Eller* e, de alguma forma, no escrito *Repetição*. Como por exemplo quando – não sem certa ironia – *Constantin Constantius* sopesa que “toda

¹¹⁰ Ainda que exista uma tradução da primeira parte de *Enten-Eller* para o português, realizada Elisabete M. de Sousa, optou-se pela realização de tradução própria. A justificativa mais eminente se dá, principalmente, em função da diferença existente entre o português empregado. Considero que o uso de mesóclise, por exemplo transforma o lirismo e o coloquialismo de Kierkegaard em um tom demasiado acadêmico e pedante, ao menos para a perspectiva brasileira. Além disso, sob título ilustrativo, a tradução lusitana opta por traduzir certos termos de maneira mais amainada, como ao traduzir “*Daarskaber*” por “loucura”, quando uso “estupidez”.

categoria estética geral encalha em farsa” [KW VI, p. 159], de maneira que uma farsa é sempre reconhecida enquanto farsa, quando, por outro lado, a ironia-drama nem sempre é reconhecido por sua essencialidade. Essa condição estética, de *estar imediatamente para o mundo*, corresponde não só a uma predileção – ainda que inconsciente – para a exterioridade, mas é viver conforme as regras da própria exterioridade, sob a conformação do que é dado. Nos termos filosóficos expostos por Kierkegaard, isso significa viver pela ocasião, ou seja, em uma espera por um acontecer que em nada depende do indivíduo e, portanto, não diz respeito ao indivíduo, mas a outros termos, como a natureza, a raça, a história, etc. Como consta no texto *O Primeiro Amor (Den første Kjaerlighed)*, de *Enten-Eller*:

Uma criação é uma produção a partir do nada, mas a ocasião é o nada que deixa que tudo emerja. (...) Nada novo, então, vem através da ocasião, mas através da ocasião tudo emerge. O modesto sentido da ocasião é, em verdade, expressado no mundo ele mesmo. [KW III, p. 236].

Da maneira que o modo de existência estético é muitas vezes associado ao romantismo alemão e à figura do poeta, não é difícil notar que “inspiração e ocasião estão inseparavelmente juntas” [KW III, p. 237]. A ocasião não diz respeito ao indivíduo enquanto este busca singularizar-se, mas diz respeito ao indivíduo que recebe algo – seja da natureza, da raça, da cultura, da divindade – e, em verdade, não há nada do próprio indivíduo naquilo que foi alcançado, salvo o que lhe foi concedido pela ocasião. O indivíduo está enredado em uma relação que não é sua própria relação essencial; não está enredado pela tensão existente entre interioridade e exterioridade, entre finitude e infinitude, mas está enredado por um simulacro de relação que é, verdadeiramente, apenas uma relação voltada para o exterior, para o imediatamente dado. Nesses termos, nem a realidade se constitui, nem o *Selv* está em vias de constituição. De maneira ainda mais intensa, o modo de existência estético, ausente de decisão, tem a capacidade de converter o mundo em sua própria relação imediata, como ocorre com Dom Giovanni e suas 1.003 conquistas e, de igual modo, com a tristeza reflexiva¹¹¹. Converter o mundo em imediatidade

¹¹¹ Tendo por exemplo a tristeza reflexiva, é fácil notar como facilmente a situação converte o mundo – e a existência como um todo, portanto a realidade – em um mero jogo melancólico

é ceder ao imediato, ser parte de uma realidade sem reflexividade e sem posicionamento subjetivamente determinado:

O que uma pessoa é “imediatamente” (isto é, in-mediatamente) é uma função disso que não resulta de suas próprias decisões. O corpo, a capacidade mental, talentos físicos, família, etc. seriam exemplos de tais aspectos do self. O esteta, portanto, é o que é por virtude das circunstâncias que repousam fora do reino da alto-determinação. Ele não pode “tonar-se o que ele se torna” porque é precisamente a decisão que está implicada em tal tornar-se. (TAYLOR, 1975, p. 129).

A percepção sobre a imediatidade, no entanto, não parece ser uma capacidade do esteta, seja porque este vive sobre o ditame das relações imediatas, seja porque este é ausente de reflexão. Os exemplos dados nos papéis de A são vários, a começar pela figura de Don Juan/Giovanni. Ao apresentar a ópera de Mozart como uma absoluta realização do estágio erótico por meio da figura de Don Giovanni, Kierkegaard utiliza uma série de aproximações para demonstrar que não só a melhor forma de representação do personagem Don Giovanni se faz pela música – que é imediatamente sedutora, ao contrário da palavra, que é mediada pelo significado – como também o próprio personagem sequer pode ser considerado por sua luta em prol da individualidade. Em suma: Don Giovanni conquista mulheres, mas não a si mesmo. Isso ocorre quando se quer considerar o personagem lendário não apenas como uma invenção fantasiosa, mas quando se considera a possibilidade de se tratar de um homem. Então, “se Don Juan é interpretado como um indivíduo”, o que Kierkegaard faz para o bem de seu argumento, “ele está *eo ipso* em conflito com o mundo” [KW III, p. 107]. O caráter erótico de Don Juan não está apartado da própria essência do personagem-homem e Kierkegaard pretende reforçar justamente esse fato. É por ser puro gozo e pura fruição, por ser uma conquista que substitui a outra que Don Juan não tem uma relação autodeterminada com o mundo; ele é puro *interesse*. Em 1837, quando começava a apontar para seus futuros escritos, Kierkegaard toma notas sobre o caráter imediato de Don Giovanni e, nesse ponto, define o que considera ser

ditado pela razão imediata: “Reflective sorrow can be occasioned in part by the individual’s subjective quality, in part by the objective sorrow or the occasion of the sorrow. A morbidly reflective individual will transform every sorrow into a reflective sorrow; his individual make-up and structure render it impossible for him to assimilate the sorrow right away.” [KW III, p. 171].

o imediato em relação ao erótico. Por imediatidade entende que, “enquanto um esforço, ainda não se alcançou a consciência da relação com o mundo, mas magneticamente procura sua gratificação” [I C 125]. A incompreensão sobre a própria condição não é exclusiva apenas de Don Juan, mas reaparece, por exemplo, na figura do *Jovem* analisado por *Constantin Constantius* em *Repetição*, quando este afirma que o *Jovem* “morde a corrente que o aprisiona, mas quanto mais sua paixão ferve, mas extática é sua canção, mais suave sua fala, mais apertada a corrente”, isso porque “é impossível para ele criar uma relação real fora de sua incompreensão” [KW VI, p. 141]. Por fim, o caráter erótico-imediato está presente no último texto dos papéis de A: *O Diário do Sedutor*. Não se trata apenas de um *método*, mas é uma espécie de *reductio ad absurdum* que Kierkegaard emprega, de maneira literária, para exaurir as características do erótico-imediato. Se Don Juan é *interesse*, porém sem qualquer forma de reflexividade, e as *Silhuetas* são desenhos do padecimento de uma tristeza reflexiva, *Johannes*, o Sedutor, é o *interesse reflexivo* – ainda que parcamente reflexivo – que conduz à conquista plenamente imediata e, portanto, absolutamente pesarosa. Para tanto, não é preciso que o Sedutor esbanje sua capacidade em 1003 conquistas – como no *Don Juan* de Byron – a, “seduzir apenas uma” é o suficiente; isso porque “o estético quis exaurir a potencialidade do interesse”, de tal maneira que “ao sedutor não falta o erótico, ele quer sacrificar tudo por essa ideia” [III B 181:1]. A irreflexão e a pura imediatidade é o que caracterizam uma forma mais *simplória* de Don Juan, segundo Kierkegaard, já que “o Don Juan imediato deve seduzir 1003. o Don Juan reflexivo precisa seduzir apenas uma” [KW III, p. 108]. Contudo, ainda que reflexivo, *Johannes*, o Sedutor, padece de ignorância sobre si mesmo, nem sequer está próximo de conhecer-se e, portanto, grita de longe à existência, ainda que o próprio Kierkegaard admita que “*O Diário do Sedutor* configura a transição para o ético” [III B 188:1], não apenas por ser o último texto dos papéis de A, mas por ser justamente a *ultima ratio* do modo de existência estético-imediato-erótico apresentado em *Enten-eller*.

A condição da existência percebida pelo modo estético-imediato, portanto, não alcança o início positivo da formação do *Selv*, uma vez que se abstém de qualquer forma de tensão – finito-infinito, temporal-eterno, corpo-alma –, permanecendo apenas no mais mundanamente possível. Em certo

sentido, o esteta, ainda que demasiadamente apegado à relação imediata com o mundo e, dessa forma, com a realidade, está, no entanto, vivendo sob o auspício de uma idealidade; já que tanto o idealismo quanto o realismo são abstrações que não tocam em nenhum momento o problema da existência. Conforme Kierkegaard, “a principal dor da existência é que desde o início eu estou em contradição comigo mesmo, que o verdadeiro ser de uma pessoa vem através de uma oposição”, o que conclama a tensão entre interioridade e exterioridade, ou seja, há que se perceber a contradição, contudo, “na idealidade em si, como também no realismo em si, tudo é verdade” [IV B 1], e, dessa forma, não há contradição. O esteta, em suma, não entra em contradição por ele mesmo. O sofrimento do esteta – pois é certo que esse, enquanto ser humano, também sofre – se manifesta justamente por traços de não contradição, mas por um afundar-se em uma relação imediata com a realidade: a melancolia, a tristeza reflexiva, o mais infeliz dos homens.

O impedimento do modo de existência imediato-estético de fazer a mediação para por a si mesmo em perspectiva, ou seja, para fazer a mediação de si mesmo, exige que a mediação venha de fora. Para a cegueira de um círculo vicioso o remédio mais eficaz parece ser a ironia, que é capaz de *pôr a realidade em perspectiva*. Nesse ponto, não tanto *Johannes Climacus*, notoriamente identificado como o pseudônimo irônico por excelência, mas antes *Constantin Constantius* quem inicia a saltitar para além do imediato-estético. Em *Repetição*, o pseudônimo kierkegaardiano não é definido como estando em um modo de existência definido; é antes uma existência *entremeada*, o que só faz denotar a complexidade do pensamento apresentado por Kierkegaard. Para além dos lugares-comuns que asseveram os três estágios da existência como a verdade sobre Kierkegaard, *Constantin Constantius*, como bom irônico, está *entre* o que seria considerado o estágio estético e o ético, da mesma maneira que *Johannes Climacus* está *entre* o ético e o religioso.

No caso de *Constantin Constantius*, não se pode afirmar que é puramente esteta; a análise feita em *Repetição* é sem dúvida uma análise com *caráter estético*, mas antes porque o *Jovem* analisado por *Constantius* é um poeta. Em verdade, diferentemente dos textos que constam nos papéis de A, e sobretudo diferente do Sedutor, o *Jovem* poeta de *Repetição* “não era desses

que sabe como espremer tudo da amada e então jogá-la fora” [KW VI, p. 181]. Pelo contrário, segundo a análise de *Constantius*, o *Jovem* não é puramente imediato como o Sedutor, mas já tem em si qualquer coisa de mediação, já que “a jovem garota não era sua amada: ela era a ocasião para despertar nele o poético e fazê-lo um poeta” [KW VI, p. 138]. A ironia de *Constantius* é perceber essas características no *Jovem*, conhecer sobre as condições e, no entanto, não se abster de contemplar o pesar alheio; pelo contrário, deleitar-se, em certo sentido, com o pesar alheio. *Constantius* reconhece, no fim de sua análise, que a ocasião fez do *Jovem* um poeta, mas que isso poderia ter ocorrido de forma diversa:

Se ele tivesse tido uma base religiosa mais profunda, ele não teria se tornado um poeta. Então tudo teria recebido um sentido religioso. A situação em que ele estava preso teria então outro sentido para ele, mas a colisão teria vindo de níveis mais elevados, e ele teria tido também uma autoridade muito diferente, muito embora isso seria adquirido com muito mais doloroso sofrimento. Então ele teria agido com uma inteiramente diferente consistência de ferro e imperturbabilidade, então ele teria conquistado um fato da consciência no qual ele poderia constantemente afirmar-se, um que nunca se tornaria ambivalente para ele, mas que seria pura seriedade porque seria estabelecido por ele sob a base de uma relação com Deus. [KW VI, p. 230]

O peso irônico de *Constantius* não é do mero gracejo, mas é a ironia prática¹¹², tal como em Sócrates, em que se reconhece a realidade como um nada, faz o caminho de realizar o nada da realidade, mas, quando é convocado à decisão, assim não procede. *Constantius* reconhece no *Jovem* a predileção à vida religiosa e, inclusive, parece saber bem o que seria outro modo de existência para além do poético-imediato; mas abstém-se. Contudo, o peso da realidade já foi alterado e o leitor de *Repetição* sabe que o sofrimento do *Jovem* é exageradamente estético e que há mediações possíveis, que há outras aberturas para a existência. Ao anunciar a possibilidade de outra forma

¹¹² Não admira que *Repetição* seja um escrito que cause certa perplexidade e igualmente dificuldade para os estudiosos. Kierkegaard emprega a complexidade de suas categorias filosóficas em uma intrincada relação autoral-pseudonímica. O resultado, no entanto, é a confusão de muitos e a compreensão de poucos. Dentre os poucos consta Vincent MacCarthy: “The *Repetition* is the sort of puzzle which Kierkegaard delighted in. As usual, it is pseudonymous, the purported author being the ironist Constantine Constantius. In the *Papirer*, Volume IV, Kierkegaard writes that “like Clement Alexandrinus I have tried to write in such a way that the heretics could no understand it”. He has probably had more success than he wished here, for the work is not only devilishly entangled but speaks of a new category whose reality is obscured by its puzzling’ name, viz. repetition.” (MACCARTHY, 1978 , p. 72).

de existência, *Constantius*, de modo irônico, já está alterando os pesos, suspendendo a realidade em leveza. Em um jogo de suposição, afirma que caso o *Jovem* houvesse avançado por outro viés da existência “imediatamente toda a questão da finitude teria se tornado uma questão indiferente; no mais profundo sentido, a realidade em si mesma teria se tornado indiferente para ele” [KW VI, p. 230]. Apontar para fora do modo de existência estética desde a própria existência estética, ou seja, sem nunca realizar ele mesmo a decisão, é a ironia de *Constantius* e a primeira mediação a ser realizada na singularização do indivíduo.

Outra forma de ataque ao modo de existência imediata é feito pela crítica à contemporaneidade. Em certo sentido, é preferível ser um poeta, aos moldes do *Jovem* analisado por *Constantius*, a ser um *Herr Professor* aos moldes dos acadêmicos. *Johannes Climacus*, com sua capacidade estilístico-irônica, pontua o problema da existência imediata presente em seu tempo:

Então lá estava eu a fumar meu cigarro até que mergulhei em pensamentos. Entre outros pensamentos, lembro-me deste. Você está passando os anos, eu digo para mim mesmo, e está se tornando um homem velho sem ser nada e sem realmente empreender nada. Por outro lado, onde quer que você olhe na literatura ou na vida, você vê os nomes e figuras de celebridades, as estimadas e mais aclamadas pessoas, proeminentes ou mais discutidas, os muitos benfeitores da época que sabem como ajudar a humanidade tornando a vida mais e mais fácil, alguns com ferrovias, outros com bondes e navios a vapor, outros com telégrafo, outros pelas pesquisas de fácil explicação e breves publicações sobre tudo que vale a pena saber, e, finalmente, os verdadeiros benfeitores da época que pela virtude do pensar sistematicamente fazem a existência espiritual mais e mais fácil e ainda mais e mais significativa – e o que você está fazendo? Neste ponto minha introspecção foi interrompida porque meu cigarro acabou e um novo teve de ser aceso. [KW XII, p. 186]

Interpretado como a forma de vida aburguesada, o imediato é o modo de existência pautado não pela fruição erótica – já pontuada em *Enten-Eller* –, mas pela fruição de uma vida confortável e desapaixonada. Que a “época presente é essencialmente racional, desapaixonada” já foi pontuado anteriormente. Porém, que essa forma de vida é um entrave para a singularização parece ser parte essencial da crítica kierkegaardiana, o que não apenas confirma o elemento “contemporâneo” de seu pensamento, como frisa o fato de que a singularização acontece em confronto com essa *realidade*

imediatizada. O *nivelamento* [Nivelling], categoria que Kierkegaard forja para analisar sua época, é não só uma absoluta forma de exterioridade, mas é também a destruição de qualquer tensão entre interioridade-exterioridade¹¹³. Uma vez que a contemplação antropológica descreve o homem como o dever de um espírito que é tensão, é facilmente perceptível que uma existência *nivelada* pelo conforto aburguesado é a morte do espírito, conforme a crítica kierkegaardiana¹¹⁴.

Sendo que o interesse aqui é demonstrar o caminho da singularização do indivíduo, não cabe aprofundar em certas questões que são pertinentes ao modo de existência estético, sobretudo a forma com que Kierkegaard relaciona esse modo de existência com uma série de elementos, como a filosofia de sua época – sobretudo a filosofia do idealismo e romantismo alemão –, as figuras mitológicas-literárias de *Fausto* ou do *Judeu Errante*¹¹⁵. Basta apontar, no entanto, os elementos antropológicos que se manifestam no modo de existência estético-imediato. A começar pela imaginação, Kierkegaard tem, como já foi pontuado, uma dupla relação com esse “aparato antropológico”. Tanto a imaginação pode servir à consideração sobre questões pertinentes à

¹¹³ A análise de George Pattison é acurada nesse sentido: “The price of bourgeois comfortableness is what Kierkegaard calls ‘levelling’. Levelling is a process which not only levels off the distinctions between ranks and offices within society but also affects man’s capacity for authentic subjectivity. Real passionate selfhood, Kierkegaard believes, depends on tensions engendered by dynamic contradictions and oppositions within experience – the sort of tensions which inspire tragic conflict and make demands on human greatness. In the world produced by leveling, however, all the vital contradictions are ironed out and life becomes ‘one-dimensional’.” (PATTISON, 1997, p. 18).

¹¹⁴ É importante frisar que a crítica kierkegaardiana à modernidade, por certo que conjuntamente com a potência da crítica feita por Nietzsche, é o elemento incendiário perfeito para críticas posteriores, como a questão da técnica em Martin Heidegger, por exemplo. Conforme Pattison: “This kind of analysis of modernity, an analysis which characterizes industrial civilization as essentially rationalizing and voyeuristic rather than instinctive and active, remains very influential.” (PATTISON, 1997, p. 19)

¹¹⁵ É importante marcar uma questão de interpretação. Ainda que se tente unificar e sistematizar o emprego de categorias como “estético” ou “imediato” – ou ainda “erótico” –, Kierkegaard parece apresentar uma série de variações para as manifestações do que seria o “estágio estético”. O aburguesamento tem uma relação imediata com o mundo, assim como *Don Giovanni* tem uma relação imediata com o mundo. No entanto, é evidente que os filisteus não são poetas e os poetas, quando tomados no sentido de “existência poética”, não são filisteus. Kierkegaard emprega de maneira um tanto quanto generalista as categorias “estético” ou “imediato”, mas fazendo sutis diferenciações. O *Herr Professor* sistematizador é ponto de crítica, assim como o burguês filisteu. Contudo, as críticas diferenciam-se – e.g., ao *Herr Professor* critica-se a presunção de conhecimento e a criação de um sistema lógico apartado da existência, enquanto ao burguês filisteu critica-se a vida *nivelada, desapaixonada e sem tensões*. Da mesma forma para com o que se conhece por “estágios” ético e religioso, os modos de manifestação da existência não são engessados e restritos a uma só forma de compreensão.

existência e que podem elevá-la de sua imediatidade, como a imaginação do infinito, a imaginação de Deus, a imaginação do amor, etc., como a imaginação pode ser identificada como uma mera elucubração e devaneio. O modo de existência estético tem na imaginação o degrau e o cadafalso. Nas mãos hábeis do poeta pode servir como o aprendizado que leva à elevação de considerações tensionais, partindo do nada de um amor-ferido ao deparar-se com o eterno¹¹⁶. Nas mãos de uma doutrina-da-ciência [*Wissenschaftslehre*] feita por um *Herr Professor* pode servir como pura especulação abstrata e afastada da existência¹¹⁷. Trazidos à baila pela imaginação, os demais “aparatos antropológicos” também se manifestam como ausentes de tensão e voltados apenas para o imediato. O pensamento é pensamento-abstrato e o conhecimento – principalmente o conhecimento racionalizável – é engendrado pela via de uma sistematicidade lógica, um tanto quanto mundana. Há que se lembrar de que *Johannes*, o Sedutor, possui um *método*, bem como *Fausto* é um personagem que duvida conforme as leis da racionalidade.

O ponto nevrálgico do estético-imediato parece ser não apenas a relação voltada para a exterioridade, mas sobretudo a relação imediata com a realidade. O esteta não percebe a realidade como uma tensão e, portanto, não

¹¹⁶ De tal maneira a imaginação é instrumento para Kierkegaard que pode ser suscitada, como faz *Johannes*, o Sedutor, com sua *amada*. Contudo, da mesma maneira que a imaginação permite a “percepção” do infinito na *amada*, porque esta vem pela via estética não permite uma singularização, mas apenas a permanência no imediato: “Her soul must be stirred, agitated in every possible direction – not piecemeal and by spurts, but totally. She must discover the infinite, must experience that this is what lies closest to a person. This she must discover not along the path of thought, which for her is a wrong way, but in the imagination, which is the real line of communication between her and me”. [KW III, p. 391].

¹¹⁷ A antipatia de Kierkegaard por certo idealismo alemão não se restringe à Hegel. Muitas vezes os ataques de *Johannes Climacus* são apontados também contra Fichte. Boa parte da fundamentação do romantismo alemão – sobretudo Schlegel – acontece em franco debate e influência da filosofia de Fichte, o que faz Kierkegaard voltar-se contra o pensador de Jena. Há, de igual modo, trechos de Fichte com os quais Kierkegaard poderia confrontar-se diretamente e são exemplos pontuais sobre a diferenciação que o filósofo dinamarquês faz perante a tradição do idealismo e romantismo germânicos: “*Bilder* sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder: – Bilder, die vorüberschweben, ohne dass etwas sey, dem sie vorüberschweben; die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. – Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das *Anschaun* ist der Traum; das *Denken*, – die Quelle alles Seyns und aller Realität, die ich mir einbilde, *meines* Seyns, meiner Kraft, meiner Zwecke, – ist der Traum von jenem Traume.” Cf. FICHTE, Johann Gottlieb. **Die Bestimmung des Menschen**. Para uma compreensão sobre a posição de Kierkegaard quanto ao idealismo e romantismo alemão cf. PATTISON, George. **Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious**. New York: St. Martin's Press, 1992.

percebe a si mesmo como tensão. Suspende a realidade, conforme a ironia o faz, é demandar uma relação mediata com a realidade de modo que aquilo que vinha sendo tratado pela via de uma certeza – ou mesmo pela dúvida metodologicamente aplicada – venha a ser tratado como uma incerteza e, portanto, como um chamado para o devir. A existência que segue os ditames da relação imediata com a realidade é regulada pela própria realidade exterior, sem ter, ela mesma, uma realidade. Em suma, é uma existência inexistente, já que não põe a si mesma. Pôr ênfase na realidade é parte da mudança qualitativa que o modo de existência ético tem por característica e fundamento. De maneira ilustrativa, *Johannes de Silentio* apresenta o problema da relação imediata com a realidade como uma forma de posicionamento perante a existência:

Quando as crianças em férias já jogaram todos os jogos antes do meio-dia e impacientemente perguntam: Alguém não poderia inventar um jogo novo – isto demonstra que essas crianças são mais desenvolvidas e mais avançadas que as crianças contemporâneas ou de gerações anteriores que faziam os tão conhecidos jogos durarem todo o dia? Ou isso demonstra, pelo contrário, que as primeiras crianças carecem do que eu chamaria de cativante seriedade pertencente ao jogar? [KW VI, p. 122]

O modo de existência estético, na melhor das considerações no que diz respeito à tensão do devir existencial, pode ser compreendido como esse jogo que termina de ser jogado e requer um novo a cada tempo. Esteticamente falando, ao menos para a compreensão kierkegaardiana, a singularidade não é alcançada justamente porque o foco está no jogo, não no jogador. É, em verdade, um *bloße spiel*, seja ele do entendimento, da imaginação, da razão especulativa ou da paixão. A “cativante seriedade pertencente ao jogar”, no entanto, clama pela mediação e pela decisão do jogador.

3.2.2 O reflexivamente ético

No início dos papéis de B, presentes em *Enten-Eller*, talvez *Victor Eremita*, enquanto editor, talvez o próprio *Juiz Wilhelm*, escritor de alguns dentre os papéis de B, mas por certo alguém que gostaria de marcar a diferença entre B e A, escolheu como epígrafe um dito de Chateaubriand que

não é apenas ilustrativo, mas é altamente pedagógico. A sentença do visconde francês afirma que “as grandes paixões são solitárias, e transportá-las ao deserto é retorná-las a seu domínio”¹¹⁸. A marca do modo de existência ético é justamente esse, afirmado e reafirmado por Lev Shestov, de que, enquanto construção da singularização, o “estágio” ético é uma *vox clamantis in deserto*. Não é por outra razão que os papéis de B contêm um direcionamento claro ao que vinha contido nos papéis de A. De modo pedagógico, tanto a sentença de Chateaubriand quanto a estrutura de *Enten-Eller* acabam direcionando não apenas para uma questão existencial, mas, mais do que isso, para a forma que a existência se manifesta enquanto um *modo de existência*. As *paixões* são um ponto de embate caro a Kierkegaard nessa passagem. Já foi apontado anteriormente que o modo de existência estético-imediato-erótico é voltado para uma relação imediata não apenas com a realidade, mas *na* realidade. Aquilo que é *paixão* se realiza não em uma interioridade construída, mas em uma suposta interioridade já formatada e, portanto, uma interioridade exteriorizada. É certo que uma interioridade exteriorizada é, em verdade, puramente uma exterioridade, seja porque não há o tornar-se uma singularização, seja porque a imediatidade da relação com a realidade não permite uma singularização.

O modo de existência ético, por sua vez, é uma *espécie de oposição* ao modo de existência estético, de forma que poderia ser considerado como uma antítese, caso estivessem sob um mesmo plano¹¹⁹. Não sendo considerada uma antítese, no entanto, deve ser visto como independente e a relação que estabelece – ao menos na estrutura de *Enten-Eller* – é de um direcionamento que os papéis de B fazem para A e, mais do que isso, como um chamado pela opção da decisão em oposição à falta de decisão. Não é por outra razão que os textos de B são direcionados para A como uma espécie de missiva que visa *convencer*. Mais do que servir como um convencimento ao esteta A, no

¹¹⁸ “Les grandes passions sont solitaires, et les transportes au désert, c’est les rendre à leur empire.”

¹¹⁹ A razão pela qual não se deve aplicar o movimento dialético hegeliano para os estágios da existência será explicitada no quarto capítulo. Vale ressaltar neste ponto que a aparente oposição entre o estágio ético e o estágio estético só existe quando comparadas as formas existenciais sob o privilégio de uma sob a outra, o que é disparatado desde o início. Tudo não passa de uma questão de ponto de vista [*Synspunkte*] e, portanto, sempre estará certo aquele que olha com seus próprios óculos e, a menos que se tenha plena convicção de suas próprias lentes – o que é uma certeza ofuscada desde o início – não se pode fazer tal comparação.

entanto, o *Juiz Wilhelm* tem por endereçamento final o leitor, submergindo o leitor na questão existencial mais do que na própria historicidade dos pseudônimos empregados por Kierkegaard.

Esclarecer este ponto é válido tão-somente como a abertura do caminho que é trilhado pelo modo de existência ético dentro da obra de Kierkegaard, ou seja, como um chamado à decisão e como uma exigência de mediação; mediação essa que figurará com grande importância na sequência da obra e, sobretudo, na singularização do indivíduo. Assim, quem desenvolve a *primeira crítica* ao modo de existência estético-imediato é *Juiz Wilhelm*, endereçando-se talvez não tanto ao esteta A, mas antes ao modo de existência que esse representa e, por suposto, às questões legadas pelo próprio esteta. Ao intitular de *A validade estética do casamento*, e iniciando o direcionamento por “Meu amigo” [*Min Vem!*] o *Juiz Wilhelm*, como que de maneira matreira, insere-se no âmbito mais caro ao esteta, ou seja, a questão pertinente ao modo de existência estético, com a intenção de subvertê-lo desde seu interior, apresentando uma forma *alternativa* para a validade estética. Não tanto *Don Juan*, ou *Johannes, o Sedutor*, é o que diz o *Juiz Wilhelm*, mas antes uma decisão pelo casamento. A entrada da questão estética, portanto, se dá no terreno do que se apresentava como eminentemente imediato no modo de existência sustentado pelo esteta: a fruição estética do amor-estético [*Kjaerlighed*] ou, ainda, do amor-erótico [*Elskov*]. E, seja com sinceridade ou de maneira retórica¹²⁰, *Juiz Wilhelm* é enfático ao direcionar-se ao amigo esteta, já que pretende sustentar não apenas a possibilidade de decisão, mas antes a necessidade de decisão. Porém, em se tratando do *Juiz Wilhelm*, um pseudônimo um tanto quanto *mundano*¹²¹, a decisão acontece pela discussão

¹²⁰ A posição amável do *Juiz Wilhelm* apresenta-se à maneira burguesa, com um tom de recato e de comiseração que não escapam a uma pretensa superioridade: “... you whom I love as a son, as a brother, as a friend, despite all your bizarre qualities, love with an esthetic love, because some day you perhaps will find a center for your eccentric behavior, you whom I love for your intensity, for your passions, for your frailties, love with the fear and trembling of a religious love because I see the aberrations and because to me you are something entirely different from a prodigy” [KW IV, p. 6].

¹²¹ Há certa ironia na construção do pseudônimo *Juiz Wilhelm*. A categoria por ele sustentada é de grande importância, já que a decisão é o início da singularização do indivíduo, contudo a maneira pela qual o *Juiz Wilhelm* apregoa essa decisão é tanto menos poética quanto mais poético é o próprio esteta. A admiração pela paixão e pela intensidade do jovem esteta é, na verdade, aquilo que falta ao *Juiz Wilhelm*, de maneira que, não fosse a negação pela decisão, seria mais fácil ao esteta alçar-se com asas à existência mais elevada do que o próprio *Juiz Wilhelm*. A ironia, mais uma vez, repousa em uma simplicidade, ou seja, no pequeno lapso que

em torno do casamento. É o próprio pseudônimo quem pontua que “há duas coisas que eu devo considerar como minhas tarefas particulares: demonstrar o sentido estético do casamento e demonstrar como o estético ali pode ser preservado apesar das muitas dificuldades da vida” [KW IV, p. 8]. Os termos são indubitavelmente existenciais, mas o modo de apresentação, como já foi pontuado, fica adstrito à questão do amor-estético e do casamento. Assim, o casamento é dispensável enquanto consideração, pois esse é apenas o terreno que o esteta e o ético dividem como forma de estabelecer um diálogo, de modo que aquilo que o *Juiz Wilhelm* denominou como “as muitas dificuldades da vida” pode ter uma validade existencial mais profunda.

De certa posição considerada como privilegiada – ao menos por ele mesmo –, o *Juiz Wilhelm* tece uma série de considerações sobre a pessoa do esteta, fazendo uma espécie de análise sobre o modo de vida que os papéis de A apresentam. Diferentemente da análise psicológica feita por *Constantin Constantius*, onde a sutileza e a perspicácia buscam caracterizar as nuances de um modo existencial, o *Juiz Wilhelm* faz suas considerações desde um ponto analítico parcialmente situado, onde não só a decisão, mas uma espécie de “decisão correta” é defendida. A defesa da validade estética do casamento passa pela crítica destinada ao esteta.

O início do primeiro ensaio do *Juiz Wilhelm* é recheado de *condenações*, desde ponderar pelos termos de “quão insegura e suspensa” é a vida do esteta, como afirmar que o que o esteta “quer ser é destino” e, ainda, afirmando que o esteta vive em uma “intoxicação estético-intelectual” [KW IV, p. 13-16]. As acusações do pseudônimo ético em nada vão além do que o próprio esteta considera *para e sobre* si mesmo no *Diapsalmata*, ou seja, que ele tem a “coragem para duvidar de tudo”, ainda que não tenha a coragem “de possuir, de ter nada”, ou ainda que a sua “observação da vida não faz sentido algum”, isso de tal forma que ao se perguntar para o que ele, o esteta, é bom, encontra apenas a total possibilidade imediata da resposta “para nada e para tudo o que seja” [KW III, p. 22-26]. Estranhamente, o que o *Juiz Wilhelm* parece estar querendo atribuir ao esteta é o próprio grito que ele já havia bramido,

é a ausência de decisão. A sutileza de Kierkegaard é imensa, já que ao esteta são conferidas as mais altas capacidades – imaginação, paixão, intensidade –, mas este é menos *singularizado*, tem menos *personalidade* que o *Juiz Wilhelm* – um caráter um tanto quanto medíocre – apenas pela falta de decisão.

clamando o “quão vazia e sem sentido é a vida” [KW III, p. 29]. Os termos utilizados na crítica ética dirigida ao esteta, no entanto, só poderiam ser os já usados pelo próprio esteta, já que a intenção é criar um salto mortal feito sem que o saltitante saia do lugar. É dizer: o *Juiz Wilhelm*, ao colocar como sua tarefa a defesa do sentido estético do casamento não pode fazer outra coisa senão valer-se do próprio terreno já conhecido pelo esteta, porém querendo transformar o terreno não em uma sementeira de tédio e abstenção decisiva, mas antes querendo semear a decisão. As limitações do *Juiz Wilhelm* fazem vibrar as primeiras cordas antropológicas que levam à questão do *Selv*. Em meio a sua crítica-argumentativa, o escritor ético apresenta o ponto de virada que conduz desde a saída do modo de existência estético para a possível entrada em um modo de existência ético:

Você persegue todos os humores, todas as ideias, boas ou más, felizes ou tristes, ao seu mais extremado limite, mas de tal maneira que isso acontece mais *in abstracto* do que *in concreto*, de tal maneira que essa busca é em si mesma mais um humor do qual nada mais resulta que um conhecimento sobre isso, mas não tanto que isso se torne mais fácil ou mais difícil para você na próxima vez a se render ao mesmo humor, pois você continuamente retém a possibilidade para tanto. [KW IV, p. 17]

O discurso ético encetado pelo *Juiz Wilhelm* diz respeito ao casamento e ao modo de existência estético no que tange ao amor-erótico¹²², mas os termos que aparecem em *Enten-Eller* pela primeira vez na obra de Kierkegaard terão repercussão muito além da mera questão matrimonial. Um modo de existência que não considere o sentido pelo aspecto *in abstracto*, mas que se oriente pela perspectiva *in concreto* é talvez a primeira passagem para a saída da condição de pura imediatidade própria do esteta. É por orientar-se abstratamente, e não concretamente, que o esteta tem tudo como pura e contínua possibilidade. De modo circular, o esteta vive *in abstracto*, pois isso mantém sempiternamente a possibilidade e, de igual modo, a abstenção da decisão permite-o viver *in abstracto*. Não tanto o casamento – já que o casamento é apenas um exemplo prático nesse caso – mas antes a necessidade de romper com o modo de

¹²² *Juiz Wilhelm* endereça-se ao esteta por esses termos: “A primeira coisa que eu tenho de fazer é orientar a mim mesmo e especialmente você nas características definitivas do que o casamento é. Obviamente, o elemento constitutivo real, a substância, é amor [*Kjaerlighed*] – ou, se você quer dar a isso uma ênfase mais específica, amor-erótico [*Elskov*]”. [KW IV, p. 32]

existência abstrato é o que lega o *Juiz Wilhelm* para a obra kierkegaardiana. Os aparatos antropológicos que para o esteta soavam como uma potencialidade, quando considerada a questão sob a tensão abstrato/concreto, passam a ser o exemplo do mais distante ponto entre o indivíduo e o indivíduo singular. A imaginação do esteta é imensamente potente, mas ao imaginar o infinito, falta a capacidade de inseri-lo na existência. A paixão do esteta é portentosa – ele é puro *pathos* –, mas de tal forma que a paixão diz respeito a tudo, menos à existência. O esteta, por existir abstratamente, não se volta para a existência. Até mesmo seu conhecimento é abstrato e, por faltar-lhe o aspecto *in concreto*, ele é como que impedido a voltar-se para si mesmo [*Selv*], de modo que ao buscar uma reflexão, encontra sempre o amparo de uma ideia, de mais uma ilusão. Justamente por isso a insistência do termo “tristeza reflexiva” que tantas vezes aparece nos papéis de A; no retorno a si mesmo aquele que tem por modo de existência a imediatidade do estético encontra apenas os *reflexos* que a ilusão de sua existência propicia. Sob o ponto de vista estético-imediato, o indivíduo distancia-se de si mesmo, afasta-se de seu *Selv* inclusive temporalmente, nunca sendo contemporâneo de si. O ponto crucial que o *Juiz Wilhelm* aponta sobre esse caráter *des-presente* do modo de existência estético se dá pelo aspecto da recordação:

Apenas considere, sua vida está passando; para você, também, o tempo irá eventualmente vir até você ainda quando sua vida estiver no fim; quando a você não for mais apresentada qualquer outra possibilidade na vida, quando apenas a recordação é o que sobre, recordação, mas não no sentido em que você ama tanto, esta mistura de ficção e verdade, mas a sincera e fiel recordação de sua consciência. [KW IV, p. 16].

A consciência, ponto constitutivo do indivíduo, como foi anteriormente apresentado, surge como o unificador – ainda que tardio – de um tempo perdido. A *recherche du temps perdu*, no caso do esteta, é o momento da morte que faz unir, por já não permitir mais a possibilidade como uma falsa realidade, o indivíduo com seu tempo presente, ou seja, se não antes, à beira da morte o homem é contemporâneo de si mesmo. Isso porque recordar é para Kierkegaard uma categoria sumamente importante. O prefácio de *In Vino Veritas*, primeiro texto de *Estágios no caminho da vida*, é dedicado quase que inteiramente à categoria da recordação que, não por menos, figura como

subtítulo do texto: *In Vino Veritas: uma recordação*. Nesse ponto é nítida a diferenciação e as consequências que Kierkegaard visa extrair da categoria da recordação:

Recordar [*erindre*] não é idêntico a lembrar [*huske*]¹²³. Pode-se, por exemplo, lembrar cada detalhe de um evento sem desse modo recordá-lo. Lembrar é apenas uma condição vã. Através da memória a experiência apresenta-se para receber a consagração da recordação. (...) A recordação quer manter para o homem [*Menneske*] a continuidade eterna na vida e assegurá-lo que sua existência terrestre permaneça *uno tenore*, um sopro, e exprimível em um sopro. [KW XI, p. 9-10]

Valer-se de um atributo antropológico – a memória, o entendimento ou a imaginação – para então destrinchar um aspecto existencial de diferenciação é o que a categoria da recordação oferece em um primeiro momento. A “continuidade eterna na vida” que a recordação supostamente oferece não pode ocorrer, por certo, sob os auspícios de uma contínua variedade e, portanto, sob a presença constante da possibilidade. É esse ponto que o *Juiz Wilhelm* busca sustentar quando afirma que a recordação não é uma “mistura de ficção e verdade”, mas é a “séria e fiel recordação de sua consciência”, ou seja, que a *recordação*, enquanto categoria existencial, é o ponto de partida da consciência; quando a consciência encontra a si mesma e o *Selv* passa a ser questão essencial. Já não mais *in abstracto*, mas agora *in concreto*. Por certo que, por se tratar de *Juiz Wilhelm*, a passagem para uma forma de existência *in concreto* se dá em meio ao debate-monólogo que o pseudônimo ético estabelece acerca do casamento e do amor erótico. Para pôr-se no mesmo campo que o esteta é preciso entrever a questão do amor-erótico [*Elskov*], questão essa que o pseudônimo ético não nega enquanto uma possibilidade de existência, mas, de maneira diversa, afirma a existência do amor-erótico justamente para poder superá-lo. A mudança qualitativa ocorre perante a realidade [*Verkelighed*], de modo que se reafirma, também aqui, a tese

¹²³ A diferença existente no dinamarquês só é alcançada de maneira aproximada no português com o emprego da diferenciação entre recordar e lembrar. A escolha por traduzir *erindre* por *recordar* diz mais respeito ao emprego dessa palavra na língua portuguesa do que necessariamente por sua raiz nórdica. Do latim, *recordar* é composta pelo prefixo *re* (voltar, retornar, repetir) e *cordis* (coração); mais do que ter na memória e, portanto, mais do que simplesmente lembrar, *recordar* é voltar ao coração ou, ainda, fazer o passado passar novamente pelo coração.

apontada anteriormente de que, para Kierkegaard, a categoria da realidade é estruturante em sua filosofia:

Consequentemente, o amor erótico é primeiro. Mas o amor erótico (...) é também de tal delicada natureza – ainda que uma natureza tão antinatural e mimada – que ele simplesmente não pode tolerar entrar em contato com a realidade. Estou aqui novamente no ponto mencionado anteriormente. Aqui, então, o noivado parece adquirir seu significado. É um amor-erótico que não tem realidade, que meramente vive na mais doce possibilidade. O relacionamento [do amor-erótico] não tem a validade da realidade [*Virkelighedens Realitet*¹²⁴]; seu movimento é desprovido de conteúdo e ele segue continuamente com os mesmos “brandos e enfatuados gestos”. [KW IV, p. 35]

Ter a “validade da realidade” é estabelecer a mediação em contraponto ao devaneio ilusório e imediato do modo de existência estético. A realidade aqui não é categoria válida apenas para um simples movimento de mediação, mas é o ponto arquimediano pelo qual se considera a mudança qualitativa de um modo de existência para outro. O *Juiz Wilhelm* identifica no discurso do esteta a prevalência pelo amor-erótico de uma maneira que se torna possível, através dele, discutir um tema caro à Kierkegaard, ou seja, a importância da realidade na singularização do indivíduo e, portanto, no devir da existência.

Como foi apontado anteriormente, o modo de existência estético, por sua via imediata com o mundo, estabelece-se em uma reflexão em que a imagem – quando não a pura imaginação-fantasia – é uma ilusão criada pelo próprio esteta. É esse o constante movimento do melancólico, por exemplo, que se reflexiona – e portanto se reflete – em uma imagem criada por ele mesmo, seja no tédio, seja na tristeza reflexiva¹²⁵. A questão é referente, mais

¹²⁴ O termo kierkegaardiano traz consigo a complexidade da própria filosofia do pensador dinamarquês. Em nota feita pela tradução/edição Hong consta o seguinte esclarecimento: “Kierkegaard rarely uses the term *Realitet* (reality) and very frequently uses *Virkelighed* (actuality). The dominant meaning of “reality” is genuineness, validity; “actuality” stresses being and becoming in time and space” [KW IV, p. 469]. Por certo que, como considerado anteriormente, o termo *Virkelighed* não diz respeito apenas ao ser e tornar-se no espaço e no tempo, mas tem uma carga muito mais ampla e complexa. Contudo, é válido o esclarecimento quanto à diferenciação entre *Realitet* e *Virkelighed* para o trecho supracitado.

¹²⁵ Um pequeno *detour*: a análise kierkegaardiana sobre o modo de existência estético, e nesse caso sobre a melancolia e o tédio, encontra paralelo com uma série de autores do século XIX e XX. A melancolia como uma constante “reflexão” e como um *jogo de espelhos* está presente, por exemplo, na obra de Baudelaire; cf. STAROBINSKI, Jean. **A melancolia diante do espelho**: três leituras de Baudelaire. São Paulo: Editora 34, 2014. Trechos de Emil Cioran, ainda que teatralmente expansivos, dão uma ideia da recepção temática no século XX: “Por que a melancolia exige um Infinito exterior? Porque em sua estrutura está presente uma dilatação e um vazio cujas fronteiras não podem ser determinadas” Cf. CIORAN, Emil. **Nos**

uma vez, e repetindo o mesmo mote já ditado pelo trabalho sobre a ironia, a colocar o peso correto sobre a realidade. A intenção é criar um deslocamento visual, uma ilusão de ótica que permite, pelo embaçar das imagens focadas com muita proximidade, ver claramente o que se encontra no fundo: o ético e a necessidade de mediação. Alternar a visão sobre a realidade é a recomendação kierkegaardiana para não se perder nas imagens criadas pela fantasia imediata:

Os olhos com os quais se vê a realidade devem ser alterados continuamente. Em momentos vê-se a ela idealisticamente. É um mundo divino o que vivemos; nesta luz ela se torna especialmente ridícula. Ou vê-se a ela caricaturada. Algumas vezes vê-se a ela através de uns óculos de infinita ampliação, em momentos através de uns óculos de igualmente infinita redução – tudo a fim de ter um efeito incômodo. Assim, sempre se choca às pessoas e é extremamente risível ver suas expressões. [III B 122:20]

Por certo que o *Juiz Wilhelm* não é nenhum irônico; falta-lhe a absoluta leveza para tanto, sendo ele uma espécie de *petit bourgeois*. Mas o todo da encenação é irônico. Como é possível que o casamento e que um *homem-médio* possa dizer a uma espécie de *gênio* – certamente um *gênio romântico* – temas que são um aprofundamento de questões existenciais? Porque esse tal *Juiz Wilhelm* sabe pôr o peso devido à realidade, e isso pela via do *primeiro amor*, que é tanto o amor-erótico, como é o passo em direção ao casamento. E aqui reside a concretude necessária ao modo de existência ético. O amor fornece a ocasião para a decisão – no caso a decisão do casamento – mas não é o amor a própria decisão. Criam-se as condições para se perceber a condição fragmentária e *em devir* do *Selv*, mas o próprio amor não é capaz de ser o *vir-a-ser* do *Selv*, ele é apenas ocasião. Nesse sentido, o amor, e nesse ponto o *Juiz Wilhelm* desenvolve o argumento acerca do *primeiro amor*, é uma longa planície que pode oferecer veredas, mas nada mais do que isso¹²⁶. O

cumes do desespero. São Paulo: Hedra, 2012. O alegado “desespero” de Cioran corresponde ao tédio e à melancolia do modo de existência estético kierkegaardiano. A resposta para a pergunta de Cioran é dada pelo *Juiz Wilhelm* que, de certo sentido, diria que falta, para essa melancolia, a “validade da realidade”, já que “Infinito exterior” é um exterior imediato.

¹²⁶ Categorias que serão recorrentemente empregadas por Kierkegaard aparecem também neste ponto como uma indicação de que a questão do *Selv* enquanto uma busca pela singularização do indivíduo está presente em toda obra: “Mas tal como a natureza de todo amor é uma unidade de liberdade e necessidade, também aqui [no caso do primeiro amor]. O indivíduo sente-se livre nessa necessidade, sente sua própria energia individual nisso, sente precisamente nisso a posse de tudo o que ele é. É por essa razão que isto é inequivocamente

primeiro amor como uma unidade de liberdade e necessidade pode ser compreendido como a ocasião que suscita ao indivíduo a busca por um *Selv* que é, ele mesmo, uma síntese entre *liberdade e necessidade*, mas uma síntese que é uma relação, um devir. O *primeiro amor* não pode ser devir justamente porque é ocasião, ou seja, é algo dado que se põe como condição, como um chamado para o que virá depois. Isso que virá depois é o argumento do *Juiz Wilhelm* contra o esteta: há que vir a decisão. Como para com a ironia, o *primeiro amor* põe uma nova perspectiva sobre a realidade, de tal maneira que o indivíduo é chamado para a singularização¹²⁷. Sussurrando mais do que vociferando, no *primeiro amor* categoriais existenciais se apresentam de tal maneira que a questão da liberdade se desvela aqui pela primeira vez – ainda muito timidamente:

Então nós voltamos ao primeiro amor. É a união de liberdade e necessidade. O indivíduo sente-se arrastado para outro indivíduo por um poder irresistível, mas precisamente aí sente sua liberdade. É uma união do universal com o particular mesmo à beira do accidental. Mas tudo isso não pela virtude da reflexão; tem isso imediatamente. Quão mais definitivo o amor é a esse respeito, tanto mais saudável ele é, maior a probabilidade de que realmente seja um primeiro amor. Por uma força irresistível eles são arrastados um para o outro e, contudo, eles desfrutam aí de sua completa liberdade. [KW IV, p. 45]

Operar em um registro paradoxal não é mero gracejo intelectual e, portanto, quando Kierkegaard emprega a imagem de que os amantes que vivem o *primeiro amor* são arrastados pela própria necessidade do amor e, ainda assim, vivem a completa liberdade, quer afirmar uma nova condição existencial que não se apresentava como válida no estágio estético. O *pathos* que se apresenta nesse novo modo de existência é oposto ao modelo do amor

observável em todas as pessoas, se já estiveram verdadeiramente apaixonadas. Há uma transfiguração, uma apoteose nisso que perdura por toda a sua vida. Há uma união nele de tudo que, caso contrário, é dispersado; em um e no mesmo momento, ele é mais novo e mais velho que o usual; ele é um adulto e ainda um jovem, em verdade, quase uma criança; ele é forte e ainda tão fraco; ele é a harmonia, como dizemos, que ressoa em toda sua vida. Não devemos celebrar este primeiro amor como uma dentre as mais belas coisas do mundo, mas não devemos faltar com a coragem de ir além – de tentá-lo”. [KW IV, p. 43].

¹²⁷ Os traços kierkegaardianos deixam entrever que, em se tratando do amor, é sempre uma vantagem – para além da estética – que um indivíduo *perca-se em amor* ao menos uma vez. De certa forma, o amor-apaixonado ensina ao indivíduo categorias como Infinito, Liberdade, Necessidade e, por ventura, Decisão. O *pathos* do amor tem o poder de atração que, posteriormente, pela mediação, o indivíduo aprende a direcionar para pontos mais altos. Os amantes são levados ao amor e, conjuntamente, são levados à tensão existencial da liberdade e da necessidade frente à realidade: Então nós voltamos ao primeiro amor.

ditado pelo romantismo. Em verdade, conforme afirma o *Juiz Wilhelm*, o “defeito no amor romântico é que ele detém o amor em um abstrato *an sich* [em si], e que todos os perigos vistos e desejados eram meramente externos, completamente estranhos ao amor por ele mesmo” [KW IV, p. 46].

Em outra medida, o *primeiro amor* é ocasião para a decisão e, no caso do *Juiz Wilhelm*, da decisão pelo casamento. Em termos antropológicos, o *primeiro amor*, quando abordado pelo viés da tensão de categorias existenciais, como a necessidade e a liberdade, é uma primeira manifestação da interioridade que serve como um despertar da singularização; ainda que não venha a ser já a *própria singularização* do indivíduo. Conjuntamente, o despertar se dá por pôr o indivíduo em meio à tensão da existência – necessidade e liberdade – com o chamado pela decisão. Essa condição do *primeiro amor* que permite ao *Juiz Wilhelm* afirmar que os indivíduos, no *primeiro amor*, “estão também religiosamente desenvolvidos”, ou seja, que possuem uma interioridade em desenvolvimento. Que essa afirmação do *Juiz Wilhelm* pudesse ser contestada por *Johannes Climacus* ou, ainda, pelo próprio Kierkegaard, não é a principal questão, já que aqui se trata de um caminho *para* a singularização do indivíduo e não se almeja encontrar o indivíduo já singularizado. E a singularização se dá, inicialmente, pela saída do indivíduo de uma relação imediata não só com a realidade, mas consigo próprio, ou seja, que o indivíduo, por meio de uma *mediação* venha a relacionar-se de maneira duplamente reflexa ou, como Kierkegaard empregará na relação considerada por ele a mais elevada – a relação entre homem e divindade – estabelece-se um relacionamento recíproco [*Vexel-Forhold*]. O jogo de amante e amado é anulado enquanto um jogo quando o sentido ético é empregado ao amor, de tal modo que se suspende aqui o fator de *conquista* por meio de uma decisão.

Aquele que ama, no entanto, perdeu a si mesmo em outro, mas ao perder e esquecer-se de si mesmo em outro ele está aberto para o outro, e ao esquecer-se de si mesmo em outro ele é lembrado no outro. Aquele que ama não quer ser confundido com o outro, seja superior ou inferior, e aquele que não tem esse respeito por si mesmo e pelo amado não ama. [KW IV, p. 110]

O amor abre, na perspectiva ética, para uma decisão que envolve não tanto o outro, mas o próprio indivíduo. Decidir pelo próprio *Se/v* é a única

condição de possibilidade para que o indivíduo consiga relacionar-se reciprocamente sem perder-se no outro e sem que permaneça em uma eterna ocasião e, portanto, em uma eterna possibilidade, sem jamais efetivar-se – *dar realidade* [*Verkelighed*], enquanto um indivíduo singular¹²⁸. Decidir pelo próprio *Selv* é, segundo o ponto de vista do *Juiz Wilhelm*, a única forma de amar verdadeiramente a amada, e não apenas uma imagem ilusória projetada em um espelho obscurecido pelo enevoar do tédio e da melancolia¹²⁹. Para além do *Juiz Wilhelm*, a decisão pelo *Selv* é como que entrar no jogo da existência, já que antes o que guiava o homem era certo aspecto *natural*, uma espécie de instinto refinado; – e o próprio conquistador pode ser visto como um predador. A decisão, no entanto, demanda uma condição. É preciso ter em mente o que foi anteriormente apontado sobre a *recordação*, ou seja, sobre o desejo de continuidade que faz a imaginação e a memória operar com o intuito de produzirem não uma breve figuração, mas a atualização de uma situação. Presentificar o passado e tornar-se contemporâneo de si mesmo é a primeira condição para a decisão. Mais do que simplesmente em uma atualização do passado, o “indivíduo saudável vive simultaneamente em esperança e em recordação, e só assim sua vida ganha verdadeira e substantiva continuidade” [KW IV, p. 142]. A recordação que atualiza o passado em uma prevenção quanto à eterna possibilidade e a esperança que o previne de “querer voltar no tempo” [KW IV, p. 142]. Assim posto, contemporâneo de si mesmo, a decisão do indivíduo não recai mais em termos de exterioridade, mas antes de interioridade. A realidade recebeu um novo peso e este não é mais ditado pela natureza ou pelo aspecto externo. A realidade não é apenas algo dado, mas é algo a ser feito; e, do mesmo modo, a realidade é agora o próprio indivíduo.

¹²⁸ A forma de amor que é apresentada por Platão no Banquete, forma essa que Kierkegaard conhecia muito bem e sobre a qual faz referência não apenas no *Conceito de Ironia*, mas também em *Repetição* e, posteriormente, nas *Obras do amor*, diz respeito à relação entre o amante e o amado, porém de tal forma que o amante e o amado estão em uma eterna condição de alienação de um perante o outro. O amor platônico, segundo a leitura kierkegaardiana, é insuficiente enquanto amor, já que sempre acaba por anular um dos polos, quando não os dois. A crítica é ainda mais pontual quando o alvo é o romantismo: “...diz-se que o amor abre a individualidade, mas não se o amor é entendido como é no romantismo, já que ele é trazido apenas até um ponto em que se supõe que ele é aberto, e então ele acaba, ou ele está prestes a ser aberto, mas é interrompido”. [KW IV, p. 135].

¹²⁹ Em uma de suas críticas o *Juiz Wilhelm* manifesta para o esteta que “a fonte de sua infelicidade é que você situa a essência do amor simples e unicamente nesses símbolos visuais” [KW IV, p. 141], fazendo referência às *imagens* abstratas e idealisticamente compostas pela mente poeticamente romântica do esteta.

Apenas nesse sentido é possível compreender o modo de existência ético tal qual Kierkegaard o apresenta, ou seja, não como uma regra comunitária ou como um quadro de valores sociais, mas como a necessidade e a liberdade de decisão do indivíduo perante ele mesmo, de tal maneira que o *Juiz Wilhelm* pode ser a voz do ético ao afirmar que ele traduz “o dever do exterior para o interior” e está, portanto, “além do dever”¹³⁰ [KW IV, p. 148]. Pôr-se como um dever para si mesmo é a maneira pela qual o indivíduo passa do modo de existência estético para o modo de existência ético, abandonando o abstrato da possibilidade imediata pelo concreto da tensão existente na nova realidade que é a existência do próprio indivíduo. A exigência de ser “um sopro”, como havia postulado *Constantin Constantius* é agora representada pela unidade que é a respiração. O movimento não é apenas de dentro para fora – menos ainda se dá *apenas* de fora para dentro –, mas é o *relacionar-se* entre a interioridade e a exterioridade sem que nada se perca. “Como você sabe”, endereça-se *Juiz Wilhelm* para o esteta, “a palavra latina para ‘respiração’ é *r e spiratio*, uma palavra que significa o inalar do que foi antes exalado”, uma imagem que se completa quando se considera que “na respiração o organismo desfruta de sua liberdade” [KW IV, p. 153], ainda que essa *liberdade* da respiração venha a ser, ela mesma, também uma necessidade. A decisão é, portanto, a manifestação de um novo modo de existência que, em se tratando do aspecto ético, se dá pela categoria da personalidade.

É, portanto, de suma importância considerar o fato de que Kierkegaard, por uma via ou por outra, reforça que “personalidade é o que precisamos” [VIII.2 B 88]. Nevralgicamente considerado, esse ponto é essencial não só na observação sobre o modo de existência ético, mas para a compreensão da obra de Kierkegaard como um todo. Uma vez que se assume, como aqui se pretende demonstrar, que o pensamento de Kierkegaard opera em uma relação de interioridade-exterioridade de maneira orgânica e, com isso, leva-se em conta a crítica à contemporaneidade feita pelo filósofo dinamarquês, mas, mais do que isso, que se considera que todo o pensamento existencial tem o chamado para a consideração sobre sua própria contemporaneidade, a

¹³⁰ Estar além do dever aqui significa, estritamente, estar além do mero dever social ou como esse é comumente entendido, estando agora diante de um *novo dever*, quando não um *novo devir*.

consequência direta desses pressupostos é a identificação da categoria da personalidade como parte do aspecto crítico desenvolvido por Kierkegaard e como uma dentre as categorias de entrada para a singularização do indivíduo e – como se apontará mais tarde – para a liberdade. A perspicácia kierkegaardiana é mordaz e se repete como um coro dentro do todo da obra; “a época moderna – e eu considero este como seu dano basilar – aboliu a personalidade e tornou tudo objetivo” [VIII.2 B 89]. A oposição da objetividade não deve ser considerada simplesmente pela categoria da subjetividade, isso seria absolutamente evidente e pouco condizente com a formulação de um *Enkelt*. A objetividade é categoria filosófica e enquanto categoria traz consigo o *locus* de onde emana seu sentido. Mais do que simplesmente *ser objetivo*, a objetividade é a forma de relação estabelecida com base em alguns preceitos, como a razão, o conhecimento e a pressuposição de que aquele que se intenciona – e portanto tem *intencionalidade* – para com uma coisa, o faz de maneira objetiva, ainda que a *coisa* venha a ser ele mesmo. Aí reside o problema, conforme aponta Kierkegaard:

Razão em todo lugar: ao invés de amar incondicionalmente – um amor por conveniência; ao invés de obediência incondicional – obediência por virtude da razão; ao invés de fé – conhecimento dos fundamentos; ao invés de confiança – garantias; ao invés de ousadia – probabilidade e cálculo judicioso; ao invés de ação – ocorrências; ao invés de indivíduo singular [*Enkelt*] – um grupo; ao invés de personalidade – objetividade impessoal. [X.4 A 581]

Não é o caso de estabelecer um combate à razão, pura e simplesmente, mas à maneira com que a categoria da objetividade se valeu da razão para estabelecer um *nivelamento* da existência e, mais ainda, das considerações sobre a existência. É nesse sentido que Kierkegaard afirma, não em um arroubo antirracional solipsista, mas tendo por foco a crítica à categoria da objetividade e seus efeitos, o fato de que “ultimamente a verdade desapareceu do mundo (porque a verdade é a personalidade), e os únicos que serão ouvidos serão os ventríloquos dessa geração” [VIII.1 A 540]. Pela pena de *Johannes Climacus* o sentido será mantido, mas o termo será alterado: a verdade será a subjetividade, uma vez que a personalidade é a porta de entrada da subjetividade. E, complementarmente, a questão é ainda aquela sussurrada como forma de imperativo pelo Oráculo de Delfos, ou seja, a

necessidade de conhecer-se a si mesmo. Uma vez que a questão é ter por *coisa* a si-mesmo – e portanto o *Selv* – a objetividade *nivela* a questão sob um aspecto racional que reduz o *Selv* à mensuração, ao cálculo e à perspectiva puramente exterior.

Dizer que a objetividade não põe o devido peso para com o *Selv* é também dizer – novamente – que a objetividade não põe o devido peso para com a *realidade*. Se por um lado o aparato antropológico é o mesmo para todo homem, o modo de existência é a forma com que os aparatos são dispostos com fim a perscrutar ou não pelo sentido do *Selv*. Para Kierkegaard esse ponto é crucial: “todo homem é dotado pela providência de individualidade ou distinção. O sentido da vida, então, deve ser de cumprir essa distinção, fortalecida ou amadurecida nas colisões que isso deve gerar com o mundo ao seu redor” [XI.2 A 177]. A produção e constante intensificação de uma tensão entre interioridade e exterioridade parece ser a principal característica antropológica conferida por Kierkegaard quando afirma que o homem é uma síntese que não cessa de relacionar-se. A objetividade não permite a tensão; a personalidade é o início mesmo dessa tensão. Pela via da insistência do *Juiz Wilhelm* se encontra aqui a necessidade da composição de uma consciência que se realize na tensão da interioridade-exterioridade e que não se confine em um jogo de espelhos, uma vez que “na verdade, é a consciência que constitui a personalidade” [VII.1 A 10], e isso de uma maneira avessa ao imediato do modo de existência estético:

Personalidade não é uma soma de axiomas nem é uma acessibilidade imediata; personalidade é uma dobra-em-si, um *clausum* [claustró], um ἄδυτον [santuário], um μυστήριον [mistério]; personalidade é o “aí”¹³¹, razão pela qual a palavra *persona* (*personare*) é sugestiva, o aí ao qual alguém, ele mesmo uma personalidade, deve relacionar-se crendo. Entre personalidade e personalidade outra relação não é possível. [XI.1 A 237]

Personalidade, enquanto este *aí* da existência, é a categoria ética *par excellence*, pois, ainda que não venha a ser, ela mesma, a própria singularização do indivíduo, é a abertura para tanto. Os aparatos

¹³¹ A referência de Kierkegaard é claramente colocada para com a tradição do *Daseyn* hegeliano, ou seja, aquele que está aí, o existente. Por certo que o filósofo dinamarquês desloca o sentido do filósofo alemão, criando, inclusive, a abertura para que outro filósofo alemão se valha desse deslocamento no início do século XX.

antropológicos estão presentes sob uma diferente perspectiva quando se considera a categoria da personalidade. A razão e o entendimento não regem a existência por uma via pautada pela exterioridade, mas a própria exterioridade é posta em tensão para com a interioridade. Delinear o *Se/v* é, nesse sentido, ter em voga aparatos antropológicos como a consciência, a paixão e a imaginação, mas estes em função não de uma subserviência perante uma realidade dada, mas já pela tarefa de devir uma realidade que é, ela mesmo, o próprio *Se/v*. A recordação e a esperança são unificadas em uma continuidade justamente porque a personalidade é o amalgama da unidade existencial que principia a aparecer¹³². Por sua vez, a personalidade ocorre em função da decisão:

A decisão [*Valget*]¹³³, ela mesma, é crucial para o conteúdo da personalidade: através da decisão a personalidade submerge ela mesma naquilo que foi decidido, e quando não se decide, defina em atrofia. (...) Aquilo que está para ser decidido tem a mais profunda relação com aquele que decide, e quando a decisão é sobre uma questão de elementar importância para a vida, o indivíduo deve, ao mesmo tempo, continuar a viver, e essa é a razão pela qual quanto mais ele protela a decisão, mais ele a altera, ainda que ele vá ponderando e ponderando, e assim acredite estar realmente mantendo separadas as duas alternativas da decisão. [KW IV, p. 163]

Aparentemente tautológico, o enredamento kierkegaardiano tem a intenção de apresentar o paradoxo presente na relação existente entre decisão e personalidade. Decide-se pela personalidade quando a personalidade já está anunciada e, portanto, a decisão também já se fez anunciar. Para além dos meandros lógico-conceituais, é importante reter o fato de que a decisão anunciada enquanto categoria filosófica não é qualquer decisão, mas aquela que “tem a mais profunda relação com aquele que decide” e, como o próprio

¹³² Categoricamente, o *Enkelt* é oposto à multiplicidade. A via crítica que Kierkegaard desenvolve vê na época moderna, no público, na massa e em outros fenômenos da multiplicidade a perda da capacidade de singularização que se inicia pela personalidade: “Ou você pode pensar em algo mais terrível que terminar tudo com a desintegração de sua essência em uma multiplicidade, de modo que você realmente se torne vários, tal como o infeliz demônio tornou-se uma legião, e então você perderia o que é mais interior e sagrado em um ser humano, o poder unificador da personalidade?” [KW IV, p. 160].

¹³³ Kierkegaard emprega a palavra *Valg* que, em tradução literal, pode ser vertida por *escolha*. A tradução por *decisão*, no entanto, parece representar melhor o termo técnico, já que é não apenas a opção entre dois pontos, mas o próprio momento da deliberação. Kierkegaard utiliza a palavra *beslutning* que pode ser traduzida igualmente por *decisão*, porém essa não traz, dentro da obra, o mesmo sentido que *Valg* enquanto uma categoria filosófica. Assim, quando se considera a categoria da decisão, considera-se a carga semântica de uma escolha enfática e, portanto, *Valg*.

excerto aponta, diz respeito à vida do indivíduo que é chamado a decidir. Mediar-se pela via da decisão exige que o indivíduo reforce sua interioridade pela via da personalidade. Estranho ao amor-erótico, o indivíduo que decide o faz para consigo próprio, é o *aí* que se fez contemporâneo de si mesmo em um princípio de tensão existencial que põe a realidade em devir. O que cimenta essa mediação, sobretudo quanto aos aparatos antropológicos, é uma mudança qualitativa que, neste ponto, manifesta-se por uma categoria filosófica: *o interesse*.

3.2.3 A teleologia da singularização: o interesse pela eterna felicidade

Assistemático, Kierkegaard faz uso de categorias filosóficas na apresentação da singularização do indivíduo de maneira que essas categorias acompanham o próprio devir. Não é raro, portanto, que categorias que se mostram como fundamentais em determinado ponto da obra já não aparentem a mesma relevância ou sequer sejam mencionadas em outros textos. O uso assistemático por parte de Kierkegaard é a configuração de uma resolução do autor, mas, conjuntamente, parece ser um aspecto fluido na forma do pensador dinamarquês desenvolver sua filosofia. Tendo o indivíduo concreto como constante problemática, os modos de existência desse indivíduo acabam conclamando algumas categorias e renegando outras, em uma construção filosófica que é, ela mesma, um devir. É o que ocorre, por exemplo, com a categoria filosófica do interesse, sobretudo quando considerados os aspectos anteriormente afirmados sobre a diferença existente entre os modos de existência estético e ético. Os aparatos antropológicos que se apresentavam sob uma forma de manifestação no estágio estético são qualitativamente reformulados em sua aparição no estágio ético. E, contudo, por se tratar de um devir, o ponto de chegada do estágio ético é também um ponto de partida – o estabelecimento de uma condição ou de um modo de ser é a abertura para o movimento, para a possibilidade e para a busca de uma nova condição, tendo sempre a orientação do *Enkelt* como algo a ser almejado.

Contudo, a mudança qualitativa no modo de existência acarreta a mudança qualitativa na apresentação das categorias e, por decorrência, categorias que antes se apresentavam sob uma forma, devido à mudança

relacionam-se também diferentemente. O interesse manifesto pelo esteta orientado em sua perseverante busca do amor-erótico não possui nenhuma relação com o interesse manifesto pelo indivíduo que se orienta pelo modo de existência ético, e que busca uma mediação para aquilo que ficou exposto como sendo essencial, ou seja, a decisão. O interesse passa a ser, no modo de existência ético, um interesse determinado, direcionado por uma decisão. Dialeticamente, o interesse é a outra face da decisão, ambas as categorias impressas em uma mesma moeda. É *Johannes de Silentio* quem evidencia a categoria do interesse que, posteriormente, será abordada por *Johannes Climacus*:

A categoria que devo considerar com mais detalhe é a do *interesse*, uma categoria que especialmente agora – já que a época vive *in discrimine rerum* [em um ponto de virada histórico] – tornou-se muito importante, pois é em verdade a categoria do ponto de virada [*Vendepunktets Kategori*]. Portanto, não se deve, como algumas vezes acontece quando se está pessoalmente enamorado dela *pro virili* [com ímpeto], desdenhar essa categoria porque esta se distancia, mas nem se deve ser muito ganancioso com ela, pois uma coisa é certa, tornar-se interessante [*at blive interessant*], ou ter uma vida interessante, não é um artesanato [*Kunstflid*], mas um grave [*skæbnesvanger*] privilégio, que, como todo privilégio no mundo do espírito, é alcançado apenas por sofrimento. [KW VI, p. 82-83]

Tratando-se de uma categoria que é um ponto de virada, deve-se assumir que tal virada não aconteça pela exterioridade, mas que ocorra na interioridade, já que esta se dá no mundo do espírito, e não no mundano. Por essa razão, *tornar-se interessante* não diz respeito a um adereço ou a um adorno, mas a uma mudança qualitativa do indivíduo no que diz respeito a sua vida. Na sequência do texto *Johannes de Silentio* apresenta uma série de exemplos literários e mitológicos que devem ilustrar o *tornar-se interessante* como a evidenciação de um *problema* específico pertinente ao indivíduo. Nesse sentido, *tornar-se interessante* é, de maneira muito específica, ter um interesse para si mesmo ou, categoricamente, ter interesse pelo *Se/v*. Sócrates é o exemplo utilizado por *Johannes de Silentio* justamente porque a categoria do interesse é condizente com o modo de existência ético, portanto:

Sócrates foi o homem mais interessante que já viveu, sua vida a mais interessante já levada, mas esta existência foi atribuída a ele pelo

divino [*Guden*], e, na medida em que ele mesmo teve de alcançá-la, não foi um estranho às dificuldades e sofrimentos [KW VI, p. 83]

Enquanto modo de existência ético, Sócrates é a atribuição da importância do *Selv* pela via da decisão quanto ao próprio *Selv*, bem como é a figura que põe o devido peso na realidade, convertendo a realidade dada – pelo divino – em uma realidade feita – pelo indivíduo –. Ainda no âmbito ético, Sócrates representa, neste estágio da obra de Kierkegaard, o conhecimento que o homem pode ter sobre sua própria humanidade. É um conhecimento que alcança apenas as condições de possibilidade, ou seja, que estrutura o aprofundamento de uma questão suscitada, mas é ainda incapaz de desenvolvê-la. Sócrates apresenta as duas características – interesse e decisão – de modo que o *Juiz Wilhelm* poderia ser visto como um discípulo tardio dos ensinamentos socráticos. Mas Sócrates, por ser ele mesmo irônico, não decide, resta apenas interessante. O interesse é a preparação da decisão que, por sua vez, necessita do interesse para ter sobre o que decidir. Feita a aparição da mediação como uma necessidade para a singularização do indivíduo na tensão existente entre exterioridade e interioridade, essa mediação, caso não receba um *interesse* por parte do indivíduo, carece de fundamentação teleológica. Para que a mediação – que é no ético a condição de possibilidade da singularização – venha a ser capaz de conferir uma realidade ao sujeito pela via da decisão, é preciso ter algo pelo qual decidir. E aqui Sócrates é quem colocou a questão; ainda que não a tenha desenvolvido.

O sussurro vindo de Delfos perturba o Ocidente: *conhece-te a ti mesmo*. Nada mais voltado para a interioridade do que esse mandamento-recomendação. Nada mais próprio para o modo de existência ético do que estar orientado para uma decisão que é pertinente ao próprio *Selv*. No entanto, tratando-se do pensamento kierkegaardiano, este *Selv* é um devir que precisa realizar a relação da tensão que o constitui. A pergunta socrática, derivada do mandamento délfico, é pelo conhecimento sobre o homem e, como pressuposto, pela viabilidade do *conhecimento*. A questão epistemológica, que assombrava Kierkegaard por força da importância dada a ela na modernidade, tinha retirado o homem como objeto do conhecimento e realocado a questão para a condição de possibilidade do conhecimento em geral.

O conhecimento desinteressado significava, para Kierkegaard, o desinteresse subjetivo, o que levava a responder a pergunta “o que conhecimento é sem interesse?” afirmando que é um conhecimento que “tem seu interesse em um terceiro (por exemplo, beleza, verdade, etc.), que não sou eu mesmo, portanto não tem continuidade” [IV C 99], ou seja, tem um interesse, mas este não diz respeito ao indivíduo. Um conhecimento *desinteressado* não tem qualquer validade para a decisão individual sobre a singularização¹³⁴. Contra a objetividade da modernidade, a ironia socrática transferia o peso da realidade para o indivíduo, reposicionando a pergunta mais uma vez para o local onde ela possui a carga do interesse, ou seja, pela pergunta que faz o indivíduo sobre o conhecimento acerca de si mesmo. Tamanha é a importância dessa mudança na perspectiva que o pseudônimo que abordará essa problemática é *Johannes Climacus*, o mais ironicamente socrático dentre todos.

A começar por *Migalhas Filosóficas*, a proposta de *Johannes Climacus* é orientar um projeto de pensamento [*Tanke-Projekt*] à maneira grega, iniciando pela pergunta “até que ponto pode se aprender a verdade?” [KW VII, p. 9]. Diferenciando-se constantemente perante Sócrates, *Climacus* afirma que não se pode afirmar que o homem já tem conhecimento da verdade ou que, mais precisamente, *está com a verdade*. Caso assim fosse, “a pessoa ignorante meramente precisaria recordar” a verdade, o que ocorreria à maneira socrática. Não sendo esse o caso, pois, caso contrário, se recairia no modo socrático – como *Climacus insistentemente* recorda – é preciso que a verdade esteja fora do indivíduo e que esse a receba. Assim é possível avançar para o terceiro capítulo e ver a pergunta sobre a verdade transmutada na pergunta sobre a verdade do homem e, portanto, do indivíduo¹³⁵. A maneira socrática de

¹³⁴ Resignificando o conhecimento, Kierkegaard pontua sua diferenciação entre conhecimento positivo e negativo, deslocando a objetividade em prol de uma subjetividade tendo por “método” a forma socrática: “O que é positivo? O que é negativo? Conhecimento positivo é conhecimento infinito; conhecimento negativo é conhecimento finito. Na medida em que conhecimento positivo é negativo, conhecimento negativo é positivo. Se eu sei que eu não sei, se sei que estou sempre errado, este é um conhecimento negativo, e ainda assim é positivo; se eu sei que existiram 7000 imperadores na China ou sei por experiência que isso aconteceu tantas e tantas vezes, este é um conhecimento positivo e ainda assim é negativo” [IV C 74].

¹³⁵ Não se menoscaba a importância do conteúdo presente na extensão dos dois primeiros capítulos de *Migalhas Filosóficas*, mas antes se atem ao desenvolvimento da questão proposta, ou seja, a singularização do indivíduo.

conhecer a verdade – pela maiêutica – encontra seu ponto de torção, ou seja, a impossibilidade de se conhecer a verdade sobre o homem:

Embora Sócrates tenha se esforçado o quanto pode para obter o conhecimento sobre a natureza humana e conhecer a si mesmo, sim, ainda que tenha sido elogiado por séculos como a pessoa que certamente conhecia mais sobre o homem, ele admitiu, no entanto, que a razão pela qual foi desestimulado a ponderar sobre a natureza de tais criaturas como o Pégaso ou as górgonas era porque ainda não estava evidente para ele mesmo, se ele (o que conhecia sobre o homem) [*Menneskekjenderen*] seria um monstro mais estranho que Typhon ou um ser mais amigável e simples, que por natureza participaria de algo divino (cf. “Fedro”, § 229 E). [KW VII, p. 37]

O reconhecimento de ignorância por parte de Sócrates é, para *Johannes Climacus*, a abertura para uma dupla consideração no que diz respeito à singularização do indivíduo. Por um lado, os termos de exigências da mediação foram sensivelmente alterados, já que o homem não é “autossuficiente” quanto ao seu conhecimento próprio e, por outro lado, se tudo que deve interessar ao homem é a decisão por si mesmo, tanto a decisão quanto o interesse já não estão pautados pelo homem, mas por um *outro* que servirá à mediação. Em suma, o homem não é absolutamente a medida de sua própria existência, quando mais a medida para a verdade, seja de si mesmo ou de algo externo¹³⁶. Ter a possibilidade de conhecer a verdade sobre si mesmo, de saber o que é o homem e, mais do que isso, cada indivíduo poder saber o que é de si mesmo e, ainda assim, não ter todos os instrumentos para *realizar* essa possibilidade é o que *Johannes Climacus* denomina o *paradoxo*.

Categoria filosófica pela qual Kierkegaard é conhecido, o paradoxo importa neste momento na medida em que é compreendido como a manifestação mais evidente dessa condição de haver uma possibilidade de realização que é impossibilitada por sua própria insuficiência. Em uma dupla atribuição, o paradoxo é a expressão de dois pontos cruciais à existência

¹³⁶ Reconhecidamente, Kierkegaard inscreve-se, muito lateralmente, mas ainda assim de modo incisivo, no debate clássico que se inicia, neste caso, com o dito de Protágoras: “πάντων χρημάτων μέτρον ἔστιν ἄνθρωπος, τῶν δὲ μὲν οὐτῶν ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν” [O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são, das que não são enquanto não são]. Contrariamente a Platão, que manifesta seguir de certa forma o ensinamento de Protágoras, sobretudo em seu Teeteto, e, igualmente, distanciando-se de Sócrates, que é um “discípulo rebelde” de Protágoras, Kierkegaard parece valer-se dessa posição clássica não tanto para um debate dentro da filosofia clássica, mas antes com o intuito de estabelecer uma crítica à filosofia moderna.

humana, segundo Kierkegaard a concebe: a) o homem deve conhecer a si mesmo, deve decidir por sua própria existência; b) quando se empenha por decidir sobre sua própria existência e, portanto, por conhecer-se, o homem percebe-se insuficiente, fragmentado e esmigalhado. O ponto nevrálgico do paradoxo, no entanto, é expressar essa condição humana não por uma resignação ou pelo estabelecimento de uma situação estática, mas por alocar o homem como que em um embate. Semelhantemente ao que *Climacus* identifica como sendo a essência do paradoxo, ou seja, uma paixão arrebatadora, também o homem é açoitado por essa paixão. É neste ponto que, pela pena de *Climacus*, Kierkegaard engendra filosofia com um estilo literário primoroso:

Isto parece um paradoxo. No entanto, não se deve pensar mal do paradoxo; pois o paradoxo é a paixão [*Lidenskab*] do pensamento, e um pensador sem um paradoxo é como um amante sem paixão: algo medíocre. Mas a potência mais elevada de qualquer paixão é sempre querer sua própria queda [*Udengang*], e assim também a mais elevada paixão do entendimento [*Forstand*] consiste em querer o choque [*Anstodet*], muito embora de uma forma ou de outra o choque deve tornar-se sua queda. Esse é o mais elevado paradoxo do pensamento, que ele encontra algo que ele mesmo não possa pensar. Esta paixão do pensamento está presente fundamentalmente em todo o pensamento, até mesmo no indivíduo singular [*Enkeltes*], na medida em que está pensando, não é apenas ele mesmo. [KW VII, p. 37]

Pode-se delinear uma análise apenas pelos termos empregados por *Climacus*. O caráter não-estático do paradoxo repousa no fato de que se trata de uma paixão [*Lidenskab*], mas uma paixão que é a perdição, a queda [*Udengang*]. Não tanto a queda da paixão, mas daquilo que se encontra no centro da paixão, aquilo que sofre com o *pathos* e, portanto, o entendimento [*Forstand*] que aqui se manifesta pelo pensamento e que lega ao indivíduo singular [*Enkelt*] a lição sobre o conhecimento de si. De tal maneira comporta-se esse paradoxo como a preparação para uma mudança e, portanto, como pressuposto para a decisão, que resiste mesmo a um experimento de pensamento ao modo grego, tal como Kierkegaard o propõe. Ousadamente avança em sua consideração supostamente à maneira grega e, contrariamente ao ponto de partido cético, que é por *Climacus* rejeitado de plano, inscreve-se na tradição de Demócrito – quem afirmava que “o homem é o que todos nós

sabemos” – e pondera que, “no entanto, para começarmos, façamos uma proposição ousada: vamos supor que nós sabemos o que é homem” [KW VII, p. 38]. É com essa suposição que o paradoxo se manifesta e clama por um elemento mais elevado. Deslocando o argumento, *Climacus* movimenta-se do entendimento para o amor com o intuito de comprovar, analogicamente, a existência humana pelo *pathos* que compõe:

Então, como sabemos o que o homem é, e esta sabedoria, cujo valor eu serei o último a subestimar, pode continuamente tornar-se mais rica, mais significativa, como também tornar-se a verdade; mas aí se detém o entendimento [*Forstanden*] – como fazia Sócrates; pois agora a paixão paradoxal do entendimento, que queria o choque, desperta e quer, sem realmente entender a si mesma, sua própria queda [*Udengang*]. Assim é com o paradoxo do amor [*Elskovens Paradox*]. O homem vive imperturbável em si mesmo, então desperta o paradoxo do amor-próprio como amor por outro [*Anden*], por um ausente [*Savnef*]. [KW VII, p. 38-39]

Reiteradamente o amor é fonte de aprendizado na filosofia de Kierkegaard e chega a alcançar parte do ápice da obra do filósofo dinamarquês não apenas com *As Obras do Amor*, mas conjuntamente com os ensinamentos presentes em *Prática do cristianismo* e nos *Discursos Edificantes*. A agonia do entendimento, que deseja sua própria queda, tem sua ilustração – não uma mera metáfora, mas antes uma αναλογία [analogia], no sentido grego de proporção – pela apresentação da agonia que sofre o amante. Pela força do *pathos* que tem o amante é possível perceber que a pessoa que ama, desde sua interioridade, ou seja, desde sua condição subjetiva, quer lançar-se para um outro, para fora de si. Antes de querer ser outro, quer realizar-se enquanto *ele-mesmo*, mas no outro; quer que o *outro* possibilite a realização de seu *si-mesmo*. E, nos limites do amor romântico, a ideia se configura justamente pelo vislumbre dessa possibilidade como pela evidência da absoluta impossibilidade. O jovem *Werther* não pode jamais ter sua *Charlotte*, mas o seu amor quer a queda e a perdição, o paradoxo do amor [*Elskovens Paradox*] quer querer essa queda¹³⁷.

¹³⁷ Goethe talvez tenha ilustrado a sua forma de *mediação* no romance *Wilhelm Meister Lehrjahre* em que o personagem *Wilhelm Meister*, pelo aprendizado orientado e vigiado pela Sociedade da Torre [*Turmgesellschaft*] tem certa iniciação à sua maturidade. Ao modo kierkegaardiano, no entanto, *Wilhelm Meister* poderia ser considerado nada mais que um bom burguês.

Similarmente ao entendimento, o amor-romântico, esse de que fala *Climacus*, não tem elemento suficiente para sua mediação; não é por si mesmo uma categoria suficiente para a realização do *Selv* e, portanto, da singularização do indivíduo. O indivíduo que, buscando conhecer a si mesmo, chega ao limite do entendimento, já é munido da categoria da decisão e é chamado, pelo paradoxo absoluto, a uma decisão absoluta. Como o amante, também o homem, quando quer conhecer-se, vê a insuficiência de si mesmo e, mais do que isso, compreende, ainda que por um relance, que mesmo sabendo o que é o homem – como *Climacus* assumiu em um *petitio principii* – ainda assim depara-se com um outro, com um desconhecido.

Mas o que é este desconhecido [*Ubekjendte*] contra o qual o entendimento em sua paixão paradoxal se choca, e que perturba o homem em seu autoconhecimento? É o desconhecido [*Ubekjendte*]. Mas ele não é um ser humano, uma vez que o homem conhece o que homem é, ou outra coisa que o homem conheça. Portanto, chamemos esse desconhecido de *o divino* [*Guden*]¹³⁸. [KW VII, p. 39]

Por ora basta reter esse estupor, esse espanto, já que *Climacus* vinha fazendo um exercício à maneira grega. O desconhecido, para não chamá-lo de *outro*, é denominado *o divino* e importa aqui no sentido que opera exatamente como um limite, não apenas para o entendimento, mas para a própria categoria da decisão, que tem sua potencialidade levada à última consequência nesse ponto. Decidir por algo já é algo que consta nos elementos do indivíduo, no entanto, decidir por algo que lhe interesse era o ponto central que havia sido indicado antes. Pela introdução do desconhecido um novo ensejo é conferido. Se antes a imaginação operava como fonte de determinadas considerações, como por exemplo com o infinito, agora essa operação é fornecida pelo desconhecido. Esse *divino*, que com certeza não é o homem, nem nada que o homem conheça e, portanto, nada *mundano*, sugere ao indivíduo novas alturas, uma nova qualidade. Não diz respeito apenas ao *interessar-se*, mas, antes, em *interessar-se infinitamente*. Intrinsecamente ligados, o *interessar-se infinitamente por si mesmo* e o *decidir frente ao desconhecido* são a abertura

¹³⁸ É importante frisar que Kierkegaard utiliza neste ponto uma forma linguística neutra para Deus. Ao invés de empregar a palavra *Gud*, que é mais habitualmente usada em dinamarquês para referir-se a Deus, vale-se de *Guden*, o que é melhor traduzido pelo sentido grego que Kierkegaard quer empregar, ou seja, de *o divino*, tendo mais relação com o desconhecido apontado na argumentação.

definitiva da singularização do indivíduo. Quando neste ponto, o indivíduo não é mais um mero fantoche controlado pelos ditames irregulares e aleatórios da exterioridade; em verdade, a decisão é feita em meio a tensão da interioridade e da exterioridade. Suficientemente delimitada, a decisão frente ao desconhecido exclui o entendimento, e portanto a razão, como guia. A condição que o paradoxo absoluto lega é a perdição, a queda. Assim, se cabe ao indivíduo decidir frente ao desconhecido, e sendo essa decisão feita de modo que compreenda o interessar-se infinitamente por si mesmo, há que se ponderar que esse *interesse* deve ser relevante para o homem concreto, deve ser algo que, ainda que em possibilidade, anuncie-se como uma *realização possível*.

Se em seu *Migalhas Filosóficas Climacus* apontou a estrutura de categorias como *desconhecido* e *paradoxo*, deixou para abordar o *interesse* em seu muito mais extenso *Post-scriptum Conclusivo Não-científico às Migalhas Filosóficas*. Uma vez que o indivíduo deve ter um interesse, aristotelicamente *Climacus* indica, em mais uma *petitio principii* – como faz Aristóteles –, que esse interesse deve ser pela felicidade. Entretanto, como o interesse é infinito, também essa felicidade deve ser infinita ou, mais precisamente, *eterna*. Manifesta muitas vezes em seus *Diários*¹³⁹, a felicidade eterna [*evig salighed*] não é propriamente um conceito ou uma categoria. Kierkegaard toma como ponto de partida o ensinamento aristotélico onde se afirma que “a felicidade é um princípio; é para alcançá-lo que realizamos todos os outros atos; ela é exatamente o gênio de nossas motivações” (ARISTÓTELES, 2004, p. 20). Entendida como um princípio, mas conjuntamente como uma ação, a felicidade aristotélica [εὐδαιμονία] desperta uma teleologia, sendo que é exatamente essa teleologia que Kierkegaard parecia buscar quando abordava a questão da continuidade na existência de um indivíduo. Contudo, o distanciamento de Kierkegaard se dá pela diferenciação que o filósofo dinamarquês faz perante a limitação da eudaimonia aristotélica, uma vez que o ensinamento grego é adstrita, pela visão de Kierkegaard, ao tempo presente. E, se o desconhecido apresentou alguma diferença, e é preciso afirmar que ele tenha apresentado, caso contrário não haveria decisão, então a felicidade deve ser realmente

¹³⁹ Dentre as entradas podem ser citadas: [X.3 A 187]; [XI1 A 91]; [II A 213]; [VI A 60].

eterna, bem como a prática deve ser orientada para a eternidade da felicidade. De início, não pode ser uma prática pautada pelo aspecto da objetividade, já que a felicidade eterna implica “precisamente o interesse infinito, pessoal, apaixonado” [KW XII, p. 27] que falta à objetividade. Isso implica o fato de que, pelo aspecto objetivo, a felicidade eterna não formule uma descrição pontual que é própria a um conceito. Contrária ao estigma da observação, a felicidade eterna é a expressão da singularidade que está entre a decisão frente ao desconhecido e o interesse infinito por si mesmo. Como afirma *Climacus* no *Post-scriptum*, “quanto mais objetivo o observador se torna, menos ele constrói uma felicidade eterna”, isso porque “uma felicidade eterna é uma questão apenas para o sujeito apaixonadamente e infinitamente interessado” [KW XII, p. 32].

Por certo que *Climacus* afirma em sua construção teórica um pendor pelo cristianismo que ele mesmo resiste em assumir¹⁴⁰. Utilizando a forma de uma conjectura válida, simulando uma hipótese a ser averiguada, *Climacus* busca desenvolver a temática de que o cristianismo seria a única via para a felicidade eterna¹⁴¹. Isso porque, segundo *Climacus*, o cristianismo seria a única doutrina que se proporia a oferecer a felicidade eterna. Pois bem, neste ponto é prudente seguir com *Climacus*, e não tanto com *Anti-Climacus*, mantendo o aspecto filosófico vivo.

A singularização do indivíduo alcança seu ponto: o *Enkelt* finalmente merece ser usado em sua forma dinamarquesa. O indivíduo que, premido por um interesse pessoal infinito por si mesmo, com a urgência da decisão frente ao desconhecido, em uma potência de presentificação, decide e, mais, do que isso, decide por sua própria felicidade, singulariza-se. A estrutura do *Enkelt* é a utilização dos aparatos antropológicos para um ponto em que os aparatos antropológicos, como o próprio entendimento, parecem agonizar. O *Selv*, que relaciona a si mesmo consigo mesmo, só é possível enquanto singularização quando em uma relação concreta e subjetiva. Nesse sentido, nada mais concretamente subjetivo que o interesse infinito pela felicidade eterna. Esta é a

¹⁴⁰ “Então eu prefiro ficar onde estou, com meu interesse infinito, com a possibilidade” [KW XII, p. 16].

¹⁴¹ Consta em uma entrada dos *Diários*: “Este é o ensinamento do cristianismo. Há uma felicidade eterna a ser esperada, uma felicidade que transcende todo entendimento, a qual uma pessoa pode parcialmente experimentar durante sua vida na benção da fé – mas quanto ao resto, vamos em frente, agora vem as próximas coisas.” [X.2 A 57]

estrutura que advém da “contemplação antropológica” a que se propôs Kierkegaard. Porém, ao contrário do mote aristotélico, a felicidade eterna não é *leitmotiv* do indivíduo; é demasiada rígida e, portanto, é antes um aspecto que se encontra no encerramento de uma linha que tem seu início e seu desdobramento realizado por outros termos. Os modos de ser – seja o imediato-erótico ou mediato-ético – são descrições fenomenológicas que não abarcam a motivação interna do indivíduo. Esse último ponto a ser abordado encerra o *Enkelt* como questão estática, como uma estrutura que se apresenta de forma fracionada, mas resta, ao *Enkelt*, o movimento de sua composição, ou seja, o dever do indivíduo.

3.3 A REALIZAÇÃO DO ENKELT

Tomando a estrutura que é anunciada por *Anti-Climacus* no início de *Doença para a morte*, este capítulo fez uma breve demarcação não apenas dos modos de apresentação do indivíduo, mas esboçou, sobretudo, a manifestação fenomênica da singularização desse indivíduo. Em consonância com a estrutura kierkegaardiana do *Selv*, e seguindo a interpretação de Michael Theunissen, manteve-se a perspectiva de que *Anti-Climacus* – representando boa parte do pensamento de Kierkegaard – aponta três pressupostos antropológicos: “que o homem é primeiro uma síntese, por segundo tem um *selv* e, por terceiro, que este é estabelecido por Deus” (THEUNISSEN, 2005, p. 4). Alcançar a manifestação desses pressupostos dentro dos modos de existência foi a intenção primeira do capítulo. Nesse sentido, tanto o primeiro quanto o segundo dos pressupostos foram demonstrados pelas variações dos modos de existência, seja estético ou ético.

Poder-se-ia, portanto, perquirir por aquilo que seria o “terceiro estágio” da existência ou, ainda, o terceiro modo de existência, ou seja, o religioso. E tal perquirição teria por fundamento o último dos pressupostos apontados por Theunissen, que o *Selv* é estabelecido por Deus e, portanto, haveria que ser formulado, o *Selv*, em meio a um modo de existência religioso. A resposta que pode ser dada é antes estética que religiosa: o modo de existência religioso foi abordado a todo o tempo, para tanto basta considerar que a intenção era demonstrar a singularização do indivíduo e essa singularização só ocorre

quando em uma relação do sujeito em sua interioridade com um absolutamente outro desconhecido¹⁴². O que foi abordado apenas lateralmente, e nesse sentido não recebeu um tratamento dogmático, foi o modo de existência especificamente cristão. Entretanto, como o enfoque é declaradamente filosófico é cabível que o cristianismo venha a ser pontuado mais à maneira de *Climacus* do que à maneira de *Anti-Climacus*, ou seja, mais como uma hipótese ou uma possibilidade do que como uma temática praticamente necessária. Assim, a terceira premissa é mantida no limite da consideração de que é pela relação com o desconhecido, ele mesmo um absolutamente outro, que se realiza a singularização, ainda que isso não implique em considerar esse *outro* como necessariamente o Deus cristão.

As duas primeiras premissas foram analisadas extensivamente, principalmente se se considera o fato de que a primeira e a segunda implicam-se mutuamente, sobretudo se observadas por uma perspectiva relacional dialética em que uma estrutura tensional é sempre presente. Foi apontado que essa tensão é manifesta das mais diversas formas, mas principalmente pelo núcleo expresso pela formulação anti-hegeliana engendrada por Kierkegaard: a realidade é uma unidade formada entre necessidade e possibilidade (KW XIX, p. 36). O termo “unidade”, contudo, é parte da síntese que compõe o *Selv*, que é ele mesmo uma *realidade*, e que não passa de uma relação que não cessa de se compor. A *realização* do *Selv* é a própria singularização do indivíduo e essa singularização é feita por uma relação tensional com a realidade dada em prol de uma *auto-realização*, ou seja, em prol de uma *realização de si mesmo* a que o indivíduo é convocado. Não é por outra razão que se pontuou anteriormente que o indivíduo, no modo de existência ético, busca uma continuidade pela qual se fará presente para com suas próprias relações. Quando em meio ao julgo da realidade dada – como a realidade histórica, por exemplo – o indivíduo não é mais do que um *estar-entre* o passado e o futuro, mas não é ainda um *presente* para si mesmo. Porém, quando apartado da realidade, falta ao indivíduo a concretude que permite sua singularização. Kierkegaard constantemente frisa a necessidade dessa relação tensional como

¹⁴² Que esse aspecto relacional, da subjetividade com o absoluto ou o desconhecido, venha a ser interpretado como parte da essência da religião pode ser demonstrada pelos vários exemplos da mística, vide Francisco de Assis, Meister Eckhart ou mesmo Friedrich Hölderlin.

composição estrutural da singularização do indivíduo: “assim que uma pessoa aja decisivamente e entre na realidade, então a existência [*Tilvaerelsen*] pode se apossar dela e a Governança pode edificá-la” [X.2 A 396], ou seja, é possível uma linha condutora de sentido. Quando falta ao *Selv* a realidade, diz-se que o indivíduo tornou-se irreal [KW XIX, p. 36], desprendido de seu tempo e de seu espaço e, portanto, não cumpre com a exigência kierkegaardiana de ser contemporâneo de si mesmo. Compreende-se porque qualquer acusação de misticismo, solipsismo, subjetivismo ou idealismo é um disparate quando se trata de Kierkegaard¹⁴³.

Mais do que isso, parece haver um verdadeiro esforço por parte de Kierkegaard em demonstrar que o indivíduo não se singulariza apenas perante si mesmo, mas é um *em-si*, *para-si* e, também, *para-além-de-si*¹⁴⁴. Inicialmente incitado pela força negativa da ironia, o indivíduo está em uma relação constante com a realidade de modo que deve, a todo o tempo, suspender e pôr o devido peso em seu tempo e, por decorrência, em si mesmo. A vocação para ser contemporâneo de si mesmo é parte do mote de singularização do indivíduo que deve estar *em* e *para* seu tempo. Não ser um fenômeno que se anuncia extemporâneo, pois o *Enkelt* não é um gênio ou um profeta¹⁴⁵. A

¹⁴³ Certo entendimento sobre a filosofia de Kierkegaard é representada por esse viés místico-solipsista, em que o pensador dinamarquês, em sua decisão existencial, propusesse uma volta com caminho único para dentro do próprio sujeito, despregando-se da realidade. É esse o entendimento que manifesta, por exemplo, Ernst Tugendhat: “É possível simplesmente recolher-se perante *si mesmo*? É isso o que, aparentemente, se quer dizer quando se fala em recolher-se a si mesmo. O modo como Heidegger, em *Ser e Tempo*, assimilou a iniciativa de Kierkegaard foi uma tentativa de ver a escolha de si simplesmente como um recolhimento perante *si mesmo*. O fato de que Kierkegaard tenha apenas justaposto a escolha de si e sua interpretação religiosa, mas não derivado uma da outra, reforçou em Heidegger a ideia de que, de um ponto de vista radical, só seria possível entender o recolhimento como recolhimento a si mesmo”. (TUGENDHAT, 2013, p. 123). Essa acusação de Tugendhat pode ter algum fundamento no que diz respeito à filosofia de Heidegger, mas não encontra fundamento quanto ao pensamento de Kierkegaard. Se fosse simplesmente um recolher-se a *si mesmo* à maneira apontada por Tugendhat, então não seria necessária toda a relação tensional com a realidade e com um outro absolutamente desconhecido para se proceder com a singularização. Kierkegaard propõe, de fato, que a subjetividade é a verdade, mas é a má-compreensão sobre essa subjetividade que gera o desentendimento sobre a filosofia de Kierkegaard

¹⁴⁴ O método de comunicação indica muito sobre essa relação com a realidade: “A arte de toda comunicação é chegar tão perto quanto possível da realidade, dos contemporâneos no papel de leitores, e ainda, ao mesmo tempo, ter a distância de um ponto de vista, a tranquilizante, infinita distância da idealidade”. [VII.2 B 235].

¹⁴⁵ O aspecto concreto do indivíduo faz dele um expoente unicamente para si mesmo. Kierkegaard não encoraja o exemplo santificante – pela via do profeta ou do santo – ou a poderosa manifestação da natureza que é o gênio. Basta ver a severa crítica que consta em seu *Livro sobre Adler*. Para uma abordagem específica sobre o assunto Cf. PAULA, Marcio Gimenes de. **Indivíduo e Comunidade na Filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009.

realização do *Enkelt* é sempre uma realização contemporânea de si mesma e, portanto, a singularização é sempre uma contemporaneização a ser realizada por cada indivíduo. A liberdade existencial, que esteve encoberta a todo o tempo, mas a todo o tempo se desvelava em sinalizações pontuais, já aponta o primeiro aspecto de sua estrutura: é uma liberdade concreta que diz respeito ao indivíduo quando na tensão da singularização que se faz de uma realidade dada para uma *realidade-realizada*.

4. O FENÔMENO DA EXISTÊNCIA

Imbuído em sua intenção de delinear os traços marcantes do *Selv* por meio de uma “contemplação antropológica”, Kierkegaard, convictamente assistemático, não diferencia certas estruturas fundamentais de seu pensamento, amalgamando termos e categorias que são manifestações de diferentes aspectos da existência. No capítulo precedente foi apresentada a estrutura do *Enkelt* como delimitações sempre pontuais sobre as manifestações fenomênicas do *Selv*. A existência foi repartida em pequenos traços isolados que permitiam compreender os níveis da contemplação antropológica sugerida por Kierkegaard. Antes por uma necessidade do que por um capricho, essa repartição estática se devia justamente ao fato de que Kierkegaard nega peremptoriamente a aplicação de atributos sistemáticos em sua obra, seja ela pseudonímica ou não. Assim, dado esse caráter assistemático, uma possível confusão poderia sugerir duas consequências derivativas da obra kierkegaardiana que, em realidade, não passariam de más concepções interpretativas: a) poderia considerar-se que Kierkegaard professa uma escalada contínua, linear e necessária para a singularização, do estágio estético, passando pelo ético, e alcançando o religioso; b) poderia considerar-se que essas manifestações estáticas – estético, ético e religioso – tratar-se-iam de manifestações absolutas, de casos enrijecidos e que a existência humana se resumiria a esses “três casos”. Diversas interpretações atêm-se a essa concepção determinista e limitada da obra de Kierkegaard¹⁴⁶.

Caso assim fosse, caso Kierkegaard tivesse concebido, à maneira hegeliana, um caminho e um rumo predeterminado para o indivíduo singularizar-se, de maneira que seria absolutamente necessário a todos viver apenas dentro e no sentido dos três aspectos elencados – estético, ético e religioso – então a liberdade não poderia ser suscitada como um problema

¹⁴⁶ Não são raras as vezes em que a interpretação mais limitada e determinada da obra de Kierkegaard corresponde a uma intenção interpretativa de cunho teológico, como ocorre nos casos de Ricardo Quadros Gouvêa ou C. Stephen Evans. Nesse sentido, cf. GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A Palavra e o Silêncio**: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em *Temor e Tremor*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.; GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Paixão pelo Paradoxo**: Uma Introdução aos Estudos de Sören Kierkegaard e de sua Concepção de Fé Cristã. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.; EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009; EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard on Faith and the Self**. Waco: Baylor University Press, 2006.

filosófico relevante. A existência não passaria de um brinquedo muito bem articulado e um discurso retoricamente bem construído, mas inválido. Caso assim fosse, caso Kierkegaard tivesse limitado-se a esse fechamento, por que haveria um esforço literário para compor tantos personagens idiossincraticamente lançados no *entre* da existência? Por que Kierkegaard faria com que *Johannes de Silentio* se declarasse um *poeta da fé*, jogando com categorias supostamente opostas¹⁴⁷? Ainda, por que *Johannes Climacus* diz-se como uma espécie de *quase-religioso*? E, mais do que isso, onde se encaixaria a defesa contínua que Kierkegaard faz de categorias gregas, sobretudo aristotélicas, como a noção de movimento¹⁴⁸ [*kinésis*] e potencialidade [*dynamis*]? Por que a existência seria verdadeiramente um problema?

Os que assim interpretam a obra de Kierkegaard, pela dimensão determinista, negam o problema da existência e o fazem porque são incapazes de compreender a existência como um fenômeno. Negam, de igual modo, o problema da liberdade, este tão atrelado à questão da existência. Deixam de atentar para o fato de que Kierkegaard foi quem parece ter apresentado a existência do devir em sua importância concreta para o indivíduo e, ainda que em esboço, tenha delineado parte do devir da existência. Para os que se enrijecem nos ditos “estágios”, perde-se a melancolia, a angústia e o desespero do devir e, conjuntamente, transforma-se o fenômeno da existência em uma analítica empobrecida. Até mesmo categorias como *decisão* e *consciência* têm pouco a operar em meio à maneira rochosa de um indivíduo que “deve ser” cristão, ou não ser absolutamente nada. Para Kierkegaard, no entanto, a questão está sempre no *entre*, no *tornar-se* e, mais do que isso, nos meios e meandros desse tornar-se:

¹⁴⁷ Mais do que ser um poeta da fé, *Johannes de Silentio* também não considera-se plenamente um cristão, como pontua Alvaro Valls: “Não se declara um cristão ou um crente: é tão-somente um admirador desta paixão suprema que é a fé, mas acha que, enquanto o amor já encontrou os seus poetas (Platão, Shakespeare), a fé, uma paixão ainda mais forte e mais profunda, não encontrou o seu” (VALLS, 2000, p. 181-182). Ainda, *Johannes de Silentio*, tal qual *Climacus* e *Constantin Constantius*, declara-se como um pensador dialético, cf. [KW VI, p. 90]

¹⁴⁸ No início de *Repetição* o pseudônimo *Constantin Constantius* é enfático quanto à importância da noção de movimento para o pensamento de Kierkegaard: “Quando os Eleatas negaram o movimento, Diógenes, como todos sabem, tomou a frente como um oponente. Ele literalmente tomou a frente, porque ele não disse uma palavra, mas meramente andou para frente e para trás algumas vezes, assumindo assim que havia refutado-os suficientemente” [KW VI, p. 131].

Aparece, às vezes, um fenômeno que é bastante comparável com um vegetativo, digestivo cochilar em um agradável sentimento convalescente. A consciência aparece como uma lua abrangente alcançando da frente ao fundo do palco. Adormece-se, por assim dizer, na totalidade das coisas (um elemento panteísta, sem força produtora como tem a religião) em um devaneio oriental no infinito, em que tudo parece ser ficção – e se é reconciliado como em um grande poema: o ser do mundo, o ser de Deus, e meu próprio ser é poesia em que toda a multiplicidade, as miseráveis disparidades da vida, indigestas para o pensamento humano, são reconciliadas em uma existência [*Tilvaerelse*] enevoadada, sonhadora. Mas então, lamentavelmente, acordo novamente, e a mesma trágica relatividade em tudo torna-se pior do que nunca, as intermináveis questões sobre o que sou, sobre minhas alegrias e o interesse de outras pessoas em mim, no que estou fazendo, e ao mesmo tempo, talvez, milhões estão fazendo exatamente o mesmo. [II A 125]

O interesse por expor o fenômeno que está tão à mostra sem ser visto¹⁴⁹ e, simultaneamente, apresentar as contradições desse fenômeno parece ser o vivo interesse kierkegaardiano. A impossibilidade de permanecer na reconciliadora existência enevoadada e sonhadora afasta Kierkegaard dos místicos. Mas, ao mesmo tempo, é por não ficar adstrito a uma analítica estrutural que Kierkegaard se permite estabelecer uma contemplação antropológica de um devir. A liberdade não poderia ser posta em questão caso não houvesse sido feita uma apresentação dos diversos modos de manifestação do indivíduo até o aparecimento do *Enkelt*. Contudo, caso a exposição se adstringisse somente a anunciação do *Enkelt*, a liberdade seria menos do que um *Hamlet* suspeito que ainda não encontrara o fantasma de seu pai. Sobre o *Enkelt*, sobre o *Selv*, sobre o indivíduo, há uma coisa imprescindível: é preciso que esse autômato mova-se, que exista *comoção*. As vias dessa comoção não são dadas pela estrutura do *Selv*, são, antes, modos de manifestação do *Selv*. Isso de tal maneira que quando se tenta analisar o devir do indivíduo, tudo que se apreende são fenômenos, ou seja, manifestações fenomênicas pelas quais se faz possível proceder uma análise. A existência, nesse sentido, é um fenômeno; mas um fenômeno que resiste constantemente à ser reduzida a objeto, a transformar-se em estrutura rochosa, em deixar-se captar, ainda que fenomenologicamente. Envolta por caprichos, a única demanda que faz a existência, enquanto categoria filosófica,

¹⁴⁹ Kierkegaard escreve em seu diário: “No que diz respeito à consciência – eu queria poder ver através das multidões de chapéus quando as pessoas seguram seus chapéus em frente a seus olhos para rezar; ousou dizer que aí faces que fisionomistas ainda não descreveram seriam capturadas” [II A 813].

é que seja apreendida em movimento, que não se deixe cessar de apresentar o novo. Em certo sentido, a existência não diz outra coisa que não *liberdade* por sua resistência à análise estática e, no entanto, como o capítulo anterior demonstrou, se é constantemente forçado a engessar à existência. Porém, uma vez feita a apresentação do *Enkelt* como estrutura, é preciso apresentar o *Enkelt* como fenômeno. Para tanto, constitui-se esse capítulo por uma dupla abordagem. Inicialmente, faz-se uma análise da motivação – da moção – que catapulta o indivíduo no salto em que ele mesmo alça-se de um modo de existência a outro: o *pathos*. Em um segundo momento, considera-se as categorias filosóficas que definem esse movimentar-se ou, mais propriamente, esse devir, enredando-se, portanto, no sentido e emprego que Kierkegaard dá para o que poderia ser considerado um método, mas é antes uma *disposição filosófica*, ou seja, a dialética. A perspectiva kierkegaardiana que deve reger a análise sobre o devir do indivíduo é a petição de princípio que faz o filósofo dinamarquês de que há que se afirmar o novo. Ao contrário do dito bíblico *nihil nove sub sole*, Kierkegaard pondera que “esta posição é relacionada negativamente ao fenômeno, escraviza a vida por uma monotonia abstrata que ela ensina; a outra posição, no entanto, frutifica” [III a 211]. Estar relacionada negativamente ao fenômeno é negar o devir do fenômeno ou, ainda, negar o caráter fenomênico do fenômeno. A possibilidade de um novo frutifica, o devir é a constante semeadura da liberdade existencial do indivíduo.

4.1 O DEVIR DO INDIVÍDUO

Com vistas a delinear os traços de composição do *Selv*, fez-se uma apresentação em que as partes de um movimento eram desenhadas como que em fotografias distintos. Em um momento é possível analisar as partes desmembradas do *Selv*, a composição antropológica composta por seus devidos aparatos. Esboçado em um segundo momento estava o indivíduo quando na posição estética, no modo de existência estético-imediato-erótico. De igual modo foi esquadrihado o modo de existência ético-mediato, a decisão era o pano de fundo em que se apresentava um indivíduo que apontava para fora de seu próprio quadro, que ansiava lançar-se no vazio da fotografia. Precipitado por sua própria decisão, o indivíduo singulariza-se e está

no último esforço pictórico com a face voltado para frente, encarando aquele que o encara. Mas, tal como ocorre com Zenão e sua flecha imóvel, os modos de existência, que supostamente ocorrem em um devir, por sua apresentação estática, não devêm. Nos termos da existência kierkegaardiana, resta compreender a moção, aquilo que move o indivíduo de um ponto ao outro. Esse *ânimo mobilizador* do indivíduo é o *pathos*. No entendimento de *Climacus*, o *pathos* e a dialética estão necessariamente unidos, devendo ser compreendidos complementarmente e conjuntamente. Isso porque é só através dessa união entre *pathos* e dialética que o fenômeno da existência pode ser analisado e, mais, pode ser apresentado como um problema pertinente a cada indivíduo.

É *Climacus* quem afirma que “uma questão-existencial é patética¹⁵⁰ [*pathetiske*] e dialética” [KW XII, p. 386]. Assim o é justamente porque as implicações dessa relação patético-dialética estão no mais profundo âmago da questão existencial, ou seja, na passagem de um modo existencial para outro. A pertinência dessa relação patético-dialética não é uma exclusividade de um gênio ou de um filósofo catedrático, “a transição patética pode ser alcançada por qualquer um que queira, porque a transição ao infinito, em que consiste o *pathos*, necessita apenas de coragem” [IV C 12]. O que demarca a importância da transição patética, no entanto, não é apenas o fato de que qualquer homem é capaz de realizá-la, caso deseje, mas que nesta passagem há a implicação de uma decisão voltada para a vida prática, para um ato que deixa a esfera do pensamento. Aqui se apresenta a razão fenomênica que explicita o *pathos* como parte de uma análise que pretenda compreender os movimentos da existência. Como considera Malantschuk, a transição patética “não é um movimento dentro do pensamento, mas denota o real salto que é feito dentro da esfera da própria existência” (MALANTSCHUK, 1971, p. 133). Somente tendo a perspectiva da transição patética como um avanço em direção a um ato, e não como uma perpetuação do pensamento, é que se compreende o que escreve *Climacus* quando inicia sua abordagem sobre o *pathos*:

¹⁵⁰ O uso do vocábulo “patético”, ao menos neste caso, diz respeito ao que é pleno de *pathos* e não ao que produz reações jocosas e risíveis.

Quando, ao existir, uma pessoa expressou estar desistindo de tudo, e expressa ter desistido de tudo a fim de relacionar-se com o τέλος [fim] absoluto, a presença de condições exerce uma influência em elevar o *pathos* o mais alto possível. Ainda que em conexão com o *pathos* relativo, o dialético é como óleo sobre o fogo e aumenta o alcance da interioridade e intensivamente incendeia o *pathos*. Mas, já que esquecemos o que significa existir *sensu eminenti*, já que usualmente associamos o patético à imaginação e ao sentimento e permitimos que o dialético anule-o ao invés de uni-los na contemporaneidade da existência, o patético em nosso filosófico século dezenove caiu em descrédito e o dialético tornou-se apático, assim como igualmente tornou-se fácil e simplório pensar contradições, porque *pathos* é a própria tensão na contradição, e quando este é retirado o *pathos* é um comentário espirituoso e gracejo. [KW XII, p. 385-386]

A posição de *Climacus*, no entanto, é uma já suficientemente sedimentada pela passagem do modo de existência para o modo de existência ético, de modo que o modo de existência assumido como “religioso” está a todo tempo sendo anunciado, ainda que, como ressalva o próprio pseudônimo *Climacus*, ele não dará o salto mortal para a fé, ainda que faça o ensaio de vários pulos. Assim, se a posição de *Climacus* já é avançada, é preciso incorporar a análise do pseudônimo irônico para compreender todas as manifestações do *pathos*, não apenas aquelas que dizem respeito ao “meio-do-caminho”, ou seja, um passo antes da singularização. E incorporar essa análise é assumir que o fenômeno da existência, no que diz respeito ao *pathos*, e, portanto, no que diz respeito à motivação que leva um indivíduo de um modo de existência a outro, é uma manifestação exterior sobre o que se passa na interioridade. Encontrar a chave de leitura dessas *manifestações fenomênicas da interioridade* foi o que permitiu a muitos leitores, inclusive aos contemporâneos de Kierkegaard, como o crítico Georg Brandes¹⁵¹, afirmarem que o irônico de Copenhague era um exímio psicólogo.

Para fins de análise, assumem-se aqui três principais formas de manifestação do *pathos*: melancolia, angústia e desespero. Cada qual tem suas próprias características e acabam abarcando uma série de manifestações que poderiam ser situadas na fronteira entre uma e outra. A *resignação*, por exemplo, pode ser uma manifestação patética encontrada entre o modo de existência ético e o modo de existência singularizado, enquanto a *tristeza* (ou *sufrimento*) reflexiva, apresentada em *Enten-eller*, está entre os modos de

¹⁵¹ É possível conferir, nesse sentido, a monografia escrita por Brandes sobre sua impressão a respeito da obra de Kierkegaard; cf. BRANDES, Georg. **Sören Kierkegaard: Ein literarisches Charakterbild**. Leipzig, 1879.

existência ético e estético. Busca-se, entretanto, retirar das manifestações o *leitmotiv* que permite o movimento, a mudança, de modo que as três formas patéticas aqui apontadas devem ser essencialmente associadas como um impulso específico, como uma espécie de preparação psicológica e ontológica¹⁵² que dá condições ao indivíduo, e por vezes o desperta, para um novo modo existencial.

4.1.1 O *pathos* melancólico

Constantemente referido aos românticos e, mais do que isso, à perniciosa condição tediosa e entristecida do homem na modernidade, tal como se encontra em Baudelaire, Rimbaud e Álvares de Azevedo, o *pathos* melancólico é, ao menos para Kierkegaard, um modo de existência que, embora associado às idiossincrasias estéticas, está constantemente em relação com as outras formas existenciais, sobretudo com o aspecto religioso. Desde sua paradoxal situação, a melancolia é uma obscura prisão e a chave de uma libertação. É preciso iniciar com essa ponderação acerca da melancolia, uma vez que essa é facilmente associada aos escritos estéticos kierkegaardianos, sobretudo *Enten-eller*, mas raramente associada com o impulso que pode levar a outros modos de existência. Para sanar uma possível visão monotemática sobre a melancolia, basta considerar a entrada nos *Diários* em que o filósofo dinamarquês faz uma análise da figura de Lutero, a quem o luterano de Copenhagem sempre se refere de maneira respeitosa:

¹⁵² A concepção kierkegaardiana não se restringe a manifestação de um inconsciente ou de uma estrutura mental adstrita aos aspectos neurobiológicos ditados pelo que ficou conhecida a *psicologia* do século XX. Influenciado pela obra de Karl Rosenkranz, o filósofo dinamarquês concebe uma psicologia que não é um estado mental, mas que é toda a existência de um indivíduo, razão pela qual o *pathos* é fundamental no pensamento de Kierkegaard. Malantschuk expõe a influência recebida pelo autor pseudônimo: “In his psychological investigations Kierkegaard profited especially from Karl Rosenkranz’s book *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist*. Here He found a psychology which, beginning with the lower psychic states, rises to a description of the higher forms of mental-spiritual life. This psychology, developed according to Hegel’s scheme, appealed to Kierkegaard primarily because of its ascending scale in the presentation of psychological themes” (MALANTSCHUK, 1971, p. 38). É por essa razão que quando se pensa em psicologia há que se pensar em ontologia, uma vez que a intensificação do *pathos* é uma intensificação tanto do fenômeno psicológico, quanto do fenômeno ontológico, sobretudo se consideradas as manifestações aqui apontadas, ou seja, melancolia, angústia e desespero. Assim, é pertinente considerar que a concepção kierkegaardiana tem o sentido de uma psicologia-ontológica.

Os contemporâneos de Lutero, especialmente os mais íntimos, receberam a forte impressão que ele era um herói da fé, no início excessivamente melancólico e depois terrivelmente testado nas mais assustadoras provas espirituais [*Anfaegtelse*], um devoto, temente a Deus, e, como tal, essencialmente um estrangeiro no mundo. [X.3 A 234]¹⁵³.

Há que se notar que Kierkegaard não desenvolve uma crítica eminente à melancolia de Lutero, bem como não fará, ao longo de sua obra, uma análise da melancolia como um *pathos* absolutamente frívolo e sem profundidade. Mais propriamente, o criador pseudonímico “é lido como um dos maiores anatomistas da melancolia da modernidade, mas, ainda, como um dos mais enérgicos e irônicos críticos da modernidade melancólica” (PODMORE, 2011, p. 51). O movimento que vai da anatomia à crítica passa, inicialmente, por uma observação quase clínica que Kierkegaard faz sobre si mesmo revelada em *O Ponto de Vista de Minha Obra enquanto Escritor*:

Quando criança eu estava sob a agitação de uma prodigiosa melancolia, a profundidade que encontra sua única medida adequada na igualmente prodigiosa destreza que eu possuía em escondê-la sob uma aparente alegria e *joie de vivre*. Até onde posso recordar, minha própria alegria era que ninguém podia descobrir quão infeliz eu me sentia. [KW XXII, p. 79]

A autoanálise kierkegaardiana, no entanto, deve ser compreendida dentro da perspectiva paradoxal anteriormente apontada em Lutero, ou seja, há que se considerar, como faz o pensador dinamarquês, que a melancolia não é uma nulidade ou uma abstenção absoluta, mas é a manifestação de um *Stimmung*, uma disposição ou humor próprio de um modo existencial, chegando-se, algumas vezes, a considerar que a “a melancolia tem o melhor senso do cômico” [III A 112], ou a citar o poeta James Macpherson, como faz o pseudônimo *Quidam*, ao dizer que “doce é a alegria da melancolia” [KW XI, p. 266]. Essas posições frente à melancolia só demarcam o modo elusivo com que Kierkegaard aborda a melancolia. Em verdade, muitas vezes as análises pessoais são mais marcantes como espécies de “testemunhos” acerca da

¹⁵³ No que segue ao texto dessa entrada Kierkegaard ironiza com a imagem política que associaram a Lutero como pai da Reforma cristã, sobretudo pelo uso exagerado da frase atribuída a Lutero: “*Wer nicht liebt Wein, Weib, Gesang, der bleibt ein Narr sein Leben lang*” [aquele que não ama vinho, mulheres e canções, permanece um tolo por toda a vida]. É evidente o elogio kierkegaardiano à passagem de Lutero da melancolia à espiritualidade e não à suposta vida estética sustentada nesta frase.

melancolia¹⁵⁴, não havendo um texto onde um conceito de melancolia apareça claramente demarcado¹⁵⁵. É certo, no entanto, que a melancolia é o primeiro dos “humores” a aparecer com relevância no corpo da obra, sobretudo quando se considera o fato de que a obra pseudonímica inaugural é *Enten/Eller*. Nesse sentido, é preciso demarcar os principais trechos em que melancolia é apontada por Kierkegaard em sua manifestação psicológica e ontológica. Inicialmente, diferenciações etimológicas e filológicas podem ser identificadas com a própria historicidade da melancolia e, sobretudo, com a associação existente entre melancolia e modernidade.

Em uma entrada dos *Diários* consta o seguinte texto sobre o modo pelo qual o filósofo existencial compreende a melancolia: “O que em certo sentido é chamado ‘*spleen*’ e o que os místicos conheciam pela designação de ‘os momentos áridos’, a Idade Média conhecia como *acedia*” [II A 484]. Distinta de uma depressão, a *acedia* – do grego ἀκηδία – caracteriza um torpor, um descuido, uma disposição negligente frente ao mundo¹⁵⁶. Muito acuradamente, Kierkegaard emprega o termo melancolia conhecendo plenamente as variantes de significados existentes no dinamarquês, ou seja, o uso das palavras *melancholi* e *tungsindighed*, sendo que, embora ambas possam ser traduzidas por “melancolia”, possuem uma diferença em sentidos: *melancholi* significando a bÍlis negra da teoria dos humores da Idade Média e *tungsindighed* tendo o

¹⁵⁴ Procede-se aqui conforme a precaução já tomada por Ferguson: “This is not to invite biographical speculation. Though there is no doubt his own life, as it is for any writer, was significant to the origin and development of his thought, Kierkegaard is, in fact, rather careful in the way in which he allows his personal experience to intrude into his works. It is not that a narrative of life events could ‘explain’ his books, but, rather, the general ‘feel’ of his inner experience which provides a clue to the deliberately fragmented character of his writing. He refers to his own experience as dominated by a feeling of ‘melancholy’. And it is by reconstructing the meaning and significance of melancholy that the originality and the comprehensiveness of Kierkegaard’s religious psychology of modern life can be appreciated.” (FERGUSON, 1995, pg. XIII)

¹⁵⁵ Há um entendimento comum que a melancolia, tão importante quanto a angústia e o desespero na composição de uma “psicologia” kierkegaardiana, não recebe, no entanto, um tratamento específico e pontual: “Kierkegaard never devoted a conceptual publication to melancholy as such, as he did for instance with anxiety and despair, his writing frequently exhibits insightful autobiographical application of the tradition of melancholy” (PODMORE, 2011, p. 51); e “while melancholy functions prominently in *Either/Or* and other works, in no place does Kierkegaard explicitly formulate a concept of melancholy.” (MCCARTHY, 1978, p. 53).

¹⁵⁶ Exemplar é o texto de Baudelaire sobre a lânguida condição do *spleen*: “*Ce que je sens, c’est un immense découragement, une sensation d’isolement insupportable, une peur perpétuelle d’un malheur vague, une défiance complète de mes forces, une absence totale de désirs, une impossibilité de trouver un amusement quelconque*”. Cf. Collection Cahiers d’études sur les correspondances du XIXème siècle, n° 8. p. 280-281.

sentido de algo pesaroso¹⁵⁷. De fato, as palavras indicam dois graus de um mesmo humor, ou seja, *Melancholi* como algo leve, associado a uma passividade, e *Tungsind* algo mais profundo e pesado, indicando um aspecto de reflexão. É com base nesta nuance que se apresenta a condição paradoxal da melancolia como uma prisão e uma abertura libertadora.

O peso adentra a obra pseudonímica de Kierkegaard inicialmente pela apresentação do tédio, posteriormente pela recorrente presença da tristeza. O principal tema do tédio é a negligência à vida, a *ascedia* que caracteriza não propriamente uma inação, mas uma abstenção:

Não sinto vontade de fazer nada. Não sinto vontade de cavalgar – o movimento é muito poderoso; não sinto vontade de caminhar – é muito cansativo; não sinto vontade de deitar, pois ou eu teria que permanecer deitado, e não tenho vontade de fazer isso, ou teria que levantar novamente, e não sinto vontade de fazer isso também. *Summa Summarum*: não sinto vontade de fazer nada. [KW III, p. 20]

Atento ao estilo empregado, tendo consciência do efeito produzido em consonância com o conteúdo que se quer transmitir, todo o trecho soa o tédio que sente o escritor dos *Diapsalmata*. Diversos são os momentos que o tédio é descrito como esse desapego pela vida, como o descaso que se manifesta em sentenças pontuais: “como um todo, falta-me paciência para viver” [KW III, p. 25]; “quando acordei essa manhã, voltei rapidamente para a cama novamente” [KW III, p. 26]; “meu tempo é dividido como segue: metade do tempo eu durmo; a outra metade sonho” [KW III, p. 28]; “quão vazia e sem sentido é a vida” [KW III, p. 29]; “quão terrível é o tédio – quão terrivelmente tedioso” [KW III, p. 37]. Esta faceta da melancolia, o tédio, não é tão pesaroso quanto se pensa, mesmo porque é um deitar-se constantemente em uma cama que nunca parece saciar a um cansaço que, em verdade, inexistente. O tédio caracteriza a época moderna, ao menos aos olhos de Kierkegaard, pois é um espelhamento da falta de decisão, da relação imediata e objetiva com o mundo, do vazio de sentido estético-erótico. Um modo de existência que manifestamente é voltado para fora, que se perde em uma exterioridade é o *leitmotiv* do tédio. Sob essa perspectiva que é possível afirmar que “a topografia de Kierkegaard da existência moderna começa, então, de uma posição já desenvolvida, do

¹⁵⁷ Sobre essa distinção etimológica, Cf. MCCARTHY, Vincent A. **Phenomenology of Moods**. Boston: Martinus Nijhoff, 1978. p. 55-56.

imediatamente como melancolia” (FERGUSON, 1995, p. 70), sendo que o imediato, neste ponto, é representado pelo tédio¹⁵⁸. O modo de existência estético, em sua manifestação da melancolia pela via do tédio, representa a leveza do nada, o sem sentido da existência. Não se deve reduzir, dessa forma, o esteta a uma espécie de amante-profissional, pois isso esvaziaria a nuance melancólica que cabe ao tédio manifesto pelo modo de existência estético:

O jovem “esteta” não é um espantalho buscando prazer na ornamentação artificial da realidade, ou na vã busca por uma concepção fantástica do “belo”. Imediatidade estética significa o inverso e é baseada em uma aceitação do mundo tal qual ele é. Ao invés de distanciar a si mesmo da realidade da vida, ele [o jovem esteta] é levado a encontrar prazer nas incompreensíveis sucessões de aparências. O significado “profundo” para um herói romântico, portanto, não repousa na interpretação das aparências através de uma conexão de ideias profundas, mas está antes em descobrir dentro disso o destino privado do amor erótico. Isto representa, para o mundo moderno, a primeira possibilidade para a conquista secular da melancolia. (FERGUSON, 1995, p. 70).

Revelado pelo tédio, a ausência de sentido da vida permite essa *virada para fora* por parte do indivíduo. É justamente por ter se deparado com a ausência de sentido e o vazio da existência que o indivíduo que se encontra no modo de existência estético confunde o fato de que este vazio não é apenas a falta de interioridade, mas é o próprio apego à exterioridade. De certa forma, buscar na realidade dada os prazeres que nunca suprirão o vazio da existência é a manifestação psicológica e ontológica do indivíduo entediado amando sua própria prisão¹⁵⁹. Não há possibilidade para o indivíduo lançado na realidade dada porque para ele tudo é exterioridade. Nem mesmo pode-se afirmar que existe qualquer forma de necessidade; quando muito existiria um fatalismo próprio de conceitos como *fado* ou *destino*, conceitos esses que são associados ao gênio romântico, à tragédia grega. O olhar desinteressado sobre o mundo faz do tédio melancólico esse estar para a existência como um vazio exterior.

¹⁵⁸ É preciso pontuar que, como relembra Ferguson: “Kierkegaard recusa a tentação de iniciar “sem pressupostos”, porque unicamente “especulação” e “abstração” (os traços característicos da Época Presente) começam com nada” (FERGUSON, 1995, p. 70).

¹⁵⁹ A figura do tédio como uma sombra que cresce continuamente, tomando conta da existência como um todo está presente em Kierkegaard [KW III]. Os grilhões são aceitos, pelo entediado-melancólico, como parte de seu próprio ser: “Até mesmo uma vida sustentada por uma intoxicação perene sucumbirá à infecção da inércia. E então a influência do tédio revela um abismo em que o olho vertiginoso não pode fixar-se em nada.” (PODMORE, 2011, p. 56)

Basta considerar o quão enfático é o ensaio *Rotação de Colheitas*, em *Enten-Eller*, sobre os efeitos do tédio. O próprio pseudônimo esteta pondera o “quão corruptor o tédio é” [KW III, p. 285]. Isso porque “o tédio é parcialmente um gênio imediato, parcialmente uma imediatidade adquirida” [KW III, p. 290], sendo que este adquirir da imediatidade que é o tédio se dá na perpetuação do vazio da existência.

O tédio repousa sobre o nada que interlaça a existência [*Tilvaerelsen*]; sua vertigem é infinita, como aquela que advém de olhar para baixo em um abismo insondável. Que o desvio excêntrico baseia-se no tédio é algo visto também no fato de que o desvio soa sem ressonância, simplesmente porque nada ali é capaz de produzir um eco possível. [KW III, p. 291]

Ser incapaz de produzir um eco possível é não colocar a mínima condição para uma escolha, para uma decisão. O *pathos* melancólico-tedioso não é impulso, nem sequer é uma posição afirmativa sobre um modo de existência. O entediado vive o modo de existência estético de modo quase que absoluto, lhe é totalmente indiferente a perspectiva da decisão. A este entediado a realidade é apenas algo dado, nunca algo a ser feito. Portanto, a liberdade para ele não é um problema, não há relação tensional entre interioridade e exterioridade, entre possibilidade e necessidade, tudo se dá no *nil admirari*, no admirar o nada que pode ser resolver, ora com destino, ora com *enfado*, ora com um teatro de marionetes chamado de *reality show*.

Mas, o melancólico também manifesta um pesar, um caráter pesaroso, de tal maneira que permite afirmar, como ocorre nos *Diapsalmata*, “minha alma é tão pesada que nenhum pensamento pode carregá-la” [KW III, p. 29]. O pesar advém não tanto do caráter tedioso da melancolia, mas do caráter triste e sofredor. Em uma entrada dos *Diários* é possível conferir as duas perspectivas dentro do âmbito da melancolia:

Tal como uma mulher que é infeliz em casa passa muito tempo olhando para fora pela janela, assim a alma da pessoa melancólica permanece em vigília atrás de diversão. Outra forma de melancolia é o tipo que mantém seus olhos fechados a fim de ter escuridão por todos os lados. [VIII1 A 239]

Dentre os dois exemplos citados, daquela que olha para fora pela janela e daquela que se obscurece ao fechar os olhos, ambas veem nada. O nada da

exterioridade nas ruas; o nada de uma potência de interioridade que ainda mantém seus olhos fechados. Se o olhar para fora é a manifestação do *pathos* melancólico-tedioso, a melancolia leve – quando não leviana – o fechar os olhos e ver escuridão é a manifestação do *pathos* melancólico-entristecido, ou melancólico-pesaroso. Kierkegaard emprega o termo *Sorg* para referir-se não apenas a uma tristeza, mas antes a um *pesar*. Este pesar que possui, juntamente com o tédio, importante figuração nos escritos estéticos kierkegaardianos. É possível mencionar nos *Diapsalmata* a exortação que faz o esteta afirmando que “digo do meu pesar o que o inglês diz de sua casa: Meu pesar é meu castelo” [KW III, p. 21]. O estado melancólico é ainda um estado de apatia, mas no que diz respeito ao *pesar* essa apatia não é uma absoluta languidez, mas é o início da tomada de condição sobre a questão da existência. É o pesaroso quem afirma que “eu pareço estar destinado a sofrer todos os possíveis humores, a ser obrigado a ter experiências de todos os tipos” [KW III, p. 31]. A perspectiva foi alterada sensivelmente. O *pathos* melancólico é ainda aquele da imediatidade e da indeterminação, uma condição psicológica assolada por um sentimento de perdição, de estrangeirismo. Porém, contrariamente ao estado próprio do tédio, o pesar começa a tomar consciência de sua condição. É perceptível essa tomada de consciência pela estrutura reflexiva que se evidencia, como quando o esteta afirma, ainda nos *Diapsalmata*: “eu tenho apenas um amigo que é o eco. Por que ele é meu amigo? Porque eu amo meu pesar, e o eco não o tira de mim.” [KW III, p. 33]. Marca de uma reflexão, o eco é um espelhamento. Essa reflexão passa a ser explorada pelos textos do esteta A no ensaio *O Trágico no Drama Antigo Refletido no Trágico no Drama Moderno*. O pesar não é um sofrimento qualquer, como demonstra o ensaio, é um sofrimento que tem por essencialidade a qualidade da culpa. Neste caso específico, é preciso ser frisado quão cuidadoso Kierkegaard é na escrita de seu pseudônimo, especificando que se trata de um *pesar estético*, e que esse “pesar e a aflição movem-se em direções opostas”, sendo que tal oposição se dá justamente pelo presença da culpa, de modo que “quanto maior a culpa, maior o pesar” [KW III, p. 149]. A aflição é direcionada para fora, é um sentimento produzido por algo que se encontra no exterior. De certa, o entediado poderia se afligir, mas apenas o pesar exige a escuridão da interioridade. Essa sutil passagem

demarca o *pathos* melancólico-pesaroso que cria um descompasso na existência, produz o ruído reflexivo de uma responsabilização que, eventualmente, pode tornar-se uma auto-responsabilização:

Em “O Trágico no Drama Antigo Refletido no Trágico no Drama Moderno”, o esteta, ao contrastar nossa era com aquela dos gregos, associa *Tungsind* [melancolia-pesarosa] com responsabilidade, o que decorre do movimento de reflexão dentro do homem melancólico. O ensaio também associa reflexão com sofrimento intensificado. O que se torna claro aqui é que o movimento de reflexão leva primeiro a um sentido de responsabilidade e então, ao sofrer, a um sentido de dor e culpa. Reflexivamente, chega-se ao despertar da consciência que há cada um tempo pessoalmente alguma responsabilidade pelo próprio sofrimento, que não se sofre inocentemente (como era na primeira impressão, em *Melancholi* [melancolia-tediosa]). (MCCARTHY, 1978, p. 65)

As impressões fenomênicas produzidas pelo *pathos* da melancolia-pesarosa são conflitantes, alçam uma contradição que põe o Indivíduo perante a tensão da questão existencial. Um “pesar tão profundo quanto santo”, um pesar que é “interior e silenciosamente santo como é o pesar estético” [II A 362] manifesta uma agitação – oposta ao tédio – que força o Indivíduo, ainda que no escuro, a considerar sua responsabilidade perante essa escuridão. Não estando mais no âmbito do *fado* e do *destino*, “o pesar profundo, as terríveis batalhas dentro de nossas atitudes, não devem nos permitir a duvidar completamente de nossa força de suportar o que é nossa sina suportar” [II A 479]. O *pathos* melancólico-pesaroso é a realidade dada conclamando a realidade a ser *efetivada*, no sentido de que o pesar insta uma mobilização, um início de movimento. Por certo que o terreno aqui habitado é da dimensão do estético- imediato, sendo que as categorias que devem ser consideradas como presentes são aquelas referentes à relação de exterioridade e, em certo sentido, de interdependência com a exterioridade. O Indivíduo não deu início a sua *realização*, ou seja, a uma *singularização*, está ainda em uma relação imediata com a realidade dada de modo que vê apenas sombras amorfas daquilo que é o *Selv*, sem que, no entanto, consiga projetar no seu *Selv* sua singularização. Pela via do aspecto psicológico-ontológico, o Indivíduo que se sente afetado pelo *pathos* melancólico-pesaroso, por força da reflexão produzida, passa a movimentar-se em direção a busca por um sentido que não está dado na imediatidade da realidade, mas que ao mesmo tempo, para este

Indivíduo, não está dado em lugar algum. Por essa razão a escuridão é uma imagem recorrente, mas, de igual maneira, essa escuridão é “voluntária”, é o fechar dos olhos. Em seu *Discurso* para a imaginada ocasião do sepultamento, Kierkegaard compara o pesar à morte:

O pesar – caso queira compará-lo com a morte e chamar o pesar um arqueiro, como a morte é chamada – não perde seu alvo, porque ele acerta o vivente, mas quando ele o acerta, apenas em seguida o pesar começa; porém quando a morte o acerta, então de fato ele [o pesar] acaba. [KW X, p. 74]

O pesar acerta o Indivíduo para que esse inicie em seu próprio pesar, para que reconheça aquela tristeza como sua *própria tristeza*, sem acusar, como faz o entediado, o mundo por suas mazelas. É clara a agitação psicológica causada pela condição instaurada com o *pathos* melancólico-pesaroso, uma vez que esse, ainda que no modo de existência estético-imediato, mobilize o Indivíduo para uma reflexão que cria as condições de possibilidade de uma mudança ou, mais precisamente, de um salto¹⁶⁰. Desde sua reflexiva mobilização no sentido de uma responsabilidade perante o próprio sofrimento colocado para o Indivíduo, o *pathos* melancólico-pesaroso evidencia a decisão como uma ação própria e exclusiva de cada indivíduo, como também dá relevo ao caráter ontologicamente estrutural da existência, ou seja, a relação de tensão entre interioridade-exterioridade, possibilidade-necessidade, realidade-liberdade¹⁶¹. Feito o salto e, portanto, havendo a decisão, já em um

¹⁶⁰ Importante ser mencionada a acurada análise que faz McCarthy sobre a diferença sobre as diferentes formas de melancolia e, mais do que isso, sobre o impacto reflexivo que tem o pesar: “While there is no clear line of demarcation between the two degrees of melancholy, *Tungsind* indicates that the state of melancholy is taking on a new seriousness and is more urgent in its demand for solution. *Tungsind* is a natural development of the state, as spirit begins to stir very actively. A new degree of reflection enters in. One perceives the problem in a new seriousness; one begins to recognize that one’s present state is responsible for the continuation and aggravation of this “wound”. Guilt enters into consciousness as well, as one recognizes that no outside agent is responsible for this suffering, that indeed only oneself is responsible, so long as no solution is found. The heaviness of melancholy, of which the image in *Tungsind* speaks, is constituted by the “burden of the self” which is felt more and more.” (MCCARTHY, 1978, p. 80).

¹⁶¹ A maneira pela qual a tensão da existência é exposta no âmbito estético-imediato não poderia ser outra senão por uma consideração sobre um problema amoroso. A análise do esteta sobre o casamento desfeito de Marie Beaumarchais, personagem de Goethe, permite a inserção do problema possibilidade-realidade justamente pela via do pesar e da tristeza pesarosa: “Um noivado é uma possibilidade, não uma realidade; mas precisamente porque é apenas uma possibilidade, pode parecer que os efeitos de seu rompimento não sejam tão grandes, que é muito mais fácil para o indivíduo suportar este golpe. Este pode ser realmente o caso, algumas vezes, mas por outro lado as circunstâncias que apenas uma possibilidade é

modo de existência ético-reflexivo, o *pathos* se manifesta sob outra configuração psicológico-ontológica. Daí em diante já não se está mais no âmbito estético, como o próprio esteta de *Enten-Eller* alerta que “a vida nem sempre segue precisamente as categorias estéticas, nem sempre obedece uma norma estética” [KW III, p. 181].

4.1.2 O *pathos* angustiado

Lançado em uma relação imediata com a exterioridade, sem jamais estabelecer uma tensão em sua própria existência, o Indivíduo não conhece o pesar da melancolia, apenas conhece o tédio. Porém, uma vez que compreende que o sofrimento que lhe é característico, quando o invisível que sua escuridão emana é percebido como um reflexo, então a melancolia-pesarosa passa a responsabilizar esse Indivíduo perante sua própria tensão existencial e, neste caso, perante a necessidade possível de uma decisão, bem como perante a possibilidade necessária de uma decisão. Mas tendo a decisão como uma possibilidade distante, estagna-se na reflexão entristecida da melancolia-pesarosa. É apenas quando a decisão toma todo o Indivíduo, e nesse sentido é possível dizer que o Indivíduo está diante da decisão com todo seu ser, é que um novo *pathos* se manifesta.

O modo de existência ético-reflexivo é essa condição em que o Indivíduo não tem a possibilidade como um horizonte distante, mas a tem como uma necessidade eminente. Contrariamente aos olhos fechados da melancolia-pesarosa, o novo *pathos* exige não só os olhos abertos, mas devidamente atentos, pois “a angústia é o primeiro reflexo da possibilidade, um vislumbre, e ainda assim uma terrível feitiçaria” [X.2 A 22]. O Indivíduo que se encontra no modo de existência ético-reflexivo *tem consciência de sua consciência* e, portanto, vivencia o fato de que todo seu sofrimento e alegria são uma

destruída produz muito mais reflexão. Quando uma realidade é aniquilada, o rompimento é normalmente mais radical; cada nervo é cortado e o rompimento, enquanto rompimento, possui uma completude implícita. Quando uma possibilidade é aniquilada, a dor momentânea pode não ser tão grande, mas frequentemente deixa um pequeno ligamento ou, ainda, dois inteiros e sem danos, o que permanece sendo uma constante ocasião para a continuada dor. A possibilidade destruída aparece transfigurada em uma mais elevada possibilidade, enquanto que a tentação de evocar uma nova possibilidade como esta não é tão grande quando é uma realidade que foi aniquilada, porque a realidade é mais elevada que a possibilidade” [KW III, p. 180].

responsabilidade sua, advêm de suas próprias decisões e, ainda que o mundo o tenha lançado em condições *dadas*, sua própria existencial real e, portanto, sua própria realidade está para ser *realizada*. Sob essa perspectiva deve ser interpretada a entrada nos *Diários* em que o pensador de Copenhague escreve que “toda existência [*Tilvaerelsen*] me angustia, da menor mosca ao mistério da Encarnação; tudo é inexplicável para mim, acima de tudo meu próprio *Selv*” [II A 420]. Angustiar-se perante a existência só possível quando no modo de existência ético-reflexivo, porque só este modo de existência permite considerar o *Selv* como algo a ser realizado. O *pathos* angustiado parte desde esse pressuposto. É *Vigilius Haufniensis*, pseudônimo empregado por Kierkegaard apenas na construção do livro *O conceito de angústia*, quem desenvolve a ideia de que para que se manifeste o *pathos* angustiado há que haver uma manifestação do *Selv* e, nesse sentido, em direção ao Espírito. Para *Haufniensis*, a angústia é resultado de um modo de existência, mas é também resultado de uma manifestação do ponto em que se encontra o *Selv*, pronto para afundar-se na tensão da existência justamente porque se encontra, pela primeira vez, preso a um nada. Como afirma Malantschuk, “*Haufniensis* localiza a angústia em um nível mental-emocional; em um nível mais elevado, onde o espírito aparece, desespero e, posteriormente, escândalo, correspondem à angústia e melancolia” (MALANTSCHUK, 1971, p. 260). Nesse sentido, a angústia não está profundamente arraigada ao modo de existência ético-reflexivo, ainda que a ele pertença, bem como não está profundamente liberta do modo de existência estético-imediato, ainda que da imediatidade já tenha se libertado. Tal mudança ocorre por uma pressuposição que faz *Haufniensis* ao considerar o conceito de angústia, ou seja, partindo da ideia de *inocência*.

A inocência é ignorância. Na inocência, o homem não está qualificado como espírito, mas está psicicamente qualificado em unidade imediata com sua condição natural. O espírito no homem está sonhando. (...) Neste estado há paz e repouso, mas há, simultaneamente, algo que não é discórdia e luta, pois não há nada contra o que lutar. O que há, então? Nada. Mas que efeito tem o nada? Ele gera a angústia. Este é o profundo segredo da inocência, que ela é ao mesmo tempo a angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela. [KW VIII, p. 41]

Não tanto por um viés teológico, mas antes por uma intenção filosófica, a inocência pode ser compreendida aqui como o estado em que a relação do Indivíduo já é anunciada como reflexiva, mas este ainda se encontra às portas da singularização. Reconhece-se em sua condição de falibilidade, ainda que tenha em si anunciada a saída de tal falibilidade. Esta inevitável condição leva a Kierkegaard escrever em seus *Diários* que a “inabilidade de se angustiar é um sinal que alguém é ou um animal ou um anjo” [V B 53:23], uma vez que é justamente a tensão de *estar em um entre* e, mais, como a possibilidade de *realizar-se* que permite ao Indivíduo ser angustiado. Assim sendo, o estado de inocência deve ser compreendido como a situação em que, posto em condição reflexiva, o Indivíduo não encontra nada ou, mais precisamente, encontra o nada. Imerso na realidade dada, o Indivíduo não é capaz de pôr-se em perspectiva e de alcançar os primeiros traços da subjetividade¹⁶². Porém, uma vez que, na inocência, “o espírito no homem está sonhando”, este pode, como faz com o uso da ironia, ajustar a ênfase na realidade. E ajustar essa ênfase é desfazer a realidade em um nada, uma vez que “na vigília, está posta a diferença entre meu eu e meu outro; no sono, está suspensa, e no sonho ela é um nada insinuado” [KW VIII, p. 42]. Esta, porém, é a condição de possibilidade da angústia, não é o próprio *pathos* angustiado. Condição de possibilidade essa que é marcada pelo traço de que angústia não deve ser confundida com medo, uma vez que o “medo é sempre *sobre alguma coisa*; no medo, um objeto claro pode ser localizado”, enquanto que “na angústia, por outro lado, não há um objeto claro, não há objeto como um todo, e isso permite falar do ‘nada’ da angústia” (MCCARTHY, 1978, p. 35). A ausência de objeto é característica essencial da inocência – que é ignorante perante todo objeto –, mas é também uma característica diferencial perante o modo de existência estético- imediato. Presa de uma relação imediata com a exterioridade, para o Indivíduo que se encontra no modo de existência estético- imediato a realidade

¹⁶² Em consideração sobre a relação intrínseca entre ignorância e inocência, McCarthy chama essa condição de *felix culpa*, em que essa culpa feliz é reflexo de uma primeira condição onde o pecado não teria *entrado no mundo*. Como afirma McCarthy: “More interesting still is the fact that Kierkegaard implies by this theory of the inter-action of spirit and sin that, indeed because of sin, a higher state in the evolution of the spirit has come about. For if Adam had not sinned, he would have remained in innocence and also in ignorance” (MCCARTHY, 1978, p. 39). Pelo interesse filosófico, esse estágio de ignorância e inocência é, antes de tudo, a representação de um modo existencial em que a possibilidade não está posta enquanto tal, sendo indiferente a possibilidade da necessidade, por exemplo.

é uma imposição, como é possível ver pelas categorias de destino e fado. Mais do que necessidades, há aspectos de certo determinismo. Ajustada a ênfase na realidade, “como uma nova expressão, a angústia designa basicamente a ambiguidade da subjetividade branda” [V B 55].

Em termos de concretude, o que a melancolia-pesarosa representa de um encargo demasiado plúmbeo, a angústia manifesta da leveza. Similarmente à ironia, a angústia representa a leveza do nada. Entretanto, diferentemente do irônico, o Indivíduo que sofre do *pathos* angustiado não é negligente frente ao nada, já que este nada é reflexo de sua própria condição subjetiva. Enquanto para o irônico o nada é a condição almejada, pois ao irônico nada mais é possível de se realizar, ao Indivíduo que sofre do *pathos* angustiado, ainda que o nada não tenha objeto, é o anúncio de um objeto a preencher o nada que o angustia¹⁶³. Este *nada* não é mais do que a possibilidade¹⁶⁴. Para o Indivíduo que se encontra no modo de existência estético-imediato não pode haver possibilidade, pois não há a categoria da decisão. Ainda que se imagine que a decisão é uma decorrência necessária da possibilidade, Kierkegaard, ao desenhar as formas de apresentação fenomênicas das condições psicológico-ontológicas dos indivíduos, engendra a possibilidade como uma manifestação concomitante à decisão. Decidir é, necessariamente, posicionar-se perante possibilidades, é desejar realizar-se em algo com a finalidade de substituir o nada sob o qual o Indivíduo se angustia; justamente por essa razão, nos *Discursos Edificantes*, o pensador dinamarquês afirma que “a angústia é uma forma de desejo, e você sabe que não deve desejar” [KW V, p. 12]. Paradoxalmente, a possibilidade que o *nada* implica é também a manifestação da capacidade de decisão, contudo uma decisão que não é garantia, que não assegura absolutamente nada ao Indivíduo e que, acima de tudo, não assegura que o *nada* e a possibilidade serão afastados. E então há angústia porque o Indivíduo está lançado em um modo existencial que é uma constante

¹⁶³ Nos termos de María J. Binetti: “A fin de introducir rápidamente su noción, podría decirse que la angustia es la primera forma del conocimiento no conceptual, aprehendida em la Idea de la libertad como ser puramente posible, esto es, como nada” (BINETTI, 2006, p. 97).

¹⁶⁴ O entendimento aqui apresentado segue a posição já postulada por Gordon Marino: “There are very few straight lines in *The Concept of Anxiety*, but two points are fixed, anxiety is virtually synonymous with possibility, and more specifically with the possibility of freedom” (MARINO, 2006, p. 317). Para uma consideração mais aprofundada sobre o conceito de angústia cfr. MARINO, Gordon. *Anxiety in The Concept of Anxiety*. In.: **The Cambridge Companion Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

manifestação tanto da necessidade da decisão quanto da evidenciação da possibilidade enquanto uma categoria existencial sempre presente. O entendimento de Malantschuk é também neste sentido:

Angústia, então, significa que o indivíduo é simultaneamente atraído e repellido pela possibilidade, na medida em que se é tentado por isso, mas não pelas consequências que isso pode acarretar. Entender sobre o que é a angústia pode diferir grandemente, o que explica porque a angústia pode variar de suas formas mais brandas até suas formas mais severas; o estágio do desenvolvimento individual também influencia quão seriamente a possibilidade é tomada. Portanto, a intensidade da angústia não pode ser conquistada antes que se perceba que há uma possibilidade de eterno. Por essa razão, todas as possibilidades acompanhadas pela angústia e precedentes desta realização são chamadas de “possibilidade de possibilidades” por Vigilius Haufniensis. Assim, toda a esfera da angústia é englobada por esta definição. Mas esta angústia da possibilidade, que é também uma expressão da liberdade, é a força motriz para liberdade que se alcança por encontrar a possibilidade do eterno. (MALANTSCHUK, 2003, p. 75)

Conceber a angústia como a manifestação da existência de uma possibilidade de possibilidade não é suficientemente esclarecedor quanto ao *leitmotiv* que faz com o que Indivíduo *movimente-se* em prol de um modo existencial. Sob o viés fenomênico, ou seja, de uma manifestação aparente, a angústia não é mais do que a evidenciação de um *quase*. O Indivíduo não está mais sob o absoluto agrilhoamento da exterioridade, uma vez que não só conhece que seu sofrimento é sua própria responsabilidade (aspecto próprio da melancolia pesarosa), mas também compreende que sua própria existência está lançada no jogo de *possibilidade de possibilidade*, onde não somente há que haver uma decisão, mas tal decisão deve ocorrer de modo a pretender cessar a possibilidade de possibilidade e, conjuntamente, a própria angústia¹⁶⁵. O *pathos* angustiado quer deixar de ser ele mesmo. Mas, para que o *pathos* angustiado deixe de ser ele mesmo, ou seja, para que o Indivíduo pare de

¹⁶⁵ A dificuldade de compreensão da situação própria do *pathos* angustiado se dá pela maneira que *Vigilius Haufniensis* apresenta o conceito de angústia, isto é, por meio de um jogo dialético em que a possibilidade é igualmente salvadora e algoz. María J. Binetti visa esclarecer essa dificuldade: “Según la definición de la angustia como la reflexión de una posibilidad que es en el fondo necesaria, la causa de su desvario no está menos en lo posible que en la necesidad de su realidad. El objeto de la angustia es la exigencia real de la única posibilidad respecto a la cual cabe no poder, e cuya ‘angustiante posibilidad de poder’ es igualmente la angustiante necesidad de lo que debe devenir tal, pudiendo no hacerlo. A partir de aqui se explica esse ambíguo sentimiento de lo temido y lo deseado a laz que nuestro autor atribuye a la angustia como consecuencia de su origen dialéctico” (BINETTI, 2006, p. 99).

angustiar-se, é o próprio indivíduo que deve passar a ser ele mesmo, deve compreender-se como *Selv*.

O uso do termo *dever* não é aleatório – o modo existencial é o ético-reflexivo. De igual modo, considerar o *pathos* angustiado como um dever que se manifesta perante um *quase* é compreender com clareza a manifestação da angústia. Para além de toda questão teológico-dogmática presente no *Conceito de Angústia*, um aspecto próprio da tese antropológica kierkegaardiana não só está presente no texto, mas é uma clareira para a compreensão da maneira pela qual o *pathos* angustiado é parte do devir do Indivíduo. A tese antropológica da natureza incompleta ou alquebrada do homem não se manifestava perante o *pathos* melancólico, mas, por sua vez, manifesta-se através do *pathos* angustiado:

Que a angústia apareça é aquilo ao redor do que tudo gira. O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põe de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito. Na inocência, o homem não é meramente um animal. De resto, se o fosse a qual momento de sua vida, jamais chegaria a ser homem. O espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como sonhando. Enquanto se acha então presente é, de certa maneira, um poder hostil, pois perturba continuamente a relação entre alma e corpo, que decerto subsiste sem, porém, subsistir, já que só receberá subsistência graças ao espírito. De outra parte, o espírito é um poder amistoso, que quer precisamente constituir a relação. Qual é, pois, a relação do homem com este poder ambíguo, como se relaciona o espírito consigo mesmo e com sua condição? Ele se relaciona como angústia. [KW VIII, p. 43]

Para que o Indivíduo possa chegar a ser homem, nos termos de *Vigilius Haufniensis*, há que se considerar não apenas a tese antropológica dos três elementos relacionados por uma pretensa relação-síntese – alma, corpo, espírito –, mas, sobretudo, a ambiguidade da condição de angústia como uma relação do espírito. O *pathos* angustiado permite colocar o *Selv* como um horizonte possível e, conjuntamente, faz da *possibilidade* o horizonte mesmo deste *Selv*. A aparente circularidade se desfaz com a compreensão de que a angústia é esta condição de enredamento, uma vez que “o espírito não pode desembaraçar-se de si mesmo; tampouco pode apreender-se a si mesmo, enquanto ele se mantiver fora de si mesmo”, ou seja, o espírito conhece uma condição da qual ele não pode desvencilhar-se, porém, “nem tampouco o

homem pode mergulhar no vegetativo, de jeito nenhum, pois ele está determinado, afinal, enquanto espírito; não pode fugir da angústia, pois ele a ama; amá-la propriamente ele não pode, porque ele foge dela” (KW VIII, p. 44). O enredamento da angústia é de uma opressão sutil, de uma sutileza opressiva. Uma vez que o *pathos* angustiado só se manifesta quando no modo de existência ético-reflexivo, o Indivíduo tem para si a *possibilidade de possibilidade*, o que remete a uma decisão. Porém, caso o Indivíduo queira decidir por um refúgio, por uma inação, pela pretensa volta à melancolia-tediosa, por exemplo, este se encontra mais uma vez enredado e, por conseguinte, lançado novamente para a angústia. Para cada decisão que tem em vista um objeto finito, o Indivíduo é mais uma vez posto perante a condição de angústia, em uma espécie de trabalho de Sísifo. Por se tratar de uma intrínseca relação entre possibilidade e liberdade, não há nenhuma determinação para que o Indivíduo decida por um objeto infinito ou, mais, para que considere sua singularização e sua relação com um totalmente desconhecido como condição necessária para se abandonar a angústia. O *pathos* angustiado é, ele mesmo, a exposição de uma *possibilidade de possibilidade*. Assim, a angústia não deve ser vista como um absoluto não-saber ou como uma desorientação. Quando se considera pertinente expressar-se pelos termos da *vertigem da angústia*, é preciso ter em mente que tal vertigem se dá em razão do abismo que é a ação de singularização e a relação para com um totalmente desconhecido¹⁶⁶.

Contrariamente ao *pathos* melancólico, que tem uma manifestação tediosa que não engendra absolutamente nada para fora de si, e uma manifestação pesarosa, que permite ao Indivíduo vislumbrar uma mudança e, portanto, um movimento, o *pathos* angustiado é sempre uma propulsão. É, no entanto, este estado de constante propulsão o que o caracteriza psicológica e ontologicamente. Em termos psicológicos, o *pathos* angustiado é mais do que

¹⁶⁶ Uma vez manifesto o modo de existência ético-reflexivo, o Indivíduo é constantemente posto diante do abismo, de modo que cada decisão que venha a tomar, caso tome diferentes rumos, é mais uma vez o caminho que leva para frente do abismo. Nesse sentido é válida a análise de Podmore: “The abyss thus provides an evocative and fertile metaphor for the epistemological and existential struggle of the self before God. As such, the often disorientating metaphor of the abyss is frequently used as a stand-in for ineffability: it designates an area of preliminary unknowing, of darkness and opacity. But more than that, the metaphor of the abyss denotes the existential and psychological anxiety evoked by the loss of grounding, by separation and estrangement from a distant Absolute that lies beyond its shores” (PODMORE, 2011, p. XVII)

uma ansiedade ou medo, como foi visto; a angústia se manifesta, não raras vezes, pelo desconhecimento que cada indivíduo apresenta sobre si mesmo. Um sentimento que não pode ser explicado – pois tem como objeto o *nada* – e, conjuntamente, um sentimento que muitos sequer sabem possuir – até o trágico momento em que se dão conta que possuem. *Vigilius Haufniensis* possui, como é característico dos pseudônimos, uma antecipação sobre o impacto que o conteúdo apresentado pode ter para com os leitores:

Haufniensis, e um número de outros escritores que trabalharam na mesa de Sören Kierkegaard, sustentam que angústia é frequentemente inconsciente. Haufniensis reconhece que alguns leriam *O Conceito de Angústia*, apertariam sua mão e perguntariam sobre que diabos o autor estava falando. Em uma condenação violenta repetida ao longo do cânone, Haufniensis afirma que se alguém é estranho à angústia, é somente porque “ele é sem-espírito”. (MARINO, 2006, p. 321)

A característica psicológica do *pathos* angustiado lança com mais veemência o indivíduo para o aspecto ontológico. Se o *pathos* melancólico-pesaroso pode servir como um anúncio, como uma trilha a ser oferecida ao indivíduo desde ele mesmo, o *pathos* angustiado não é algo *a ser anunciado*, mas é *um anúncio constante*. A condição de aespiritualidade nunca manifesta a relevância ontológica da angústia¹⁶⁷. Por outro lado, o *pathos* angustiado é uma expressão psicológica que constantemente lança o indivíduo para o embate ontológico.

Aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com sua infinitude. A possibilidade é, por conseguinte, a mais pesada de todas as categorias. É certo que se ouve com frequência o contrário: que a possibilidade é tão leve, a realidade, porém, tão pesada. (...) Não, na possibilidade tudo é igualmente possível, e aquele que, em verdade, foi educado pela possibilidade entendeu aquela que o apavora tão bem quanto aquela que lhe sorri. [KW VIII, p. 156]

¹⁶⁷ *Vigilius Haufniensis* é enfático nesse sentido: “a perdição da falta de espírito mostra-se como a mais terrível de todas, pois a desgraça é justamente esta: que a falta do espírito possui uma relação com o espírito, a qual nada é. Por isso, a falta de espírito pode, em certa medida, possuir todo o conteúdo do espírito, porém não como espírito, veja-se bem, e sim como fantasmagorias, galimatias, frases ocas, etc. (...) Na aespiritualidade não há nenhuma angústia” [KW VIII, p. 94-95]. *Haufniensis* pondera que, ainda que a angústia não se encontre presente, ela está dada como algo latente, uma vez que o homem tem em sua natureza o espírito como potencialidade.

Dispostas de maneira a evidenciar uma tensão, possibilidade e realidade são as categorias dimensionadas como o solo comum pelo qual transita a angústia. O Indivíduo está lançado na realidade dada com a necessidade de convertê-la em *realidade realizada*, caso queira realizar-se a si mesmo enquanto singularizado. Contudo, tal “necessidade” é a possibilidade de possibilidade que caracteriza a angústia. Suspender a realidade dada é iniciar um caminho para a interioridade e, nesse sentido, é deparar-se com a possibilidade em termos que não se limitam à finitude¹⁶⁸. O *pathos* angustiado torna evidente para o Indivíduo que sua condição psicológica depende de uma condição ontológica. *Vigilius Haufniensis* é enfático ao caracterizar o elemento essencialmente humano presente na angústia:

Se um humano fosse um animal ou um anjo, não poderia angustiar-se. Dado que ele é uma síntese, pode angustiar-se, e quanto mais profundamente se angustia, tanto maior é o ser humano, mas não, contudo, no sentido em que os homens em geral o consideram, referindo a angústia a algo externo, como algo que é exterior ao homem, e sim no sentido de que ele mesmo produz a angústia. [KW VIII, p. 155]

É por não ser um “algo que é exterior ao homem” que a angústia permite o estabelecimento de uma tensão entre exterioridade e interioridade, tensão essa que já havia sido anunciada pelo *pathos* melancólico-pesaroso, contudo, um anúncio que se fez às escuras, uma vez que toda a interioridade que o *pathos* melancólico-pesaroso é capaz de produzir reduz-se a um mero fechar de olhos. O *pathos* angustiado não só tem os olhos abertos, como sente a vertigem da infinita possibilidade, no sentido de ter o infinito como possibilidade para além do real dado, ou seja, para além do finito. Como afirma McCarthy, “a angústia subjetiva é a confrontação com as infinitas possibilidades de uma pessoa como um ser essencialmente qualificado pelo espírito”, isso de uma forma que “a possibilidade específica angustiosamente elevada na experiência”

¹⁶⁸ Conforme o entendimento de Álvaro Valls: “A realidade é uma possibilidade que já efetivamos, e depois de efetivada não angustia mais. Algo que já foi feito pode voltar a angustiar no momento em que se transformar numa nova possibilidade. Quem comete um crime pode depois pensar: não sei se fico com o dinheiro ou se o devolvo. Um ladrão foge com o dinheiro no carro e está tranquilo, mas se parar para pensar que deveria devolver o que roubou, o passado vira futuro de novo, e a necessidade vira possibilidade, e assim volta a angustia. Aqui temos então uma das características: *a possibilidade é que angustia*” (VALLS, 2012, p. 51). Em termos gerais há que se concordar com as considerações feitas por Valls, com exceção de um ponto. Não é a “necessidade que vira possibilidade”, mas antes a realidade que suspende-se em nova tensão entre possibilidade e necessidade.

dessa pessoa “é o desenvolvimento ou evolução da dimensão espiritual” (MCCARTHY, 1978, p. 41). À maneira de *Haufniensis*, isso é colocado em termos de que “quem não deseja afundar-se na miséria da finitude é compelido a, no sentido mais profundo, atirar-se para a infinitude” [KW VIII, p. 160]¹⁶⁹. Uma vez que essa infinitude significa o modo de existência orientado para a singularização, eis aí o aspecto motor do *pathos* angustiado.

4.1.3 O *pathos* desesperado

Expor o *pathos* angustiado não diz respeito a realizar uma apresentação das simples manifestações externas, mas fazer transparecer o quão profundas são as implicações internas daquilo que pode vir a ser apresentado externamente. Se o *pathos* melancólico, seja ele manifesto pela via do tédio ou do pesar, tem em sua expressão exterior uma proximidade muito grande com a expressão interior, o *pathos* angustiado opera de maneira diversa. Na exterioridade se manifesta um caráter psicológico que, em verdade, é sombra de um caráter ontológico. Como no conto dos irmãos Grimm, *Märchen on einem, der auszog das Fürchten zu lernen* [A história de um jovem que foi longe para aprender a ter medo], não se deve confundir uma expressão externa como sentido de uma expressão interna. Da mesma maneira que o calafrio [*Gruseln*] não é necessariamente a expressão do medo [*Fürchten*], também a aparente expressão de desolamento ou vertigem não é necessariamente expressão da angústia. Tanto é assim que, como Malantschuk pontua “a expressão ‘vertigem’ é outro nome para o mesmo estado [da angústia], mas o termo ‘angústia’ coloca maior ênfase no elemento da ‘decisão’, e ‘vertigem’ dá ênfase ao elemento da cognição” (MALANTSCHUK, 1971, p. 342). O que não é observado, no entanto, é o aspecto de que a vertigem [*Svimmelhed*] não só tem maior vínculo com a cognição – como uma espécie de “tontura do entendimento” –, mas que é também uma expressão externa, de modo que pode, ou não, ser manifestação da angústia. Pontualmente, o *pathos* angustiado, havendo ou não uma

¹⁶⁹ A infinitude é posta como potência evidenciada pela própria angústia, como frisa Binetti: “Em su significado más profundo y original, la angustia no obedece a la temporalidad y finitud del espíritu humano sino más bien a la posibilidad infinita de su poder, cuya decisión no mura el tiempo sino a la eternidad y cuya salvación no reside en la Diferencia radical del Absoluto”.

expressão externa, deve na interioridade ser manifesto como a condição do indivíduo em um modo de existência em que a tensão da existência mesma está posta. Isso porque o *pathos* desesperado toma como pressuposto essa condição¹⁷⁰. Gradualmente composto em uma análise psicológica-ontológica, é possível compreender como, desde a melancolia, passando pela angústia, e alcançando o desespero, Kierkegaard formula um quadro da “natureza humana” que vai desde os atributos mais eminentemente psicológicos – melancolia –, avança para uma expressão psicológica que revela um fundo ontológico – angústia – e chega a uma espécie de questão ontológica que, no entanto, nunca deixa de ser suscitada pela psicologia – desespero –. Iniciar, assim, a análise do *pathos* desesperado é tomar como pressuposto as condições psicológicas e ontológicas levantadas anteriormente¹⁷¹. McCarthy ressalva que “em sentido estrito, a discussão sobre o desespero não pode ser separada daquela sobre a angústia, porque a análise sobre a angústia leva naturalmente a considerações sobre este [o desespero], sua forma intensificada” (MCCARTHY, 1978, p. 82)¹⁷².

¹⁷⁰ É precisa a interpretação de Malantschuk quando afirma a relação entre a angústia/vertigem e o desespero: “Anxiety and dizziness still lie within the scope of relative contrasts, the contrast between body and mind [*Sjæl*], where the mind or soul as yet contains the eternal element only potentially, but in despair the qualitative contrast comes to the fore, since the eternal element in man is now accentuated as a contrast to the synthesis between mind and body alone” (MALANTSCHUK, 1971, p. 342).

¹⁷¹ Por um lado, a análise sobre o *pathos* melancólico ensina a observar o aspecto de manifestações exteriores, buscando antever se uma frustração tediosa ou uma tristeza depressiva possuem sua causa em uma melancolia-tediosa ou em uma melancolia-pesarosa. Por outro lado, ao analisar o *pathos* angustiado compreender-se que a manifestação externa pode muitas vezes ser uma fraca expressão da profundidade que ocorre na interioridade. Uma simples vertigem ou ansiedade pode significar o fenômeno da partição da “condição humana”. Essas análises, no entanto, não servem como um guia para a vivência, nem tampouco são um caminho. São apenas formas de análise estrutural das manifestações advindas dos respectivos modos de existência no sentido de uma motivação, do estabelecimento de uma *possibilidade* para o indivíduo. Contudo, é possível que um indivíduo qualquer fique melancolicamente entediado ou angustiosamente vertiginoso por toda sua vida.

¹⁷² Não apenas McCarthy, mas também Malantschuk, entende que há um vínculo intrínseco entre angústia e desespero, de modo que o desespero seria, em verdade, uma forma intensificada da angústia, como esses autores afirmam; cfr. MALANTSCHUK, Gregor. **Kierkegaard's Thought**. Princeton: Princeton University Press, 1971; MCCARTHY, Vincent A. **The Phenomenology of Moods in Kierkegaard**. Boston: Martinus Nijhoff, 1978. McCarthy, ainda que esboce uma ressalva, chega a afirmar sua posição de maneira enfática: “Anxiety and despair are more integrally allied than are any of the other moods here considered. They can and should be considered separately, since indeed they are not identical. But in allowing pen and ink to reflect the separation which abstraction can make between these two degrees of the experience of potentiality, we must in fairness smudge the ink, as it were, in order to show that the separation is less than entirely neat. There are of course differences between the two, but these are rather in the nature of refinements” (MCCARTHY, 1978, p. 82). Contudo, caso se considere o fato de que há não apenas modos de existência distintos, mas também *pontos de*

Anti-climacus, o pseudônimo responsável pela análise do fenômeno do desespero, apresenta a questão por meio da imagem de uma *Doença para a morte*, título do escrito que tem como subtítulo a caracterização de se tratar de um trabalho que é *uma exposição psicológica cristã para edificação e despertar*. O que interessa reter sobre essa determinação do próprio pseudônimo são dois aspectos: a) trata-se de uma exposição psicológica; b) o desespero, tema central do escrito, é abordado pela imagem da “doença para a morte”. Esta ponderação é importante no sentido que a doença para a morte é não só uma diferenciação do homem para com um gênero vivo qualquer, mas é também uma segunda diferenciação do Indivíduo para com o senso comum irrefletido e imediato. Ser capaz de uma *doença para a morte* não é uma condição geral conferida por um viés antropológico, mas é, antes, uma condição que se obtém por meio da realização de uma nova modalidade existencial. *Anti-climacus* afirma que “a possibilidade dessa doença é a superioridade do homem sobre o animal; estar ciente sobre esta doença é a superioridade do [Indivíduo Singular] sobre o homem natural; ser curado dessa doença é a benção do [Indivíduo Singular]” [KW XIX, p. 15].

Desde a posição marcada por *Anti-climacus*, o desespero é fenômeno que se evidencia para o Indivíduo que já se reconhece como uma síntese a ser realizada, ou seja, como um *Selv* que tem a responsabilidade de pôr-se a si mesmo como *Selv*. Porém, mais do que isso, uma vez que o Indivíduo, em sua via de singularização, precisa alcançar interessadamente a imagem da eternidade como requisito para colocar-se perante o *totalmente desconhecido*, e com isso decide para si um modo de existência voltado para uma teleologia da felicidade eterna, a morte aparece como o ponto nevrálgico do desespero e, portanto, trata-se de uma *doença para a morte*. Ao menos no âmbito do argumento, a morte é contraditoriamente um obstáculo à escolha pela felicidade eterna e, conseqüentemente, à singularização. Como afirma *Anti-climacus*, “é neste último sentido que o desespero é uma doença para a morte, esta atormentadora contradição, esta doença do *Selv*, perpetuamente estar

vista distintos, sendo que Kierkegaard sempre frisa com clareza qual é o ponto de vista empregado em cada escrito, então há que se notar que, ainda que a angústia compartilhe de certos aspectos com o desespero, estes estão em categorias qualitativamente diferentes. Se fossem tão intrinsecamente conectados, sendo um apenas uma intensificação do outro, existiria uma mudança quantitativa, nunca uma mudança qualitativa. E é pela mudança qualitativa que certas considerações de cunho filosófico-existencial podem ser feitas.

morrendo, morrer, e ainda assim não morrer, morrer a morte” [KW XIX, p. 18]. A morte evidencia o paradoxo da existência: o Indivíduo é uma relação entre finito e infinito, entre possibilidade e necessidade, entre o temporal e o eterno. Enquanto um esforço de singularização, o Indivíduo é chamado a colocar-se nesse paradoxo que é a morte, justamente porque ela está no limiar das relações tensionais. Com a morte toda a relação finito/infinito fica reduzida ao finito; toda a relação possibilidade/necessidade fica reduzida à necessidade; toda a relação temporal/eterno fica reduzida ao temporal. E, no entanto, é pela manutenção da relação que o Indivíduo alcança a singularização de ser um espírito que é uma relação que se relaciona consigo mesma. Inexoravelmente, tal como o *pathos* angustiado se manifesta pela força do *nada*, também o *pathos* desesperado se manifesta por força da *morte*. Em um de seus *Discursos Edificantes*, Kierkegaard afirma que “há uma batalha do desespero” travada de tal maneira que “o inimigo continuamente ataca pela retaguarda, e ainda assim o contendor deve seguir adiante” [KW XV, p. 18]. O paradoxo da morte não é, portanto, intensificado com o desespero e não apresenta outro caminho salvo essa própria intensificação. *Anti-climacus* desenvolve seu argumento justamente pela exploração do aspecto paradoxal:

O desespero é verdadeiramente um auto-consumo, mas um impotente auto-consumo que não pode fazer o que quer fazer. O que ele quer fazer é consumir-se, algo que ele não pode fazer, e sua impotência é uma nova forma de auto-consumo, em que o desespero é mais uma vez incapaz de fazer o que quer fazer, de consumir-se; isto é uma intensificação, ou a lei de uma intensificação. (...) A inabilidade do desespero de consumi-lo é tão remota de ser alguma forma de conforto para a pessoa em desespero, que é o total oposto. Este conforto é precisamente a tormenta, é precisamente o que mantém a tortura viva e mantém [a pessoa] viva na tortura, pois é precisamente sobre isso que ela se desespera: que ela não pode consumir-se, não pode livrar-se de si mesma, não pode reduzir-se a nada. [KW XIX, p. 18-19].

Paradoxalmente manifesta-se o absurdo da existência evidenciado em um de seus mais elevados pontos: o desespero. Articulado uma espécie de chamado à atenção sobre si mesmo, a questão sobre a morte traz consigo a problemática do desespero e, conjuntamente, o absurdo da existência. Ao empregar o termo *desespero*, *Anti-Climacus* assume uma posição quanto à estrutura utilizada para se analisar o *pathos* desesperado ou, mais

precisamente, o fenômeno que é o *pathos* desesperado. A raiz da palavra dinamarquesa *Fortvivlelse* [desespero] é a palavra *Tvivl* [dúvida]. O prefixo *for-* indica uma continuação que leva à finalização ou, de igual modo, indica uma intensificação¹⁷³. Empregando conscientemente esses termos, *Anti-Climacus* demarca quais são as estruturas passíveis de utilização em cada modo existencial, ou seja, na dúvida e no desespero. De maneira muito pontual, a dúvida é inclinação própria de uma forma desinteressada, abstrata e cientificamente orientada, à maneira da especulação filosófica que Kierkegaard tanto criticava. Desde seu arcabouço cético-racional, a dúvida é incapaz de lidar com o paradoxo/absurdo da tensão existencial manifesto pela morte. Capaz de lidar com o fenômeno da morte, e com a “doença” por ele suscitado, o desespero, por sua vez, é a forma apropriada de abordar esse modo existencial orientado pela singularização¹⁷⁴. Duvidar sobre a morte é submetê-la ao campo objetivo-científico que é incapaz de compreendê-la. Desesperar sobre a morte é o início de uma consideração própria do *Selv*. Isso porque a consequência fundamental do desespero jamais poderia ser alcançada pela dúvida. Se um Indivíduo duvida de algo, duvida de um objeto exterior a ele. Ainda que duvide da morte, essa é tornada objeto para que possa ser passível de dúvida. No entanto, como afirma *Anti-Climacus*, “um indivíduo em desespero desespera sobre *algo*”, e, uma vez que, diferentemente da angústia, este desespero é fruto de algo próprio do Indivíduo – a morte – e não algo lacunar ao Indivíduo – o nada –, “ao desesperar sobre *algo* ele em realidade

¹⁷³ A mesma estrutura é encontrada no alemão, em que a palavra *Verzweiflung* [desespero] tem como raiz *Zweifel* [dúvida]. Tanto no alemão, quanto no dinamarquês – e igualmente no português – a dúvida é a expressão de uma duplicidade, de uma situação em que a há pelo menos dois elementos donde um deve ser eliminado para que a dúvida se encerre; como é notório pelo fato de que no alemão, por exemplo, a raiz de *Zweifel* [dúvida] é a palavra *Zwei* [dois]. No português, no entanto, a raiz da palavra se perde quando no caso do desespero, de modo que o termo “desespero” acaba não representando, para um leitor lusófono, a intensificação pretendida por Kierkegaard.

¹⁷⁴ A relação entre dúvida e desespero não é de forma alguma livre de dificuldades e contradições. O mérito de esclarecer parte dessa questão é dado ao estudo de McCarthy: “The relation of doubt to despair is quite relevant here, for the etymological connection is in no way accidental. Doubt figures prominently as a topic in the authorship, and the *Papirer* contain an unpublished treatise by pseudonym Johannes Climacus on doubt, *De Omnibus Dubitandum Est*, in which the young pseudonym begins his philosophical life with this famous refrain from Descartes and then moves on to apply it to everything. But doubt is entirely intellectual, and it has little application in constructing a life-view, or life-philosophy. The intensification and extension of *Tvivl* with which *Fortvivlelse* is associated has, not *intellectual*, but rather *existential* application. Doubt: philosophy: :despair : existence. Just as (a certain kind of) philosophy begins with doubt, so a life-philosophy begins with despair” (MCCARTHY, 1978, p. 85).

desespera-se sobre *si mesmo*, e agora ele quer livrar-se de si mesmo” [KW XIX, p. 19].

Nesse sentido, o *pathos* desesperado é aquele que diz respeito ao indivíduo quanto ao seu *Selv*, ou seja, quanto a sua própria participação em sua singularização e, portanto, em seu próprio desespero. Há, por certo, formas de manifestação desse *pathos* desesperado. Por uma análise estrutural, *Anti-Climacus* adverte que “desesperar-se sobre si mesmo, em desespero querer livrar-se de si mesmo – está é a fórmula de todo desespero”; isso de tal maneira que não se pode iludir com as aparentes falsidades deste fenômeno:

Uma pessoa em desespero, desesperadamente quer ser ela mesma. Mas se ela desesperadamente quer ser ela mesma, ela certamente não pode querer livrar-se de si mesma. Bem, assim parece, mas em um exame mais detalhado fica claro que a contradição é a mesma. O *Selv* que ela desesperadamente quer ser é um *Selv* que ele não é (porque quer ser um *Selv* que ela é em verdade é o oposto de desespero), isto é, ela quer afastar seu *Selv* do poder que o estabelece. Apesar de todo seu desespero, entretanto, ela não consegue fazer isso; apesar de todos seus esforços desesperados, este poder é mais forte e força-a a ser o *Selv* que ela não quer ser. Mas esta é a maneira de querer livrar-se de si mesmo, livrar-se do *Selv* que se é a fim de ser o *Selv* que se engendra. [KW XIX, p. 20]

Pela estrutura dialética exposta por *Anti-Climacus*, o *pathos* desesperado envolve mais do que uma contradição, é uma contradição que enreda toda a existência de um indivíduo. Querer ser si mesmo é querer livrar-se de si mesmo. Por uma perspectiva argumentativa, é justamente essa condição que permite a *Anti-Climacus* afirmar que “estar inconsciente de ser definido como espírito é precisamente o que o desespero é” [KW XIX, p. 25], no sentido de que há mais nuances do que simplesmente querer ou não querer livrar-se de si mesmo. Em verdade, dentre todos os *pathos* analisados, o *pathos* desesperado é aquele em que o aspecto ontológico é mais aguçado na relação psicológico-ontológica justamente porque é preciso um esforço muito maior para retirar todas as consequências do fenômeno do desespero, uma vez que essas consequências estão tão entranhadas na interioridade que por vezes nem sequer o indivíduo delas se dá conta¹⁷⁵. Não por outra razão o texto

¹⁷⁵ Grande parte do esforço de *Anti-Climacus*, não só no escrito *Doença para a morte*, mas também no *Prática do cristianismo*, é realizar um exercício pedagógico que é marcado pela

Doença para a morte “como o subtítulo proclama, tem a intenção de ser psicológico em sua abordagem, mas com um propósito edificante” (MCCARTHY, 1978, p. 88), é dizer, quer *despertar* aqueles que se julgam não-desesperados para uma consideração sobre o desespero. A consciência, aparato antropológico apresentado como fundamental para o pensamento kierkegaardiano, opera aqui um papel sobremaneira importante, de tal forma que uma primeira divisão entre as formas do *pathos* desesperado pode ser feita entre a consciência que o Indivíduo possui ou não sobre estar desesperado. Desconhecer-se como desesperado é sinônimo de não possuir consciência ou, mais precisamente, autoconsciência do próprio desespero. *Anti-Climacus* é enfático nos termos que definem a ausência de autoconsciência no que diz respeito ao desespero¹⁷⁶:

Comparada com uma pessoa que é consciente de seu desespero, o indivíduo desesperado que é ignorante de seu desespero é simplesmente uma negatividade mais distante da verdade e libertação. O desespero, ele mesmo, é uma negatividade; a ignorância sobre isso uma nova negatividade. [KW XIX, p. 44]

Dupla negatividade incapaz de ser uma positividade não é uma subversão lógica, mas apenas uma consequência do fato que não há possibilidade instaurada no Indivíduo que não é autoconsciente de sua condição. Na ausência de autoconsciência se encontra o eco da crítica do filósofo de Copenhague aos seus contemporâneos. Incapaz de uma consideração reflexiva e determinada por uma imediatidade trivial, a mentalidade de um filisteu-burguês é ausente de “qualquer qualificação do espírito e é completamente presa à probabilidade, dentro da qual a

edificação, porém, sobretudo, pelo *despertar*. Evidenciar uma condição *própria* de cada ser humano que, no entanto, encontra-se escondida é parte desse esforço: “Para os homens, uma expressão ainda mais horrível desta terrível doença e miséria é que ela está escondida – não apenas que uma pessoa sofrendo disso pode querer escondê-la e pode obter sucesso, não apenas que isto pode viver em um homem de modo que ninguém o detecte, não, mas também porque isto pode estar tão escondido em um homem que ele mesmo não esteja consciente disto!” [KW XIX, p. 27]. Este traço permite considerar que há no trato psicológico-ontológico kierkegaardiano, tal como esse vem sendo apresentado, a necessidade de uma espécie de fenomenologia como forma de evidenciar e possibilitar a análise do *pathos* e da singularização do Indivíduo. Quão mais intensa a manifestação da interioridade, mais intenso é o aspecto *escondido* ou *camuflado* do *pathos* do Indivíduo Singular, de modo que é válida para o *Enkelt* a mesma frase pronunciada na ópera *Il Demetrio*, “*Come l’araba Fenice, che via sia ciascun lo dice, dove sia nessun lo sa*”.

¹⁷⁶ Para uma abordagem mais detida sobre este tema cf. HANNAY, Alastair. Basic Despair in *The Sickness unto Death*. In.: **Kierkegaard Studies Yearbook**. Berlin: Walter de Gruyter, 1996.

possibilidade não encontra lugar” [KW XIX, p. 41]. A realidade dada ao filisteu-burguês não se suspende em uma possibilidade porque falta a este indivíduo limitado imaginação, não porque ele é incapaz de tal faculdade, uma vez que ela é um aparato antropológico universal, mas porque ele “não quer tê-la, ele a abomina” [KW XIX, p. 41]. O *pathos* desesperado não está distante da crítica kierkegaardiana à contemporaneidade, é, pelo contrário, propriamente uma intensificação dessa crítica, uma vez que o filósofo dinamarquês visa demonstrar que o traço psicológico-ontológico mais intenso sequer é percebido em uma época de trivialidade e objetividade – tão distante é a contemporaneidade da questão existencial¹⁷⁷.

Por outro lado, a autoconsciência sobre o desespero instaura uma condição qualitativamente diferente. Para *Anti-Climacus*, a “consciência é decisiva” [KW XIX, p. 29] no sentido que permite considerar o desespero e, por conseguinte, o *Selv* como uma tarefa própria do Indivíduo. A correlação de fatores parece ser apresentada com simplicidade por parte do pseudônimo kierkegaardiano, mas esconde nessa falsa simplicidade as implicações próprias de ser autoconsciente quanto ao desespero. “Quão mais consciente”, afirma *Anti-Climacus*, “mais há *Selv*; quão mais consciente, mais há vontade; quão mais vontade, mais há *Selv*”; esta relação se dá em uma complementação consequente de forma que “uma pessoa que não tem vontade como um todo não é um *Selv*; mas quanto mais vontade ela tem, tanto mais autoconsciência ela igualmente tem” [KW XIX, p. 29]. Em uma perspectiva que visa sempre a concretude da existência – e portanto a concretude do Indivíduo – a vontade é um aparato antropológico que se manifesta em consonância com o *Selv* e, por certo, com a autoconsciência. Contudo, no

¹⁷⁷ Nevrálgica é a análise de Henri-Bernard Vergote ao pontuar que *desespero* não é mero tema psicológico ou edificante, mas é parte da análise kierkegaardiana sobre seu tempo: “Si Kierkegaard ne parle pas de nihilisme pour désigner le ‘mal du siècle’, c’est qu’il préfère un autre terme, plus universel et partant plus neutre par rapport à la forme contingente que prend ce mal dans le contexte culturel analysé plus haut. Si le ‘mal du siècle’ peut être nommé le *nivellement* dans le *Compte rendu littéraire*, c’est qu’il est nommé ailleurs, depuis les premières notes de 1836 jusqu’au traité d’*Anti-Climacus*, d’un nom plus commun: Il est nommé le désespoir. Le terme pourtant est redoutable, qui donne aux amateurs d’explications psychologiques l’occasion de maintes dérobades. On cherchera, en effet, à savoir ce qu’à travers ses analyses du désespoir, Kierkegaard laisse transparaître de ses complexes plutôt que d’étudier la manière dont le penseur subjectif établit son diagnostic. Or celui qui écrivait, on s’en souvient, qu’un ‘bon diagnostic, c’est la maladie plus qu’à demi-vaincue’, se distingue précisément de ses contemporains par la minutie avec laquelle Il établit un scientifique; par la minutie avec laquelle Il calque la structure de son oeuvre curative sur la structure de l’homme malade qu’il veut fuérir.” (VERGOTE, 1982, T. I, p. 233).

entendimento de *Anti-Climacus* a vontade tem sua instrumentalidade como um auxílio subordinado à imaginação. O pseudônimo ressalta a importância da imaginação ao afirmar que, embora exista certa tendência de desmerecer o fantástico e o imaginário, “o fantástico, é claro, está mais proximamente relacionado com a imaginação [*Phantasien*], mas a imaginação, por sua vez, está relacionada com o sentimento, o conhecimento e a vontade”. Essa relação da imaginação com outros aparatos antropológicos, sobretudo com a vontade, é destacadamente importante dado que a “imaginação é o intermédio para o processo de infinitização” [KW XIX, p. 30]¹⁷⁸. Processo esse que é peça chave para as duas derivações possíveis sobre as formas de desespero que advém de uma autoconsciência sobre o desespero.

Sendo um Indivíduo autoconsciente de seu estado de desespero, e, portanto, possuindo vontade, bem como a abertura de possibilidade de um direcionamento para a constituição de seu *Selv*, é possível que este assumira duas posições: querer constituir seu *Selv* ou não querer constitui seu *Selv*. Ambas são manifestações da vontade, o que enfatiza a importância da correlação vontade/autoconsciência/*Selv*. Não querer constituir um *Selv* é considerado por *Anti-Climacus* como uma manifestação “fraca” [*Svaghedens*] da vontade. Esta fraqueza, por sua vez, divide-se em duas perspectivas: não querer constituir o *Selv* por desespero terreno ou desespero eterno. O aspecto da imediatidade é o ponto central do desespero terreno, uma vez que “o homem de imediatidade não quer conhecer a si mesmo, ele literamente identifica-se apenas pelas roupas que veste, ele identifica-se tem um *Selv* pelas exterioridades” [KW XIX, p. 53]. Desesperar sobre algo terreno ou, ainda,

¹⁷⁸ A imaginação, aparato antropológico recorrentemente utilizado com grande importância por Kierkegaard, é não só fator imprescindível para a compreensão da singularização, como é necessário para que o *desespero* seja posto enquanto condição psicológica-ontológica. Tamanha é a importância da imaginação que o filósofo dinamarquês chega a conceder a Fichte a influência nesse sentido, como reconhece Henri-Bernard Vergote: “Fini/infini, possible/nécessaire, temporel/éternel; sont toujours à penser en l’homme; en tant que lui-même les pense, celui-ci a toujours à en opérer la synthèse; c’est cette syhnthèse qui le constitue comme *moi*; c’est l’incapacité de l’opérer qui le fait desespere. Enfin, sentiment, connaissance et volonté dépendent eux-mêmes, dans leur exercice, de l’imagination. Cette faculte, Il fatu la nommer, avec l’auteur de *la Maladie à la Mort*, “la faculté *instar ominium*” et penser, avec lui, que J.G. Fichte avait raison d’admettre ‘même pour la connaissance, que l’imagination est la source des catégories’. Car elle est réflexion, comme le moi est réflexion. Source de la représentation du non-moi, selon J.G. Fichte, elle est surtout, pour *Anti-Climacus*, ce qui ‘donne du moi un reflet qui en est la possibilité’. Car c’est em elle que se combinent tous les éléments par lesquels le moi se comprend lui-même dans la totalité de ce qui est, formant une ‘unité synthétique’ qui constitue un moi idéal que la répétition aura à faire devenir réel, s’il se peut.” (VERGOTE, 1982, T. II, p. 232-233).

o desespero terreno, é o epicentro da crítica kierkegaardiana a sua contemporaneidade¹⁷⁹. Não querer constituir um *Selv* em função de um desespero eterno – ou desespero sobre o eterno – é “significativamente um passo a frente”, isso porque o desespero terreno era um “desespero em fraqueza”, enquanto o desespero eterno é um “desespero sobre sua própria fraqueza”. *Anti-Climacus* busca demarcar a diferença: “a pessoa em desespero entende que é fraqueza tornar o terreno algo tão importante, que é fraqueza desesperar-se” [KW XIX, p. 61]. Sua posição não é de exterioridade e igualmente não busca afastar-se de seu desespero em direção a algo fora de si. Ao assumir o desespero como sua própria fraqueza, o Indivíduo “torna-se mais claramente consciente de seu desespero”, ou seja, “que ele desespera sobre o eterno, que ele desespera sobre si mesmo, sobre ser tão fraco que ele atribuiu tão grande importância ao terreno, o que agora se torna para ele um claro sinal que ele perdeu o eterno e a si mesmo” [KW XIX, p. 61]. Como opera em todo *pathos* kierkegaardiano, não querer constituir um *Selv* como desespero sobre o eterno é também uma mobilização ou, mais precisamente, uma intensificação. O Indivíduo é capaz de conceber tanto o eterno quanto sua fraqueza, mas dela não consegue sair, pois não reconhece a constituição de seu *Selv* como esta saída e, ainda, possui uma vontade negativa. Parte dessa vontade negativa advém do fato que o desespero sobre o eterno é fruto de uma exterioridade; por certo que uma exterioridade muito mais elevada que aquela terrena – pois se trata do eterno – mas ainda assim é uma exterioridade. Querer constituir um *Selv* é a última forma de desespero, a mais intensa apontada por *Anti-Climacus*:

Nesta forma de desespero há um crescimento na consciência do *Selv*, e, portanto, uma maior consciência sobre o que é o desespero e que este estado é desespero. Aqui o desespero é consciência de si mesmo como um ato; ele não vem do exterior como um sofrimento sobre a pressão das exterioridades, mas vem diretamente do *Selv*. Para um desespero que quer ser si mesmo, deve haver consciência de um *Selv* infinito. (...) Com a ajuda dessa forma infinita, o *Selv* em desespero quer ser mestre de si mesmo ou criar a si mesmo, tornar o

¹⁷⁹ É preciso pontuar a correlação entre o desesperar terreno e o desespero da finitude. Conforme observa McCarthy: “The despair of finitude, in contrast to that of infinitude, represents narrowness of feeling, knowing and will. Rather than expanding himself in growth of these faculties, a person stays as he is and merges into the crowd and never develops as an individual. And no one is potentially as insensitive, ignorant and weak-willed as the crowd” (MCCARTHY, 1978, p. 93).

seu *Selv* naquele que ele queria ser, determinar aquilo que ele terá ou não terá em seu *Selv* concreto. [KW XIX, p. 67-68]

Tanto mais o *pathos* desesperado se intensifica no Indivíduo que quer constituir um *Selv* quanto mais ele tenta determinar concretamente sua realidade na imensa possibilidade em que está lançado. Intensifica-se o *pathos* desesperado na vontade de querer constituir um *Selv* justamente porque se trata de um ato, ou seja, de uma pretensão de *realidade-realizada*. A tensão desta forma de *pathos* desesperada é tão intensa porque é demasiado intensa a relação entre realidade-possibilidade-necessidade neste ponto. O Indivíduo tem a infinita abertura da possibilidade, mas também tem a infinita abertura da realidade; e a questão diz respeito a realizar-se, ou seja, singularizar-se. Se o *pathos* angustiado é definido pela abertura vertiginosa da possibilidade como a constante queda na realidade – já apresentando a tensão – o *pathos* desesperado intensifica essa tensão pondo como termo central da realização o próprio Indivíduo. O *pathos* desesperado se encontra no paradoxo de reconhecer que há uma vontade/tarefa de realizar-se enquanto Indivíduo Singular, mas com a autoconsciência de que o próprio Indivíduo não se pode fazer autodeterminável. Incapaz de aplicar a famosa puxada de cabelos do Barão de Münchhausen, impossibilitado de ser parteiro de si mesmo, o Indivíduo desespera-se e este desespero é o último *pathos* antes de um grande impulso que pode, ou não, conduzir a um *salto mortale*.

4.2 DIALÉTICA E DEVIR: O SALTO DO INDIVÍDUO CONCRETO

Em um ensaio intitulado *Poder e Sobrevivência*, Elias Canetti inicia suas considerações alertando que “um dos fenômenos mais inquietantes da história do espírito humano é o esquivar-se do concreto” (CANETTI, 2011, p. 28). Uma vez realizada a análise do *pathos* tal qual apresentado na obra de Kierkegaard, é prudente considerar que a motivação advinda do *pathos* suscita um movimento, sendo que esse movimento, como foi apontado anteriormente, se dá pela via de uma dialética. A assertiva de Canetti é relevante, pois também o filósofo dinamarquês assumia essa posição de ressalva para com o concreto como uma espécie de *memento mori*, em que, considerando a displicência humana que leva as análises sobre o fenômeno da existência para uma

divagação abstrata, é preciso constantemente ater-se ao concreto, seja ele da existência ou do Indivíduo. Esquivar-se do concreto não é apenas uma recaída na especulação da filosofia que se pauta por uma dúvida metódica, objetiva e cientificista, mas é também ser incapaz de compreender toda a estrutura do *pathos* que foi desenvolvida anteriormente, uma vez que o *pathos* só pode ser compreendido concretamente, ou seja, na existência concreta do Indivíduo. Nesse sentido, Kierkegaard é enfático quando afirma que é preferível “ser uma concreção [*Concretion*] que significa algo antes que uma abstração [*Abstraktion*] que significa tudo” [KW XI, p. 59]. A especificidade da concreção é posta frente à singularização do Indivíduo. Pela dimensão do embate entre o universal e o individual, o elemento da concreção é o que permite ao Indivíduo ter suficiente embasamento para opor-se às determinações impositivas do universal. Essas determinações impositivas não são mais do que as disposições que facilmente a especulação encontra e registra na força da razão ou da natureza humana. Kierkegaard não é contrário ao universal, apenas desloca a importância para o individual pela possibilidade aberta pelo elemento da concretude. É possível afirmar, como faz Malantschuk, que “as leis universais da existência em sua abstrata generalidade aplicam-se para todos, mas o individual deve interpretar sua própria existência à luz desta verdade universal” (MALANTSCHUK, 1971, p. 215). Assim, antes de avançar para uma análise da dialética kierkegaardiana é preciso delimitar a figura desse Indivíduo concreto que é base para o movimento e que é dado como evidência pelos fenômenos do *pathos* apontados anteriormente.

Muitas são as formas que a oposição concreto/abstrato adentra no desenvolvimento da obra do filósofo de Copenhague, sobretudo quando se considera a estrutura mesma da obra. A presença pseudonímica é apenas um dentre os indícios mais evidentes, uma vez que, conjuntamente aos pseudônimos, há que se considerar as inúmeras “narrativas” criadas por Kierkegaard como meio de esboçar a força da concretude. De tal maneira o exemplo concreto individual é importante para o filósofo dinamarquês que figuras bíblicas – Jó, Abraão –, figuras histórico-fictícias – Don Juan, Fausto – e figuras fictício-narrativa – Quidam, Contantin Contantius – são parte essencial da constituição do pensamento kierkegaardiano. Por certo que essa disposição narrativo-filosófica não é única de Kierkegaard, pois é clara a influência de

autores como Jean Paul, Goethe e, sobretudo, Friedrich Jacobi¹⁸⁰. Contudo, a forma com que o criador dos pseudônimos reiteradamente expõe exemplos de existências individuais concretas não é algo despropositado, mas marca a posição mesma em prol de uma consideração concreta ao invés de uma abstração especulativa. Mesmo a idealidade, ou seja, a formulação ideal que um indivíduo pode formar sobre si mesmo, deve ser pautada pela concreção, de modo que “quão mais concreta uma pessoa se torna em idealidade, mais perfeita é a idealidade”, isso porque “a abstração é a primeira expressão da idealidade, mas a concreção é sua expressão essencial” [KW XI, p. 114]. Tornar-se concreto em idealidade é, por sua vez, a capacidade de determinar-se ou, mais precisamente, de decidir por sua própria existência, o que, no sentido kierkegaardiano, significa ser reflexivamente responsável por sua decisão existencial¹⁸¹. Passar a participar de seu próprio tempo e, portanto, ser contemporâneo de si mesmo, como foi apontado desde o início, é uma dentre as finalidades da singularização. Entretanto, ser contemporâneo de si mesmo, no sentido concreto, é ser historicamente concreto, ponto este que abre o embate travado entre Kierkegaard e a filosofia especulativa, marcada sobretudo pela figura de Hegel.

Prudentemente, agindo com perspicácia, o filósofo dinamarquês, em sua crítica ao filósofo alemão, é sempre muito cuidadoso e, inclusive, há momentos em que se pode crer ser Kierkegaard apenas um pós-hegeliano ou, ainda, um estudante aplicado. A advertência sobre a constante crítica kierkegaardiana ao pensamento de Hegel é manifesta já no *Conceito de Ironia*¹⁸². Assim, mesmo

¹⁸⁰ A força da influência de Friedrich Jacobi não se limita à posição que o filósofo alemão tinha perante a fé e à divindade, mas exerceu grande impacto sobre Kierkegaard a maneira narrativa e ficcional pela qual Jacobi pretendia expressar seu pensamento filosófico. Neste sentido, há que se conferir não apenas os dois romances de Jacobi, *Allwill* e *Woldemar*, como também toda a fortuna crítica que aborda essa questão, como, por exemplo, cf. IVALDO, Marco. **Introduzione a Jacobi**. Roma: Gius, Laterza & Figli, 2003.

¹⁸¹ Em meio ao exemplo do casamento Kierkegaard é enfático sobre o poder da concreção: “Casar-se é entrar em uma realidade em relação a uma realidade dada; casar envolve uma extraordinária concreção. Esta concreção é a tarefa da reflexão” [KW XI, p. 160]. Reflexão não é outra coisa que a autoconsciência do indivíduo, de modo que a tarefa da reflexão é concreção no sentido de que é a tomada dessa autoconsciência perante uma realidade que já não é mais um lançar-se no imediato, mas que é “mediada” pela própria decisão do indivíduo.

¹⁸² Foi apontado no primeiro capítulo – mas é válido fazer nova menção – sobre o método irônico escolhido por Kierkegaard como o mais aguçado, ou seja, a capacidade de “*entrar no jogo*”. É certo que a crítica ao pensamento de Hegel é realizado com base nessa ironia, ou seja, o pensador de Copenhague concede muitos aplausos e admiração para, posteriormente, retirar todos os louros falsamente lançados. Como foi afirmado no *Conceito de Ironia*, “diante de um entusiasmo insípido e inepto, é ironicamente correto *ultrapassá-lo* ainda num aplauso

quando há fortes indícios que poderia estar ocorrendo uma espécie de concordância entre os dois filósofos, é bom ter em mente que tal concordância pode ser fruto de uma ilusão ironicamente criada. Contudo, não é possível retirar disto um preceito de absoluta desconfiança; Kierkegaard parte de muitas estruturas deixadas não só por Hegel, mas também por Fichte, Schelling e até mesmo Kant para desenvolver seu pensamento. A diferença repousa justamente no posicionamento perante o *locus* do indivíduo na história-mundial. E, no entanto, essa diferença ocorre sob uma sutil nuance na obra kierkegaardiana; nuance essa que é imprescindível evidenciar para compreender a estrutura fundamental do Indivíduo concreto na dialética do pensador dinamarquês.

Antes de apreender o sentido que tanto *Anti-Climacus* – em *Doença para a morte e Prática no cristianismo* – quanto o próprio Kierkegaard – nos *Discursos Edificantes* – dão para o Indivíduo concreto, bem como o uso que é empregado com fins de *edificação*, é necessário compreender como a concretude da existência é colocada em questão por escritos que estão em franco posicionamento perante a tradição do idealismo alemão. Dentre esse início da produção filosófica kierkegaardiana há que se considerar o *Migalhas Filosóficas*, o *Conceito de angústia* e, sobretudo, o *Post-scriptum*. Afirmar, no entanto, que estes são escritos que se posicionam perante a tradição do idealismo alemão não se limita à participação na própria tradição, mas deve se levar em conta a nuance anteriormente apontada. Sem essa nuance, como seria possível entender que, para inserir a questão do Indivíduo concreto, tão cara à Kierkegaard, seria necessário inaugurar seu pensamento filosófico com um escrito supostamente tão abstrato quanto o *Migalhas Filosóficas*?

Segundo Malantschuk, o aspecto supostamente abstrato de *Migalhas Filosóficas* não é gratuito, mas participa de uma intenção no movimento da obra. Nesse sentido, “*Migalhas Filosóficas* é a mais abstrata de todas as obras de Kierkegaard”, e isso ocorre porque “esta apresentação abstrata era exigida a fim de colocar o problema o mais nitidamente possível” (MALANTSCHUK, 1971, p. 245). O método kierkegaardiano de abrir a questão pelo ponto de vista abstrato e então ir afiando – e desconstruindo – certos pressupostos abstratos

altissonante e numa louvação que suba aos céus, embora o irônico esteja consciente de que este entusiasmo é a maior tolice do mundo” [KW II, 249].

com vistas a encontrar a concretude da existência é apresentado pelo próprio autor em uma das entradas de seus *Diários*:

É uma noção perigosa querer ser imediatamente concreto ao responder uma questão abstrata, quer a concreção consista em um resumo do pensamento de algum filósofo anterior ou na particularidade do histórico. A concreção frequentemente tem o efeito de sedutoramente privar o pensamento da serenidade e simplicidade que são satisfeitas com o próprio pensamento. O matemático está satisfeito com seus cálculos numéricos e não quer usar dólares, marcos ou xelins a fim de inserir a participação do materialista. Mas, embora o concreto seja mais necessário do que é para o matemático, não se inicia imediatamente tornando o pensamento concreto, mas *in abstracto* se esclarece o pensamento que se deseja posteriormente assinalar de maneira concreta. [V B 41]

Sob uma perspectiva hipotética, e assumindo a prudência de seu próprio método, Kierkegaard orienta seu pensamento no sentido de não tomar o Indivíduo concreto como uma pressuposição dada *a priori*, ou ainda como uma espécie de dogma do qual partiria todo seu pensamento, mas vê a necessidade de dialeticamente avançar no sentido da concretude tanto do Indivíduo quanto de sua hipótese. É por essa razão que dentre as muitas questões apresentadas em *Migalhas Filosóficas*, um traço caro ao pseudônimo *Johannes Climacus* é a necessidade de pontuar a essencial participação do Indivíduo não apenas na história como um todo, mas sobretudo em sua própria historicidade. É em *Migalhas Filosóficas* que categorias como autoconsciência, decisão e instante são apresentadas e essas, embora venham a ser desenvolvidas ao longo do texto sob uma aparente formulação abstrata, são categorias que direcionam ao concreto pela vida da historicidade do Indivíduo. O instante, por exemplo, não é mais do que a categoria temporal do Indivíduo concreto *par excellence*, uma vez que só concretamente o Indivíduo pode participar do instante que manifesta o absurdo de sua existência. A entrega de corpo e alma de *Johannes Climacus* ao texto *Migalhas Filosóficas* é uma preparação pretensamente abstrata para a grande força concreta que é o *Post-scriptum*, uma vez que o *Post-Scriptum*, dialeticamente, “é caracterizado principalmente por um arranjo de *Climacus* de duas sequências de desenvolvimento postas uma ao lado da outra: o indivíduo-concreto e o universal-abstrato” (MALANTSCHUK, 1971, p. 281). É suficientemente conhecida a crítica ao sistema histórico-mundial hegeliano que tem por

argumento justamente o papel mínimo que parece ocupar o Indivíduo em meio aos movimentos da história mundial. Kierkegaard não é uma voz solitária nesse sentido. Contudo, o interesse do pensador dinamarquês não repousa apenas na tentativa de estabelecer uma crítica ou uma desconstrução do sistema hegeliano, mas quer trazer o hegeliano para a questão da existência e, assim, demonstrar que não há possibilidade de qualquer desenvolvimento na questão da existência por um meio abstrato-individual. Assim, da mesma maneira que em *Migalhas Filosóficas* o pseudônimo *Johannes Climacus* havia indicado a pergunta pela verdade como orientação “abstrata” para o aparecimento de um Indivíduo concreto, no *Post-scriptum* o mesmo pseudônimo busca responder qual a melhor forma de posicionar-se perante a questão da verdade existencial. O método sugerido pela abstração – e que é criticado por *Climacus* como sendo o ponto nevrálgico da filosofia especulativa – exige que o Indivíduo abstraia de si mesmo para que obtenha a verdade existencial como um objeto de análise¹⁸³. Mas, ao empreender dessa forma, a abstração fez a verdade existencial esfumaçar-se justamente porque se trata de algo que está no âmago do devir do Indivíduo e, quando retirado desse devir, deixa de existir. Conforme aponta *Climacus*:

para um espírito existente *qua* espírito existente a questão sobre a verdade persiste, porque a resposta abstrata é apenas para aquele *abstractum* que um espírito existente se torna ao abstrair de si mesmo *qua* existente, o que ele só pode fazer momentaneamente, embora nesses momentos ele ainda paga conta à existência por todavia existir. Consequentemente, é um espírito existente que pergunta sobre a verdade, presumivelmente porque ele quer viver nela [na verdade], mas, de qualquer forma, o questionador está consciente de ser um ser humano individual existente. [KW XII, p. 190-191]

¹⁸³ A crítica kierkegaardiana não apenas ao pensamento hegeliano, mas também ao pensamento de Fichte e, em certo sentido, ao pensamento de Schelling, repousa sobre a distinção que Kierkegaard faz entre o método especulativo e o “método” existencial no que diz respeito à separação entre pensamento e ser. É *Johannes Climacus* quem enfaticamente enuncia essa diferença: “A ideia sistemática é sujeito-objeto, é a união entre pensar e ser; existência, por outro lado, é precisamente a separação. Disto não se segue, de maneira alguma, que a existência não tem pensamento, mas a existência espaçou e espaça sujeito de objeto, pensamento de ser. Entendido objetivamente, pensamento é pensamento puro, o que apenas como abstratamente-objetivamente corresponde ao seu objeto, o que, por sua vez, é, portanto, si mesmo, e a verdade é a correspondência do pensamento consigo próprio. Este pensamento objetivo não tem relação com a existência subjetiva, e enquanto a difícil questão permanecer- ou seja, como o sujeito existente entra nesta objetividade em que subjetividade é pura subjetividade abstrata (o que, novamente, é uma qualificação objetiva e não significa nenhuma ser humano existente) – é certo que a subjetividade existente evapora mais e mais.” [KW XII, p. 123].

Demonstrar por via lógica a tautologia da pretensão de considerar a questão da verdade existencial sob uma perspectiva abstrata é a forma que encontra *Climacus* para sustentar seu ponto de vista de que a concretude da existência não é um resultado que se atinge por um processo do Indivíduo, mas é um esforço do pensamento que é feito apenas com o intuito de evidenciar algo que já estava dado ao Indivíduo. A ironia de *Climacus* é precisa na demonstração de como essa abstração opera como a inviabilização do desenvolvimento da questão existencial, uma vez que quando “o especulador, o honorário Herr Professor está explicando toda a existência, ele, em pura distração, esqueceu aquilo de que ele mesmo é chamado, ou seja, que ele é um ser humano, um ser humano pura e simplesmente” [KW XII, p. 145]. A abstração é requerida a fim de inviabilizar a própria abstração, mas, em contrapartida, como o próprio Kierkegaard alerta, tomar o concreto imediatamente cega o Indivíduo para sua própria concretude. Apenas ao ser confrontado com a inviabilidade de perder-se na especulação abstrata e universal que o Indivíduo pode conceber-se como concretamente dado em uma presentificação de si mesmo e em uma crescente autoconsciência de si mesmo. É por ter, mais uma vez, retirado o velo que escondia a tensão entre interioridade-exterioridade, entre realidade-possibilidade, que o Indivíduo é posto diante de seu devir; e é posto, nesse sentido, dialeticamente. Após o esforço teórico de *Johannes Climacus* é que se torna possível a *Anti-Climacus* afirmar que “tornar-se si mesmo é tornar-se concreto”, e complementar que “tornar-se concreto não é tornar-se finito ou infinito, pois isto que é tornar-se concreto é, em verdade, uma síntese” [KW XIX, p. 30]. Esta tensão revela duas consequências imprescindíveis para o pensamento kierkegaardiano e, conjuntamente, para a formulação da dialética tal qual o filósofo dinamarquês a concebe: a) o Indivíduo concreto não é uma realidade dada, é uma realidade a ser realizada e, portanto, é ele mesmo o movimento do devir manifesto; b) uma vez que o Indivíduo concreto não é passível de abstração, “nenhum sistema da existência [*Tilvaerelsens*] pode ser dado” [KW XII, p. 99]. Essas consequências, que advêm do Indivíduo concreto como uma figura emblemática para o pensamento de Kierkegaard, seguem todo o desenvolvimento da dialética. São, portanto, os dados iniciais e, como *Anti-Climacus* indica, também os

dados finais, uma vez que são movimento do devir e da síntese. As categorias dialéticas e, de igual maneira, a própria dialética, devem servir como a estrutura para que esse Indivíduo concreto salte.

4.2.1 Devir: uma ontologia indireta

Ainda que Kierkegaard proponha uma espécie de “via” da singularização, onde o Indivíduo alcança a especificidade existencial do *Enkelt*; ainda que o próprio pensador dinamarquês faça uso não apenas da palavra “dialética”, mas proponha um método dialético; ainda que boa parte de seu pensamento esteja arraigado de uma passagem daquilo que se consideraria um “não-ser” para um “ser”; ainda e apesar de tudo isso, o filósofo de Copenhague não demonstrava considerar que suas reflexões versassem sobre uma temática ontológica. Essa ressalva é feita para apontar a complexidade da dialética e da proposição da existência de um devir por parte de Kierkegaard, uma que muitos dos elementos, categorias e reflexões kierkegaardianas tangenciam uma espécie de ontologia. É certo que, para leitores que já receberam as influências e contribuições de Martin Heidegger, Karl Jaspers e Emmanuel Levinas, há maior facilidade no entendimento sobre como a questão existencial do Indivíduo concreto pode ter vinculação com a ontologia. Contudo, para o pensador nórdico ontologia poderia, muitas vezes, soar como metafísica e, buscando fugir de uma metafísica que tinha forte ligação com a abstração – e, portanto, querendo ater-se ao Indivíduo concreto –, Kierkegaard apresenta as esferas da existência como uma espécie de solução para a abstração da metafísica:

Há três esferas da existência: a estética, a ética e a religiosa. A metafísica é uma abstração, e não há ser humano que exista metafisicamente. O metafísico, o ontológico, é [er], mas não existe [er ikke til], pois quando se existe, o faz no estético, no ético e no religioso, e quando se é, o é em abstração desde ou em um *prius* do estético, do ético e do religioso. [KW XI, p. 476]

Essa afirmação, retirada do escrito *Estágios para o caminho da vida*, conjuntamente com alguns apontamentos encontrados em *Enten-eller* ou, ainda, em *Repetição* deu abertura para que se criasse uma leitura que não só

distancia Kierkegaard de uma temática ontológica, como também o encerra na prisão das “esferas da existência”. A primeira questão que poderia ser levantada para este engessamento do pensamento kierkegaardiano estaria no âmbito do movimento e da novidade, ou seja, questionar-se-ia como seria possível o Indivíduo devir *Enkelt* e, ainda, um aspecto caro ao filósofo dinamarquês, como seria possível ao homem encontrar o novo, isto é, como poderia o homem mudar qualitativamente. Estas questões suscitam um esclarecimento no sentido de que o trecho supracitado busca delimitar a existência dentro dos modos de apresentação da existência, o que significa dizer que toda existência só pode dar-se como um modo de existência. Metafisicamente, aquilo que é, o é de maneira universal e abstrata e, portanto, distante da existência. No entanto, para isso deve se estar atento que disso não se segue que não há absolutamente uma ontologia kierkegaardiana. Apenas indica-se que a ontologia que pode ser encontrada em sua obra não se manifesta pelos termos da ontologia-metafísica da tradição filosófica germânico-idealista¹⁸⁴. Diferenciada de uma maneira universal de se abordar não apenas o ser, mas sobretudo a existência, a intenção de Kierkegaard é de encontrar modos de apresentação – e, assim, modos de existência – que sejam suficientemente concretos para que estes embasem um pensamento voltado para um Indivíduo concreto. Dessa maneira, o que pode soar como um encerramento em “esferas da existência” deve ser visto, contrariamente, como uma abertura para uma nova forma ontológica em que tanto o devir quanto o próprio Ser devem estar mais propriamente *engajados* na concreção da existência ou, mais precisamente, devem ser visto desde a própria existência concreta, ou seja, desde o próprio movimento da existência concreta.

Como afirma Elrod, “em oposição à sistematização do *espírito de época*” de Hegel, “Kierkegaard difunde sua ontologia através de sua discussão sobre

¹⁸⁴ Em uma análise sobre o Ser e a existência nos trabalhos pseudonímicos de Kierkegaard, John Elrod observa que a recusa de Kierkegaard à ontologia-metafísica se dá não tanto por sua própria temática ou por uma falta de interesse quanto à ontologia em si, mas antes por uma recusa ao modelo fornecido pela filosofia hegeliana: “It is true that Kierkegaard is less concerned to delineate this ontological structure than he is to describe the various the various existential ways of being which it makes possible, but it is, nevertheless, present in his writings and essential to his total project. It appears that his lack of emphasis on the ontological question can be attributed to his reaction to what he regarded as an overemphasis on the question of being to the exclusion of the question of human existence in Hegelian metaphysics” (ELROD, 1975, p. 17-18)

os três principais modos de existência humana, os quais ele descreve como prazer, dever e fé” (ELROD, 1975, p. 18). Existe, portanto, uma ontologia, mas esta deve obrigatoriamente manifestar-se nos modos de existência. Isto significa dizer, no entanto, que a essência não é um aspecto rígido e dado de maneira permanente, mas que também a essência devém com aquilo que ela compõe. Mais precisamente, uma suposta essência da existência humana não está dada, mas está para ser realizada. Não é outro o esforço de Kierkegaard no que diz respeito à ontologia do que apresentar a essência da existência humana através da concreção da própria existência, ou seja, permitir à essência que essa, conjuntamente com a existência, devenida. A imprescindível força do devir da essência da existência humana é o que permite pensar em uma ontologia indireta¹⁸⁵ na obra de Kierkegaard, uma vez que a temática central é a existência humana concreta, mas, para que esta se evidencie e se desvele em um indivíduo concreto é preciso dar voz também ao devir da essência da existência humana. É esta uma das grandes questões trabalhadas por *Johannes Climacus*, primeiramente em *Migalhas Filosóficas* e, posteriormente, no *Post-scriptum*. Avançar para uma análise dessa ontologia indireta depende de um breve esboço sobre o problema que a orienta; é preciso apresentar a intrincada dificuldade situada entre a essência e a existência:

Para entender isso é necessário voltar novamente para os problemas básicos envolvidos na ontologia da essência/existência. Já foi apontado que a escola do pensamento que postula uma acentuada disjunção entre uma essência existente e uma essência não-existente desse modo envolve-se em uma difícil dialética. Se a disjunção é mantida, então o que confere Ser ou realidade ('Ser factual', na terminologia de Kierkegaard) a algo é sua existência, o fato de que isto é. Mas nada é apenas uma existência – tudo que existe é a existência de algo. Ainda assim, o elemento que faz uma coisa ser *algo*, sua essência, não existe, uma vez que esse é o elemento que é o oposto da existência, ou seja, a essência. O resultado disto é que o Ser ou a realidade não podem ser atribuídos àquele elemento de algo

¹⁸⁵ A expressão “ontologia indireta” é pensada aqui nos termos de uma “política indireta”, à maneira que Bartholomew Ryan apresentou em seu livro cf. RYAN, Bartholomew. **Kierkegaard's Indirect Politics – Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno**. New York – Amsterdam: Editions Rodopi B. V., 2014. O mote do argumento de Ryan repousa sob o fato de que, embora Kierkegaard não tenha formulado uma teoria política de maneira direta, indiretamente essa perspectiva foi formulada, vide a influência que exerceu em autores como Schmitt e Adorno, por exemplo. De igual maneira concebe-se para o caso da ontologia, uma vez que é inegável a influência de Kierkegaard nos trabalhos de Heidegger, Jaspers e Levinas, todos esses teóricos de uma ontologia da existência humana.

que faz isto ser o que é, mas apenas ao fato de que é. E, uma vez que a inteligibilidade reside não na existência factual de algo, mas em um entendimento do que isto é, a inteligibilidade se perde juntamente com as essências. (WYSCHOGROD, 1954, p. 30-31)

Esta pode ser entendida como uma forma muito precisa de apresentar o problema da existência-essência não apenas para a obra de Kierkegaard, mas para o pensamento filosófico ocidental de uma maneira geral. No que diz respeito ao filósofo dinamarquês, contudo, Michael Wyschogrod acerta o âmago do problema que se encontra em *Migalhas Filosóficas*. Afinal, há que se recordar que este escrito de *Johannes Climacus* inicia o primeiro capítulo com a questão “pode a verdade ser aprendida?” [KW VII, p. 9], e, uma vez que a verdade pela qual se pergunta, como já se pontuou anteriormente, diz respeito à existência humana, há que se recordar que se trata de uma pergunta capciosa sobre os limites de se apreender a essência do homem por meio de uma inteligibilidade que é incapaz de fazê-lo. Mais do que isso, *Johannes Climacus* quer não só demonstrar essa limitação da inteligibilidade, como quer conferir um deslocamento na ontologia por meio de um deslocamento da essência na interioridade da existência. Para compreender isto é preciso fazer uma distinção entre os três sentidos que Kierkegaard dá para a estrutura fundamental da existência. Inicialmente, “em uma primeira instância, *existência* [*Tilvaerelse*] designa o ser real, concreto, temporal e contingente da existência humana”, posteriormente, “em um segundo sentido, *existência* [*Eksistens*] se refere ao conceito abstrato da existência”, ou seja, “a ideia de existência em si mesma existe, mas como necessária e ideal” (ELROD, 1975, p. 20). Nem o primeiro, nem o segundo sentido da existência denotam o devir da existência. O primeiro sentido é uma concretude enrijecida e o segundo sentido diz respeito a uma idealidade, a uma existência feita conceito, abstraída e, dessa forma, distante do indivíduo concreto. Contudo, é pela potência presente no primeiro sentido de existência [*Tilvaerelse*] e pela crítica à idealidade do segundo sentido de existência [*Eksistens*] que se faz possível um terceiro sentido:

Do individual pode se dizer que existe [*eksistere*] no momento em que ele se torna determinado na realização decisiva da ideia de existência no âmbito contingente do devir. Neste terceiro sentido, a existência se refere ao ato pelo qual o ideal é realizado no âmbito do devir, desse

modo produzindo um conteúdo existencial que resiste ao conceito ou até mesmo à descrição estética. O ato de existir não está sujeito à demonstração, porque a razão inevitavelmente avança para longe e não em direção da existência. No momento em que a existência é definida é convertida em possibilidade, em essência. (ELROD, 1975, p. 21)

A existência deve ser tomada em sua concretude e em sua realidade temporal e contingente, mas deve ser também um devir que não venha a ser dado por uma universalidade, ou seja, deve ser um devir individual concreto. Mais do que isso, subvertendo a “ontologia clássica”, Kierkegaard não retira da essência a possibilidade da existência, mas, ao contrário, faz da existência a condição necessária para a manifestação da essência. É esse o trabalho realizado subversivamente em *Migalhas Filosóficas*, isto é, fazer a existência demonstrar que só através de uma mudança existencial – a decisão – é possível passar do não-ser ao ser. Para o Indivíduo concreto essa passagem do não-ser ao ser é indicada como a tomada da consciência da verdade. Não pela via da inteligibilidade, mas pela via da própria existência. A inteligibilidade ou, mais precisamente, o entendimento, naufraga na costa do paradoxo absoluto, de modo que, ao tentar compreender categorias que vão além de sua limitação afunda-se em sentimentos de perdição tal como a vertigem, a angústia e o desespero. Naufraga justamente porque não consegue compreender como é possível que, desde dentro da existência – do Indivíduo – possa surgir uma nova existência – um Indivíduo Singular [*Enkelt*] – apenas por força da decisão. Como *Johannes Climacus* afirma, se o Indivíduo:

é a não-verdade, mas é no entanto ser humano, e ele vem a receber a condição e a verdade, não se torna ser humano evidentemente apenas a partir de agora, pois já é o era; porém torna-se um outro ser humano, não no sentido engraçado – como se ele se tornasse outro homem da mesma qualidade que antes –, mas torna-se um ser humano de outra qualidade, ou, como também podemos chamá-lo, um *novo* ser humano. [KW VII, p. 18]

Pela força da consciência sobre a verdade, bem como por uma mudança qualitativa, o ser humano vai do não-ser ao ser, sem, no entanto, deixar de ser ele mesmo. Em verdade, torna-se ainda mais “ele mesmo”, no sentido de que aprofunda o seu sentido de si-mesmo e, portanto singulariza-se pela afirmação de seu *Se/iv*. Essa tomada de consciência sobre a verdade não é outra que a

própria autoconsciência a respeito da necessidade de decisão. Passar do não-ser ao ser é aprofundar-se no próprio *Selv*, realizar-se enquanto Indivíduo Singular e, por certo, de uma maneira concreta. A essência se realiza na existência porque a existência tinha a essência como uma potência ou, mais precisamente, porque, ao tomar consciência da necessidade de decidir sobre si mesmo, o Indivíduo pôs a essência como potência e, apenas por isso, fez-se realização de uma possibilidade. Desde uma relação que aparenta ser contraditória, mas que é antes a própria manifestação da intrincada condição da existência humana, a dialética começa a ser delineada. Uma dialética que se estrutura não apenas sobre a separação entre existência e essência, mas que determina a impossibilidade de se conhecer a essência por uma inteligibilidade e, mais, que apresenta a essência como parte do movimento da existência, ou seja, como fruto de uma escolha. Como observa Wyschogrod:

Em seu próprio nível subjetivo, a análise kierkegaardiana da escolha reflete esta mesma dialética. Se a transformação interior do sujeito corresponde à existência, então a natureza disto que é interiormente transformado corresponde à essência. Uma vez que é a existência que empresta Ser ou realidade a algo, e uma vez que, na escolha, é o “como” e não o “que” que corresponde à existência, o “como” de uma escolha assume a importância [apontada anteriormente]. Verdadeiras escolhas envolvem o “aprofundamento do *Selv*”. É um ato de realização que corresponde à obtenção da existência por parte de uma essência. Mas aqui, também, a familiar dialética imediatamente se apresenta. Se o que foi dito é dessa maneira, então o “que” de uma escolha não tem nenhuma importância uma vez que Ser e realidade vinculam-se apenas ao “como” ou ao aspecto existencial da escolha. Kierkegaard não pode admitir isso inteiramente, uma vez que isso seria minar a posição religiosa que ele apontou como sua própria. Ele alega, portanto, que mesmo se a escolha fosse errada, se, todavia, fosse feita com *pathos*, aquele que escolheu “descobriria precisamente por força da energia com que ele escolheu, que ele havia escolhido erroneamente”. Isto é, o “como” correto leva ao “que” correto a longo prazo. Na verdade, este é apenas o modo subjetivo de dizer que a existência precede a essência, que o raciocínio procede desde a existência e não através dela. No nível objetivo esta posição alega que é este menino quem é João, não João quem é este menino. Subjetivamente, é uma existência que é boa, não a bondade que é uma existência. Para chegar ao bom, portanto, é necessário começar pela existência – o que em Kierkegaard envolve um aprofundamento do *self* pela via do *pathos*. (WYSCHOGROD, 1954, p. 31-32).

É certo que, ao rememorarem-se os três sentidos de existência anteriormente apontados, não há forma absoluta de se dizer que a existência precede a essência. Quando se trata de uma existência concreta, real e

contingente [*Tilvaerelse*], é plenamente possível dizer que a existência precede a essência – e é nesse sentido que parece estar considerando Wyschogrod. Todavia, ao considerar a existência como um ato do Indivíduo concreto no momento mesmo de sua concreção [*eksistere*], a existência não precede a essência, mas é concomitante a esta¹⁸⁶. Nesse sentido de existência [*eksistere*] a essência devém da mudança qualitativa que estrutura o *novo* ser humano de que se falou anteriormente. É a concomitante manifestação de essência e existência [*eksistere*] que compõe os modos de existência – e é essa a ontologia kierkegaardiana. Uma ontologia que, entretanto, depende de uma estrutura dialética que a permita passar da *realidade-dada* à *realidade-realizada* e, assim, permita a mudança qualitativa que faz devir o *novo*. Para Kierkegaard, essa estrutura dialética foi encontrada na reapropriação de categorias lógico-ontológicas tanto de Hegel quanto de Aristóteles. São elas: realidade, possibilidade e necessidade.

4.2.2 Realidade, possibilidade e necessidade

Tomada por um efeito de paralaxe, a recepção kierkegaardiana produziu imagens distintas não tanto por uma locomoção da obra, mas antes por uma distinção das diferenças temporais e geográficas dos observadores. Estanque, a obra ofereceu sempre uma abertura para considerações, como se faz, por exemplo, perante a dialética pensada pelo filósofo dinamarquês e que pode ser tanto rebaixada a uma simples consequência do pensamento hegeliano, como pode ser considerada por seu viés próprio e, ainda que vinculada ao pensamento hegeliano, distinta deste. Essa distinção da dialética já foi

¹⁸⁶ Que certa tese de que a “existência precede a essência” tenha se firmado como central em determinada escola filosófica não deve surtir pouco ou nenhum efeito na interpretação da obra de Kierkegaard. De início, o filósofo dinamarquês não demonstrava ter a intenção panfletária de criar escolas, mas antes se manifestava contrário à massificação. Assim, quando Sartre, por exemplo, afirma que *l'existence précède l'essence*, o faz dentro de sua própria concepção de “existencialismo”, mas não de uma filosofia existencial à maneira de Kierkegaard. Não faria sentido algum afirmar que, para o filósofo de Copenhague, a existência venha a ser algo pré-determinado, tal como pretende expressar a sentença “*l'existentialisme est un humanisme*”, pois, se a existência é alguma coisa, é o devir. A cópula “*est*” representa a tautologia da sentença de Sartre, sobretudo quando se considera a tese central de seu escrito, ou seja, que a existência precede a essência. Que o “existencialismo”, ou seja, uma suposta escola de pensamento e, portanto, uma tendência cultural de uma época, venha a ser um humanismo – independente do que isso signifique – é totalmente plausível. Porém, que a filosofia da existência, e dentre ela o pensamento kierkegaardiano, fique marcada por uma tese como essa que afirma que a existência precede a essência, isso carece de fundamento.

apresentada pelo aspecto ontológico anteriormente delimitado. Contudo, resta ainda definir um dos pontos mais férteis do pensamento de Kierkegaard e que pode ajudar a elucidar o estatuto da liberdade em sua filosofia. Seria imprudente afirmar que este ponto é restrito à lógica, pois as categorias de realidade, possibilidade e necessidade estão situadas na lógica, mas pelo interesse concreto e existencial, transcendem a própria lógica. Seria, de igual modo, errôneo desconsiderar a lógica absolutamente. Em verdade, em uma entrada de seus diários Kierkegaard não apenas rende seu tributo à lógica, como insere-se na temática ontológica e apresenta um autor que foi muito importante para o desenvolvimento de seu pensamento:

Muito provavelmente, o que nossa época mais precisa para iluminar a relação entre lógica e ontologia é um exame dos conceitos: possibilidade, realidade e necessidade. É esperado, entretanto, que a pessoa que fará algo nesta linha seja influenciada pelos gregos. A sobriedade grega é raramente encontrada nos filósofos de nossos dias, e uma excepcional ingenuidade é apenas uma medíocre substituta. Bons comentários estão para serem encontrados na *Logische Untersuchungen* de Trendelenburg; mas Trendelenburg também foi formado pelos gregos. [VI B 54:21]

Três aspectos são sumamente importantes e demandam comentários no trecho supramencionado. O primeiro diz respeito à apresentação de Friedrich Adolf Trendelenburg, filósofo alemão conhecido por seus comentários sobre o pensamento aristotélico, sobretudo no que diz respeito à lógica e à metafísica, e um crítico da lógica hegeliana, crítica essa que foi publicada em *Die logische Frage in Hegels System (1843)* e, seu livro mais impactante, *Logische Untersuchungen (1840)*. A influência de Trendelenburg é ímpar sobre o pensamento kierkegaardiano¹⁸⁷, sendo que o próprio filósofo dinamarquês dá

¹⁸⁷ O impacto dessa influência não se restringe apenas a um suposto anti-hegelianismo, mas alça-se desde uma crítica a Hegel para o desenvolvimento autoral de Kierkegaard, como nota Henri-Bernard Vergote: “Les premières critiques en règle du système hégélien, tant dans *Le Concept d’angoisse* que dans les *Miettes philosophiques* montrent que Kierkegaard a pris à cette époque une conscience aiguë de la position proprement “logique” du problème. L’hommage – tout à fait exceptionnel que, dans le *Post-Scriptum*, J. Climacus rend à un Trendelenburg, “sobre comme un penseur grec”, designe sans equivoque celui qui l’a aidé à résoudre ces épineuses questions en nourrissant sa critique de Hegel à l’aide d’une connaissance approfondie de la philosophie grecque, notamment de la philosophie d’Aristote. A Trendelenburg, que Kierkegaard li à la fin de la période couverte par les *Philosophica* de 1844 et qu’il lit même la plume à la main, J. Climacus, fait très rare, emprunte directement la critique du mouvement en logique. C’est dans le *Logische Untersuchungen* que Trendelenburg, cet ancien disciple de Hegel, commence à se retourner contre son maître pour

sinais da gratidão afirmando que “o que aproveitei de Trendelenburg é inacreditável; agora tenho o aparato para o que havia pensado anos antes” [VIII.2 C 1]. O que Kierkegaard havia pensado anos antes diz respeito ao segundo aspecto que deve ser apontado, ou seja, o exame das categorias de possibilidade, realidade e necessidade. O escritor de Copenhagen faz uma dupla confissão ao assumir que essas categorias precisam ser examinadas para que sua época tenha iluminada a relação entre lógica e ontologia: confessa que ele mesmo buscou realizar esse esclarecimento, pois, como será demonstrado, grande parte de sua obra se realiza por uma discussão dessas categorias; e confessa que essas são categorias em voga em sua época, ponto esse inegável, uma vez que essas mesmas categorias assumem importante papel no pensamento de Hegel e dos hegelianos. O terceiro aspecto que demanda comentário diz respeito ainda ao próprio escritor pseudonímico, uma vez que ele faz a exigência de que para se pensar as categorias apontadas seria necessário um pensador com verve grega. Essa exigência, quando recordado o fato de que Kierkegaard possui uma dissertação sobre Sócrates e é um confesso admirador dos gregos, não passa de uma auto-alusão. Mais do que considerar-se apto ao empreendimento, há uma confrontação com a filosofia presente na Dinamarca de seu tempo, ou seja, a filosofia especulativa alemã-hegeliana, a qual o filósofo dinamarquês considerava afastada da “sobriedade grega”.

Esses três aspectos recebem sua importância do fato de que estão intrinsecamente relacionados, de modo que, na dialética kierkegaardiana, um complementa as lacunas explicativas do outro. O deslinde pode ser iniciado por uma consideração sobre aquilo que Kierkegaard “havia pensado anos antes”, ou seja, a temática lógico-ontológica que aborda as categorias de realidade, possibilidade e necessidade. Dada a ontologia kierkegaardiana apresentada anteriormente, a essência devém com a existência e essa existência [*eksistere*] se realiza uma vez que é “preenchida” por uma essência em sua concomitância de Ser e existir. Uma vez que a existência diz respeito à existência humana, e que esta não versa sobre o simples nascimento, mas antes sobre uma posição do Indivíduo quanto a sua singularização, é evidente que essa existência esteja

critiquer, à l'aide de la connaissance d'Aristote, la méthode spéculative et la conception d'un absolu connaissable” (VERGOTE, 1982, T. I, p. 335-336).

dada, desde o mais tenro início, em uma realidade, portanto uma *realidade-dada*. Há que se considerar que se trata, dessa forma, da necessidade de pré-existência de uma *realidade-dada*, mas não da necessidade de toda a existência ficar subjulgada à *realidade-dada*. A relativização da *realidade-dada* foi fornecida por Kierkegaard em sua dissertação sobre a ironia, de modo que o método irônico eleva em leveza toda a *realidade-dada*. Porém, o que oferece a ironia não é outra necessidade, mas antes uma possibilidade. Essa estrutura, como o próprio filósofo dinamarquês pontuou, já vinha sendo “pensada” por ele desde muito cedo. O que muda sensivelmente a aplicação, a validade e o alcance dessa estrutura é a ânsia kierkegaardiana de encontrar uma estrutura de pensamento que possa colocar a existência em devir e, portanto, que possa pensar a existência em movimento e mudança e o Indivíduo em concreção e *realização de um novo de si mesmo*, ou seja, de seu *Selv*.

A influência de Hegel é mais do que evidente nesse ponto por mais de um motivo. Em sua *Ciência da Lógica* [*Wissenschaft der Logik*], Hegel apresenta uma estrutura lógica que permitiu a Kierkegaard desenvolver seu pensamento até o limite em que os pressupostos hegelianos e os pressupostos kierkegaardianos colidiram frontalmente. O filósofo alemão se vale das categorias de realidade [*Wirklichkeit*], possibilidade [*Möglichkeit*] e realidade [*Notwendigkeit*]. Ainda que lógica hegeliana tenha inúmeras implicações e derivações, interessa reter apenas a relação determinada pelo filósofo alemão no que diz respeito às três categorias. Para Hegel, a necessidade é uma união entre possibilidade e realidade¹⁸⁸. Em suma, aquilo que é necessário assim o é por ser estabelecido por uma relação entre o que é possível e o que é uma *realidade-dada*. Que a *realidade-dada* contenha em si a possibilidade¹⁸⁹ não parece ser algo estranho à Kierkegaard, uma vez que ele aceita em partes essa consideração. Contudo, para o pensador dinamarquês, a tese de que a necessidade seja estabelecida pela união entre realidade e possibilidade denota um pressuposto hegeliano que Kierkegaard não pode aceitar, ou seja,

¹⁸⁸ Essa formulação de Hegel está presente na *Ciência da Lógica*, 2º livro, 3ª seção, 2º capítulo, B, denominado “Necessidade relativa ou realidade real, possibilidade e necessidade”. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Wissenschaft der Logik**. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969. p. 207.

¹⁸⁹ Nos dizeres de Hegel: “Die reale Wirklichkeit hat nun gleichfalls die *Möglichkeit* unmittelbar an ihr selbst” (HEGEL, 1969, p. 208).

que “a verdade do Ser é sua essência” (HEGEL, 1969, p. 13). Isso porque, admitindo-se que a necessidade é a união entre realidade e possibilidade, estar-se-ia admitindo que a necessidade, de certa forma, deveio e, mais do que isso, que a possibilidade nunca poderia ser a possibilidade de uma mudança – do surgimento do novo –, mas seria apenas a confirmação *necessária* de algo que vinha inscrito na *realidade-dada*. Conjuntamente, é pela tese da necessidade como união entre realidade e possibilidade que se pode afirmar que a verdade do Ser é sua essência. No entanto, contrariamente ao filósofo alemão, o pensador dinamarquês como que postula que a verdade do Ser é sua existência, e isso significa dizer que é a possibilidade de *realização* de uma possibilidade que não estava inscrita absolutamente de forma alguma. Porém, a lógica hegeliana estava estruturada dessa forma – necessidade como união entre possibilidade e realidade – e é evidente que Kierkegaard teve sua formação acadêmica moldada pelo pensamento hegeliano e, nesse sentido, sua perspectiva de abordar a existência humana por um novo viés estrutural era obsedada pelo espírito especulativo hegeliano¹⁹⁰.

Desde uma perspectiva interna à estrutura hegeliana, a dialética do filósofo alemão faz possível a formulação de uma tese sobre a relação entre necessidade como união entre possibilidade e realidade por força de uma categoria tal como a mediação [*Vermittlung*]. Kierkegaard é profundamente crítico dessa categoria hegeliana por razões por vezes passionais, como quando afirma que “mediação é uma invenção da mente secular” [X.3 A 57]. Mas, mais acuradamente, sua crítica se situa em um argumento fundamental, o impedimento do aparecimento do novo por dissolução da verdadeira contradição:

A filosofia antiga, a mais antiga na Grécia, estava eminentemente ocupada com a questão do movimento pelo qual o mundo veio a existir [*blev til*], a constitutiva relação dos elementos uns com os outros. – A mais recente filosofia está especialmente ocupada com o movimento – isto é, movimento na lógica. Não seria sem significância

¹⁹⁰ A recepção de Hegel nos estudos de Kierkegaard se deve em grande parte à forte recepção do hegelianismo nos círculos intelectuais e acadêmicos da Dinamarca de sua época. É possível, por exemplo, conferir o escrito de Johan Ludvig Heiberg, *Fundamentos da Filosofia da Filosofia ou Lógica Especulativa* [*Grundtraek til Philosophiens Philosophie Eller den speculative Logik*], de 1832. Na seção destinada à *Realidade* [*Virkelighed*], por exemplo, há uma cópia quase fiel do pensamento hegeliano, sendo grande parte do escrito apenas uma glosa ao que o filósofo alemão já havia exposto.

confrontar as várias teses dessas duas esferas. A filosofia moderna nunca considerou o movimento. Similarmente, em sua diferente profusão de categorias não há categoria que é chamada mediação, o que para a mais recente filosofia é, todavia, a mais essencial de todas, em verdade, o nervo essencial nela [na filosofia moderna], pela qual ela busca se dissociar de toda filosofia antiga. [IV A 54]

Demarcada a posição, o entendimento de Kierkegaard sobre o que ele julga ser a mediação [*Vermittlung*] passa ser fornecido de forma negativa. Como seu interesse está em estabelecer, como os gregos, a questão de como algo vem a ser – no caso de Kierkegaard a singularização da existência humana e não o mundo – a mediação é interpretada como uma categoria que não vislumbra o movimento. Essa impossibilidade da filosofia especulativa de lidar com o movimento se deve ao fato de que todas as passagens dialéticas estão inscritas na lógica da necessidade como união entre realidade e possibilidade. Sob esse ponto de vista, nada pode vir que não esteja, de uma forma ou de outra, inscrito na *realidade-dada* e, portanto, a própria possibilidade é já condicionada. A crítica kierkegaardiana repousa sob o argumento de que a mediação [*Vermittlung*] não passa de um falso movimento, de uma ilusão, pois o movimento pressupõe uma mudança, e para a mediação não pode haver a mudança e, portanto, não pode haver o *novo*, apenas o forte cabresto da necessidade. O intento do pensador existencial é outro, ele afirma que “a categoria com a qual pretendo traçar tudo (...) é o movimento [κίνησις], que é talvez um dos mais difíceis problemas da filosofia” [IV C 97]. Para realizar seu intento, entretanto, é preciso de uma estrutura lógica diferente da hegeliana. Por meio da leitura de Wilhelm Gottlieb Tennemann, em especial pela leitura de *História da Filosofia* [*Geschichte der Philosophie*], que Kierkegaard adquiriu e estudou com esmero, fez-se possível ao pensador dinamarquês o início de sua consideração sobre a categoria do movimento, principalmente no que diz respeito ao tratamento dado por Aristóteles a essa categoria. Em uma entrada de seu diário denota-se a inserção da categoria do movimento dentro do problema lógico-ontológico que versava, até então, exclusivamente sobre realidade, possibilidade e necessidade. Nesta entrada consta que “a transição da possibilidade para a realidade é uma mudança – assim Tennemann traduz κίνησις”, e, uma vez feita essa introdução, pondera que, “se isto está correto, esta sentença é da maior importância. Κίνησις é

difícil de definir, porque não pertence nem à possibilidade, nem à realidade, é mais do que possibilidade e menos do que realidade” [IV C 47]. O aprendizado recebido por força da leitura de Tennemann deixa Kierkegaard com duas impressões: a) existe uma categoria que pode fornecer um caminho alternativo à Hegel¹⁹¹ e; b), por consequência, é preciso conhecer com mais cuidado a formulação lógico-ontológica de Aristóteles¹⁹².

Ainda que Tennemann tenha aberto as portas, é Trendelenburg quem encaminha o filósofo de Copenhague para as veredas gregas trilhadas por Aristóteles. Como afirma Arnold Come, “esta influencia começou em fevereiro de 1843 com a compra de *Elementa logices Aristoteleae* e com o *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik*” (COME, 1991, p. 11). Ainda que esses livros já tenham produzido algum impacto no âmago do pensamento kierkegaardiano, foi ao adquirir o livro *Logische Untersuchungen*, em janeiro de 1844, quando redigia tanto o *Migalhas Filosóficas* quanto o *Conceito de angústia*, que a grande mudança deveio. Uma mudança que foi realizada com uma alta densidade de peculiaridades. Isso porque tanto Trendelenburg quanto Kierkegaard conheciam e haviam realizado suas formações com base no pensamento e na lógica hegeliana. De igual maneira, ambos pretendiam ir além da lógica hegeliana; Trendelenburg, diferentemente de Kierkegaard, no entanto, buscava harmonizar a visão de mundo aristotélica com uma estrutura mais “orgânica” do que ela realmente possuía, sobretudo pela utilização do conceito de “propósito” [*Zweck*], harmonia essa que não interessava ao filósofo dinamarquês, uma vez que este estava voltado para a questão da existência humana. O “auxílio” de Trendelenburg, portanto, se deu exatamente nesse hiato, pois enquanto o filósofo alemão escrevia sobre certa organicidade da natureza, o pensador dinamarquês via nas categorias usadas

¹⁹¹ Em uma nota de seus *Diários* consta: “Hegel nunca fez justiça à categoria da transição [mudança]. Seria significativo compará-la [a mudança] com o ensino aristotélico sobre *Κίνησις*” [IV C 80]. É preciso ressaltar, no entanto, que surgia para Kierkegaard uma intuição que levou boa parte de sua obra para ser desenvolvida. Como pontua Arnold Come: “Although Kierkegaard nowhere comments on this particular point in Aristotle, it is clearly his intuition that Aristotle’s *Κίνησις* is qualitatively different from Hegel’s ‘mediation’” (COME, 1991, p. 10).

¹⁹² Antes da leitura de Tennemann, Kierkegaard admite que não havia entrado em contato de modo aprofundado com o pensamento de Aristóteles. Foi a partir de novembro de 1842, ao redigir *De omnibus dubitandum est* que se apresenta a necessidade e o interesse por realizar uma leitura mais próxima de Aristóteles, sendo que, anteriormente a isso, ele “não havia lido quase nada de Aristóteles e uma monta de Platão” [V A 98].

para com a natureza como uma abertura para seus próprios fins¹⁹³. Mais precisamente, por haver nas considerações de Trendelenburg não apenas uma influência hegeliana e aristotélica, mas de igual maneira kantiana, uma grande inovação se dá na consideração sobre a categoria da possibilidade. Contrariamente à Hegel, Trendelenburg afirma que aquilo que é “possibilidade” não é uma propriedade da coisa, mas do pensamento. Enquanto propriedade do pensamento, a possibilidade recebe o caráter de hipótese, de modo que, diferentemente da lógica hegeliana, a possibilidade não está inscrita necessariamente na *realidade*-dada, mas é a produção de uma nova condição sobre a realidade¹⁹⁴. A categoria da necessidade também é reinterpretada, de modo que perde seu caráter de unificação entre a realidade e a possibilidade e passa a operar conjuntamente à possibilidade. Necessidade não é só aquilo que *é*, mas é sobretudo a impossibilidade de possibilidade, ou seja, aquilo que não pode *dever* na realidade. Com essa estrutura Kierkegaard passa a ter subsídios suficientes para uma consideração sobre o próprio dever, consideração essa que é redigida no *Interlúdio de Migalhas Filosóficas*, em que um subcapítulo é dedicado ao dever [*Tilblivelse*]. *Johannes Climacus*, encarregado de suportar o fardo da apresentação dessa nova estrutura dialética começa o subcapítulo com questões que são endereçadas diretamente ao problema supramencionado:

Como é que muda o que devém [*blive til*], ou qual é a mudança [κίνησις] própria do devir [*Tilblivelse*]? Qualquer outra mudança [ἀλλοίωσις/*alloiosis*]¹⁹⁵ pressupõe que exista [*er til*] aquilo em que se dá a mudança, mesmo quando a mudança consiste no cessar de existir [*at vaere til*]. Mas com o devir não é assim; pois, caso o que devém não permaneça inalterado em si mesmo na mudança do que devém, então o devir não é *este* devir, mas outro, e a questão levará a uma μετάβασις εἰς ἄλλο γένος [mudança de gênero], na medida em que o questionados, no caso dado, vê na mudança do devir uma outra mudança, que lhe confunde a questão, ou então ele se engana

¹⁹³ Extremamente precisa é a consideração feita por Come nesse sentido: “On the one hand, Kierkegaard was pleased to find support for his convictions that there is a qualitative difference between the pure forms or logical things and the things of ‘nature’, and that there is a kind of possibility and necessity that lodges in things as well as among ideas.” (COME, 1991, p. 19).

¹⁹⁴ A interpretação aqui feita para com o pensamento de Trendelenburg é claramente tendenciosa para os interesses kierkegaardianos. Para uma consideração mais próxima das formulações originais do autor cf. TRENDELENBURG, Friedrich Adolf. **Logische Untersuchungen**. 1 ed. Berlin, 1840. 3. ed. Leipzig: Verlag von S. Hh-zel, 1870.

¹⁹⁵ Por via dos estudos aristotélicos *Climacus* segue nesta nota a distinção feita pelo filósofo grego, e da qual Kierkegaard toma notas em seus *Diários*, cf. [IV C 47]. Ἀλλοίωσις é a mudança no que diz respeito à qualidade ou às características acidentais.

quanto ao que devém, e fica portanto sem condições de colocar a questão. Se, ao devir, um plano muda intrinsecamente, então não é este plano que devém; mas se ele devém imutável qual, então, é a mudança do devir? Essa mudança, portanto, não é na essência [Vaesen], mas no Ser [Vaeren], e é do não existir ao existir. [KW VII, p. 73]

Expressamente anti-hegeliana, a dialética kierkegaardiana já assenta seu pressuposto visivelmente contrário àquele apontado por Hegel – que a verdade do ser seria a essência – e denota sua diferença consubstancial no que diz respeito à mudança. O devir não pressupõe estar inscrito em nada anterior a sua própria mudança. A mudança, por sua vez, é uma passagem existencial – do não-ser ao ser – e o é à maneira que passa de uma existência concreta, real e contingente [*Tilvaerelse*] para uma existência concretizada pelo Indivíduo em sua realização [*eksistere*]. Imprescindível frisar que a mudança não ocorre *ex nihilo*, “pois qualquer mudança tem sempre algo pressuposto”, o que significa que o não-ser existe, mas não à maneira da existência que deveio, ou seja, “um tal ser, que contudo é não-ser, é a possibilidade; e um ser que é ser, é o ser real, ou a realidade; e a mudança do devir é a passagem da possibilidade à realidade” [KW VII, p. 74]. O Indivíduo é de maneira contingente um ser real no sentido de que está na *realidade-dada* ou, mais precisamente, está dado na *realidade-dada*, de modo que para que este Indivíduo realize sua concreção e, conseqüentemente, sua singularização, precisa passar do ser (*realidade-dada*) ao não-ser (possibilidade) e, só então, novamente ao ser (*realidade-realizada*)¹⁹⁶. Por certo que *Climacus*, em seu *Interlúdio*, parte do

¹⁹⁶ A realidade, como vem sendo sustentado desde o início deste escrito, manifesta-se por uma tensão e por uma ambiguidade – por vezes paradoxal – e que, no entanto, permite dar voz às questões existenciais. Em uma entrada de seus *Diários*, Kierkegaard é enfático em pontuar a realidade [*Virkelighed*] como uma categoria que não pode ser engessada, não pode ser apreendida pelos instrumentos objetivos e cientificistas. Contudo, também ressalva que, ao sofrer essa violência por parte da intenção objetiva, a realidade apenas retorna à condição de possibilidade, abrindo-se novamente para o movimento existencial: “Realidade [*Verkeligheden*] não pode ser conceitualizada. Johannes Climacus já demonstrou isto correta e muito simplesmente. Conceitualizar é dissolver a realidade na possibilidade – mas então é impossível conceitualizar isso, porque conceitualizar é transformá-la em possibilidade e, portanto, não mantê-la como realidade. No que diz respeito a realidade, conceitualização é retrocesso, um passo atrás, não um passo a frente. Não é como se ‘realidade’ fosse vazia de conceitos, de nenhuma maneira; não, o conceito que é encontrado por conceitualmente dissolvê-la na possibilidade está também na realidade, mas há ainda algo mais – que isto é realidade. Ir da possibilidade à realidade é um passo a frente; ir da realidade à possibilidade é um passo atrás. Mas nos tempos modernos a pernicioso confusão é que ‘realidade’ vem sendo incluída em lógica, e então, em distração, se esquece que ‘realidade’ em lógica é, no entanto, apenas uma ‘realidade do pensamento’, isto é, é possibilidade. Arte, ciência, poesia, etc. lidam apenas com

pressuposto que o Indivíduo está no não-ser e é, desde o início, uma possibilidade. No que diz respeito ao necessário enquanto categoria, *Climacus* estabelece a relação que servirá a toda a dialética kierkegaardiana confrontando o necessário com o devir:

Pode o necessário devir? Devir é uma mudança, mas uma vez que o necessário está sempre relacionado consigo mesmo, e se relaciona consigo mesmo da mesma maneira, ele não pode mudar de forma alguma. Todo devir é um *padecer* [*Liden*], e o necessário não pode padecer, não pode padecer a paixão da realidade, que consiste em que o possível (não apenas o possível que vem a ser excluído, mas até mesmo o possível que vem a ser assumido) mostre-se como nada no instante em que vem a ser real, pois a possibilidade é *nadificada* [*tilintetgjort*] pela realidade. Precisamente por devir, tudo que devém demonstra que não é necessário, pois a única coisa que não pode devir é o necessário, porque o necessário é. [KW VII, p. 74]

Paixão da realidade é a força que demonstra a dialética kierkegaardiana, uma vez que o necessário, aquilo que é, está inserido e excluído da realidade, pois participa da *realidade-dada* naquilo que não pode devir, e que portanto não pode tornar-se possibilidade, e, uma vez que o necessário é aquilo que é, participa da *realidade-realizada* naquilo que não deveio. *Climacus* alcança, então, sua questão-conclusão que elucida a dialética kierkegaardiana: “não é a necessidade, então, uma unidade de possibilidade e realidade? – O que isto significaria? Possibilidade e realidade não são diferentes na essência, mas no ser” [KW VII, p. 74]. Rearranjada, a dialética kierkegaardiana é esboçada por *Climacus* no *Interlúdio de Migalhas Filosóficas* de uma forma demasiado teórica – quase abstrata – sendo que o Ser sobre o qual sobrevém a mudança quase não aparece. É responsabilidade de *Anti-Climacus* reacender a questão e dar a ele a carne e a alma de um Indivíduo concreto. Em *Doença para a morte*, *Anti-Climacus* reafirma a tese dialética, mas agora a enunciando claramente: “os filósofos estão errados quando explicam a necessidade como uma união de possibilidade e realidade – não, realidade é a união de possibilidade e necessidade” [KW XIX, p. 36]. Contudo, é importante apontar que *Doença para a morte* tem por temática não apenas a óbvia apresentação do *desespero*, mas também da célebre tese sobre o *Selv* como uma relação que se relaciona a si mesma consigo própria. O espírito, o ser humano, o *Selv*,

possibilidade, isto é, possibilidade no sentido de uma indolente hipótese, mas possibilidade no sentido de uma realidade ideal.” [X.2 A 439]

tudo isso representa uma síntese e, assim sendo, representa algo que não-é. Pela via da realidade, o Indivíduo é e não-é simultaneamente. A necessidade manifesta-se como algo que é, ou seja, uma possibilidade de ser. A possibilidade, por sua vez, manifesta-se como algo que não é, ou seja, a necessidade de ser algo, um ainda-não. Para *Anti-Climacus*, “o *Selv* é κατά δῦναμιν [potencialmente] tão possível como é necessário, pois é, em verdade, si mesmo, mas tem a tarefa de tornar-se si mesmo”, e isso implica que “desde que é si mesmo, ele é necessário, e desde que tem a tarefa de tornar-se si mesmo, ele é uma possibilidade” [KW XIX, p. 35]. A disposição relacional está mais intrinsecamente estruturada do que nunca. Se a mudança é a categoria passível de substituir a mediação, a potencialidade [κατά δῦναμιν] do *Selv* – categoria também retirada de Aristóteles pela via de Trendelenburg – supre a necessidade de ser o solo em qual se *realiza a realidade*. É porque o *Selv* é potencialmente necessidade e possibilidade que a realidade pode ser compreendida como a união entre possibilidade e necessidade e, nesse sentido, pode haver uma passagem da *realidade-dada* para a *realidade-realizada*. Por certo que essa dialética só é dada quando considerada a existência como condição de possibilidade, uma vez que a mudança não ocorre na essência, e sim no Ser. *Anti-Climacus* afirma que “a cada momento que o *Selv* existe, ele está em processo de devir, pois o *Selv* κατά δῦναμιν [potencialmente] não existe, é simplesmente que ele deve devir” [KW XIX, p. 30].

Pela reestruturação de categorias presentes na lógica hegeliana – bem como na lógica aristotélica – Kierkegaard desenvolve as bases de sua dialética¹⁹⁷. A mediação é excluída por Kierkegaard, pois esta é compreendida

¹⁹⁷ É de suma importância reconhecer que a dialética kierkegaardiana se dá justamente porque ocorre uma inversão na ordem das categorias realidade, possibilidade e necessidade. Isso deve ser pontuado porque, caso contrário, o entendimento sobre o estatuto da liberdade restará prejudicado. É o caso, por exemplo, do que ocorre no trabalho de Maria José Binetti, *El poder de la libertad*, em que a autora, apesar de todo o cuidado e de todo o esmero que dedica ao seu trabalho, que possui, realmente, análises e abordagens muito iluminadas, mas que acaba incorrendo na sustentação de que Kierkegaard manteria a mesma estrutura lógico-dialético-ontológica que Hegel: “El salto de la decisión produce la realidad efectiva de la libertad, actuando lo posible como necesidad (Nödvendighed) de poder. En su devenir real, el espíritu avanza desde su posibilidad hacia la necesidad de sí mismo o bien, como lo afirman G. Malantschuk y J. Colette, procede ‘de la síntesis ‘posibilidad/necesidad’ a la síntesis ‘realidad/necesidad’. La decisión constituye el poder necesario del yo que se afirma en su identidad. Por esta razón, Kierkegaard há podido sostener que ‘la necesidad es una unidad de posibilidad y de realidad’” (BINETTI, 2006, p. 138). A autora se vale de uma entrada dos *Diários*

como um movimento interno, como um aparato sistemático, de modo que, à maneira hegeliana, a mediação só pode produzir uma mudança quantitativa – na essência – e nunca uma mudança qualitativa – no Ser –. Contudo, há que se conceder que a lógica hegeliana, e a mediação, da maneira que foi apresentada anteriormente, têm uma solução para o problema do movimento. Por um lado, por ser dada como um movimento na essência, a dialética hegeliana transcorre como comportadamente, indo de uma manifestação do Ser a outra sem sofrer grandes solavancos, sem nunca saltar. Por outro lado, o *novo* é absolutamente desconhecido, uma vez que nada realmente devém. Para a dialética kierkegaardiana uma última questão precisa ser deslindada no que diz respeito à existência: se o Indivíduo devém em uma *realidade-realizada* pela força da possibilidade, como pode ser que, não logicamente, mas ontologicamente, ele tenha passado do não-ser ao ser? Isso só pode ser *realizado* com um salto.

4.2.3 Salto, Instante, Diferença e Repetição

Ao formular seu pensamento dialético-ontológico pela via de uma filosofia que se pautava pela existência concreta e, por conseguinte, pelo devir, Kierkegaard não apenas confronta-se com certa tendência especulativa da filosofia moderna – representada tanto por Hegel, quanto por Schelling ou Fichte – mas também se defronta com o solo em que se baseia tal filosofia. Esse solo é demarcado por certa imanência que está expressa não apenas na construção/intenção de um Sistema de filosofia ou pensamento, mas sobretudo pela estrutura mesma desse pensamento que, com categorias como aquela de *mediação*, viabilizam tal imanência e cerceiam qualquer possibilidade de transcendência. Para o pensador dinamarquês, o movimento de singularização do Indivíduo passa necessariamente por uma relação com o *totalmente desconhecido*, ou seja, com um *absolutamente outro* que, por um lado, permite

em que Kierkegaard de fato sustentaria essa tese – ainda que esta tenha sido anotada na margem do escrito principal –, como pode ser conferido na entrada [V B 15,1]. Contudo, há que se ponderar que se trata de uma entrada datada de 1844, ou seja, muito provavelmente em um período anterior a mudança perpetrada por Kierkegaard na estrutura de seu pensamento dialético. Não se pretende aqui apenas apontar uma dificuldade no escrito da referida autora, mas, antes, demarcar que, caso não se elucide a mudança estrutural do pensamento dialético kierkegaardiano, outras categorias, dentre elas a categoria da liberdade, podem soar obscuras e, por fim, não se entende exatamente o que se pretende dizer com liberdade kierkegaardiana.

abordar a existência em suas peculiaridades não-rationais e contrárias aos ditames do entendimento e, por outro lado, ressoa a dialética kierkegaardiana que vislumbra uma síntese que é sempre uma relação tensional entre exterioridade e interioridade. Quando, em seus *Diários*, Kierkegaard anota que “a unidade é anterior à contradição, e a existência [*Tilvaerelsen*] inicia primeiramente com contradição” [IV A 57], pretende fazer notar que uma pretensão de unidade é *pré*-existente e, nesse sentido, nunca pode devir em existência [*eksistens*], já que não inicia com a existência concreta [*Tilvaerelsen*]. O posicionamento kierkegaardiano não é apenas anti-hegeliano, mas é anti-imanente, uma vez que observa na imanência não tanto a impossibilidade de abertura para novos modos de existência, mas porque antevê a pretensão de onisciência que a objetividade científica pretende ter e, de igual maneira, quão longas querem ser as amarras do entendimento. A dissolução da contradição pela via de uma unidade só reforça a desconfiança do filósofo de Copenhague para com o pensamento moderno¹⁹⁸, pois, para ele, “enquanto eu viver, vivo em contradição, pois vida é contradição”, de modo que “de um lado tenho a verdade eterna, no outro a existência [*Tilvaerelse*] múltipla, que o ser humano, enquanto tal, não pode penetrar, pois então teríamos de ser oniscientes” [V A 68]. Para Kierkegaard, a existência não poderia ser apreendida dentro de uma lógica válida para a história mundial ou para a natureza e, portanto, não só a contradição deve ser mantida como um princípio do pensamento existencial, como também a dialética então formulada deve corresponder a esse ditame transcendente e anti-sistemático, de modo que não deve haver uma simples passagem de um modo existencial a outro, mas deve haver um *salto* [*Spring*]¹⁹⁹.

¹⁹⁸ A manutenção da contradição em detrimento da unidade é uma questão de preservação da questão existencial. Quando Kierkegaard aponta uma crítica a Hegel, no entanto, muitas vezes faz referência à filosofia moderna, sobretudo a filosofia moderna alemã, que no período do idealismo realizou um amplo debate sobre o pensamento de Leibniz e Spinoza. Esse traço kierkegaardiano é perceptível em alguns trechos, como, por exemplo, em uma das entradas dos *Diários*: “O olhar que vê a duplicidade da vida (dualismo) é mais elevado e profundo que aquele que busca unidade ou “realiza os estudos em direção a uma unidade” (uma expressão de Hegel sobre todos os esforços da filosofia); o olhar que vê o eterno como *téλος*, e a visão teleológica em geral, é mais elevado que toda imanência ou toda falação sobre a *causa sufficiens*” [IV A 192].

¹⁹⁹ A vinculação entre a formulação dialética e a categoria do salto não é gratuita, como demonstra María J. Binetti: “Desde este punto de vista, el movimiento immanente – que corresponde al ámbito lógico, al mundo natural y a la historia universal – equivale para Kierkegaard a un estado. El estado es incapaz de producir algo nuevo y sólo reproduce lo que,

Com a incumbência de inserir não apenas uma nova estrutura dialética, mas também tendo de encontrar categorias para servir a essa pretensão, *Johannes Climacus* apresenta a categoria do *salto* inicialmente em *Migalhas Filosóficas*, mas a desenvolve com mais calma no *Post-scriptum*. O ponto de partida da referida categoria advém deste primado concreto-existencial ditado pela vida humana, sendo que Kierkegaard pergunta-se se “pode haver uma transição da qualificação quantitativa para uma qualitativa sem um salto?” e, conjuntamente, se não é o caso que “o todo da vida repousa sobre isso?” [IV C 87]. A sua “teoria do salto, que está em casa no reino da liberdade” [V C 12], visa ser a apresentação de uma qualificação qualitativa – contrariamente a quantitativa associada à filosofia moderna – e, neste sentido, Kierkegaard pode afirmar que “a dialética qualitativa está em harmonia essencial apenas com a categoria do salto” [VII2 B 261:22]. *Johannes Climacus* cumpre a função de realizar uma dialética qualitativa que tome por pressuposto tanto a existência concreta quanto a transcendência como imprescindível à singularização. Para tanto, como o próprio pseudônimo confessa no *Post-scriptum*, *Climacus* retira parte de suas considerações do pensamento de Gotthold Ephraim Lessing. Ao que é pertinente à categoria do salto, importa pontuar a terceira tese que *Climacus* levanta sobre Lessing, ou seja, “Lessing disse que verdades históricas contingentes nunca podem se tornar uma demonstração das verdades eternas da razão, igualmente que a transição com que se constrói uma verdade eterna sobre um relato histórico é um salto” [KW XII, p. 93]. Para *Climacus*, que aqui representa plenamente os interesses kierkegaardianos sobre a categoria do salto, que será posteriormente aproveitada e desenvolvida não só por *Anti-Climacus* em *Doença para a morte* e *Prática no cristianismo*, mas também pelo próprio Kierkegaard nem seus *Discursos Edificantes*, a influência de Lessing é recebida de forma seletiva, como pondera Alastair Hannay:

kat'dúnamin, suponía su antecedente. Así es como se produce el mundo natural, destinado a repetir el fin que lleva implícito desde el comienzo. Ni la naturaleza ni la historia pueden modificar lo pasado o evitar sus consecuencias, de donde habrá que buscar una nueva realidad más concreta, susceptible de entregarse a la dialéctica temporal. Tal realidad constituye la *Virkelighed*, a la cual corresponde un movimiento transcendente, que tiene lo necesario fuera de sí mismo y se realiza mediante un salto con el orden anterior” (BINETTI, 2006, p. 70).

Para *Climacus*, a vantagem de Lessing é que ele é um escritor cuja obra o edifício hegeliano em expansão foi incapaz, ou nem sequer procurou, de acomodar. A deferência ao mote de *Migalhas*, “antes bem enforcado do que mal casado” sempre guiaria Kierkegaard a fazer todo o possível para prevenir de ter seu trabalho interpretado e julgado pelo Sistema. (HANNAY, 2003, p. 48)

A análise de Hannay é pontual, a “expressão de gratidão a Lessing” feita por *Climacus* tem seus limites e seus interesses bem delimitados. A começar, Lessing não é apreendido pelo Sistema hegeliano, como pontua Hannay. Em um segundo momento, Lessing parece ter formulado um caminho de abertura para o pensamento subjetivo, ainda que não tenha, ele mesmo, trilhado todo esse caminho. Para Kierkegaard, Lessing apresenta a abertura por ter colocado em questão a diferença entre uma verdade histórica e uma verdade eterna, como indicou na terceira tese apresentada no *Post-scriptum*. Por decorrência dessa questão, o salto enquanto categoria é posto por Lessing. Em um escrito denominado *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* [Sobre a demonstração do espírito e da força] Lessing, no desenvolvimento de um debate de sua época, pontua que um saber histórico não pode ser base, nem sequer ponto de partida, para um saber eterno²⁰⁰. Em meio à discussão, Lessing assevera que, caso se pretenda encontrar algo que venha a ser realmente o fundamento para a relação com a revelação (de Cristo), é preciso que ocorra um salto da verdade histórica para a verdade eterna. Para *Climacus*, a influência de Lessing não advém apenas do interesse comum pela distinção entre formas de verdade, mas ocorre porque o dramaturgo alemão se expressa no escrito anteriormente referido valendo-se de argumentos gregos, mais especificamente retirados de Aristóteles²⁰¹. Lessing, contudo, é um autor que apresenta a questão, mas permanece do lado do racionalismo iluminista, afirmando que “esse é o repugnante grande fosso contra o qual não posso, por mais que queira, saltar” (LESSING, 1990, p. 483). Mais precisamente, o dramaturgo não avança no sentido de preparar o

²⁰⁰ Para mais detalhes sobre o texto de Lessing, cf. PAULA, Marcio Gimenes de. **Subjetividade e Objetividade em Kierkegaard**. Aracaju: Annablume, 2009.

²⁰¹ Em meio ao texto Lessing escreve: “Mas saltar dessa verdade histórica para uma classe de verdades totalmente distintas e exigir de mim que forme, segundo aquela, todos os meus conceitos metafísicos e morais; exigir de mim que eu modifique todas as minhas ideias fundamentais sobre a essência da divindade segundo aquela, porque não posso opor nenhum testemunho crível diante da ressurreição de Cristo; se isso não é uma μεταβασις εις αλλο γενοσ (mudança de um a outro gênero), não sei o que entenderá Aristóteles por isso” (LESSING, 2005, p. 83).

salto como uma categoria dialética, mas apenas indica-o como uma possibilidade de desviar-se de um saber pesadamente histórico, de modo que “*Climacus* aponta que Lessing nunca teve de arrastar o princípio da mediação consigo” (HANNAY, 2003, p. 52). É evidente, portanto, que a recepção da categoria feita por *Climacus* não é isenta de interesses e, mais, que o próprio Kierkegaard já havia pontuado que “Lessing usa a palavra *salto* [*Sprung*]; se é uma expressão ou um pensamento é uma questão indiferente – eu a entendo como um pensamento”²⁰² [V B 1:3], ou seja, Kierkegaard deliberadamente entende-a como uma categoria²⁰³.

É desde esta compreensão que o trabalho realizado em *Migalhas Filosóficas* parte. E, pela via irônica, *Climacus* afirma que a pretensão de *Migalhas Filosóficas* é oferecer um caminho alternativo ao socrático quando, em verdade, está oferecendo um caminho alternativo à filosofia especulativa moderna. Não por outra razão a categoria do *salto* é introduzida justamente no terceiro capítulo, quando *Climacus* desenvolve seu argumento sobre o paradoxo absoluto e afasta toda forma de racionalidade objetiva do âmbito existencial. Para *Climacus*, se deve ser produzida a *realização* de uma possibilidade, esta não pode ficar atrelada a uma mediação, mas deve ocorrer de maneira que permita que o novo *venha a ser*, ou seja, que o indivíduo obtenha uma *realidade-realizada*. Isso só pode ser feito através de um *salto*. É importante frisar, no entanto, que *Climacus* apresenta a categoria do salto após ter introduzido não apenas o paradoxo absoluto, mas também a relação de

²⁰² É evidente que o filósofo dinamarquês entende por um “pensamento” algo que depois será abordado como uma categoria, de maneira que quando Hannay afirma que “exatamente qual distinção Kierkegaard tinha em mente [entre pensamento e expressão] não está clara, especialmente porque *Climacus* depois nos dirá que salto não é um pensamento, mas uma decisão” (HANNAY, 2003, p. 52), ele deixa escapar o fato de que ao dizer “pensamento” ao tomar nota nos *Diários*, Kierkegaard ainda estava iniciando a abordagem categorial depois desenvolvida.

²⁰³ A apropriação kierkegaardiana das formulações feitas por Lessing não estão presas a letra do dramaturgo. Mesmo na suposta proximidade existente entre Lessing e Kierkegaard em decorrência do interesse sobre a filosofia aristotélica, é possível notar o distanciamento, como demonstra Westphal: “Lessing had argued that while the evidence for a historical claim might be greater or less, the transition from a historical claim (more or less strongly supported) to a metaphysical claim was not quantitative but qualitative, a μεταβασις εις αλλο γενοσ, a move to a thoroughly different sort of things. He was referring to a point in Aristotelian logic according to which one cannot, for example, prove a geometrical theorem from arithmetical premises. It was in this context that Lessing spoke of “the ugly, broad ditch which I cannot get across, however often and however earnestly I have tried to make the leap”. With this in mind Kierkegaard defines the leap as that “whereby I burst the whole progression of reason and define a qualitative newness... a newness αλλο γενοσ” (WESTPHAL, 1996, p. 70).

alteridade com o *totalmente desconhecido*. O salto, assim, parece ser uma categoria anti-sistemática, anti-objetiva e anti-imanente, de maneira que se torna existencial, subjetiva e transcendente. Contudo, ainda que ao longo de todo *Migalhas* o salto esteja presente, ora em associação com o paradoxo absoluto, ora como ressonância da estrutura da dialética kierkegaardiana, este não é esmiuçado, sendo que este trabalho é realizado, por sua vez, no *Post-scriptum*.

Climacus, ao abordar a terceira tese sobre o que Lessing teria lhe ensinado, utiliza a mesma passagem de Aristóteles utilizada pelo dramaturgo alemão em seu ensaio *Sobre a demonstração do espírito e da força* - μεταβασις εις αλλο γενοσ -, entretanto, *Climacus* insere o mote da felicidade eterna em meio a problemática da mudança de um gênero para o outro. Isto significa dizer que, para *Climacus*, o salto é realizado quando em direção à singularização e, por decorrência, tendo como interesse a felicidade eterna. Toda a “interpretação” de *Climacus*, realizada com um suposto intuito de delimitar o uso do termo “salto” por parte de Lessing já está desviada desde o início [KW XII, p. 98-99], de modo que, desde o início, *Climacus* quer alcançar o ponto em que afirma que “o salto é a categoria da decisão” [KW XII, p. 99]. Retirando as consequências por ele desejadas, *Climacus* segue a indicação que havia dado Kierkegaard em seus *Diários*, ou seja, não se importando em considerar se Lessing se valia da palavra *salto* como uma expressão ou como uma categoria, o filósofo dinamarquês quis entendê-la como uma categoria. E, partindo dessa pressuposição, pode acoplar a eterna felicidade e a decisão muito facilmente ao *salto* enquanto categoria por força da estrutura dialética esboçada por Kierkegaard. Em verdade, o pensador de Copenhague evidencia seu estrito interesse nos desdobramentos dialéticos da categoria do *salto* quando pondera que, embora se queira atribuir a Jacobi algum mérito sobre o desenvolvimento dessa categoria, isso careceria de embasamento, já que faltaria a Jacobi a precisão e a perspicácia dialética²⁰⁴. Para *Climacus*, o inventor do *salto mortale*, ainda que tenha delineado um traçado subjetivo em

²⁰⁴ De maneira alguma *Climacus* furta-se de indicar a razão de sua preferência e gratidão pela forma com que Lessing utiliza a palavra *salto* em detrimento de Jacobi: “Aqui devo fazer uma pausa. Devo ver, afinal, que Jacobi é o originador do salto. No entanto, é preciso notar, primeiramente, que Jacobi não é realmente claro sobre que lugar o salto realmente pertence. Se é algo, seu *salto mortale* é apenas um ato de subjetivação em comparação com a objetividade de Spinoza; não é uma transição do eterno ao histórico.” [KW XII, p. 100].

oposição a tendência de objetivação, não consegue perceber que “o salto é um ato de isolamento, uma vez que é deixado ao indivíduo singular decidir se ele irá, por virtude do absurdo aceitar” aquilo que o entendimento é incapaz de fazê-lo [KW XII, p. 100]. A relutância de *Climacus* para com Jacobi é dada pela mesma razão que o aproxima de Lessing; o posicionamento perante o ato de decisão que é reservado ao Indivíduo que visa singularizar-se. Jacobi quer levar seu leitor para um salto conjunto, quando Lessing compreende que essa é uma tarefa não apenas subjetiva, mas própria da interioridade e da singularidade de cada Indivíduo existente²⁰⁵.

Em termos dialéticos, a categoria que *Climacus* atribui a Lessing e que, em verdade, é parte do dramaturgo alemão e parte do pseudônimo dinamarquês, permite pensar em uma dialética que não se dê por transições imanentes e, mais, uma dialética que permita vislumbrar o aparecimento do novo – ainda que este novo diga respeito a um novo gênero, ou seja, a um novo modo existencial. Qualitativamente diferente, como se verá adiante, o Indivíduo não pode aumentar qualquer quantidade a ponto de gerar uma transição – como se dá na natureza –, pois a mudança pressupõe, inclusive, uma anulação momentânea, uma nadificação que permite o saltar. O salto é a categoria da decisão e a decisão é, por sua vez, o que impulsiona o salto. O *pathos* mobilizador aqui é fator imprescindível para a compreensão. Contudo, uma vez que a intenção é avançar em termos dialéticos, compreendendo como é possível não só o movimento, mas sobretudo a mudança que vai de um modo de existência a outro, e que, portanto, permite o desenvolvimento da tensão que compõe o *Selv* e, de igual maneira, o *Enkelt*, é preciso analisar o salto como a categoria da decisão e, por sua vez, perceber a decisão nos termos de uma teleologia existencial, ou seja, da eterna felicidade. Caso esse venha a ser o prisma pela qual se pauta o entendimento, é absolutamente compreensível o uso que *Johannes de Silentio* faz, em *Temor e Tremor*, de uma sentença atribuída a Jacob Böhme, em que se afirma que o um Indivíduo

²⁰⁵ A gratidão de *Climacus* por Lessing deve ser respeitada e não tomada apenas como um valor irônico. Em uma breve análise é possível considerar que o pseudônimo assume uma posição muito próxima aquela do dramaturgo alemão; ambos abrem o caminho, mas dizem-se incapazes de trilhá-lo. As “últimas palavras” de Lessing em seu referido ensaio são emblemáticas: “*Auch dazu gehört schon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinen schweren Kopfe nicht mehr zumuthen darf*” [Isto também leva a um salto, o qual não devo mais esperar de minhas velhas pernas e de minha cabeça pesada].

almeja “*ein seliger Sprung in die Ewigkeit*” [um bem-aventurado salto na eternidade] [KW VI, p. 42].

A sentença citada por *Johannes de Silentio* leva a categoria do salto novamente para o cerne de seu aparecimento, ou seja, como basear uma felicidade eterna em um saber histórico ou, mais precisamente, como permitir uma mudança atemporal – mudança no modo de existencial – sendo que essa se dá no tempo. Basta notar que o salto realizado na eternidade não exclui a temporalidade, mas pressupõe, antes, a existência dessa temporalidade. O Indivíduo, como foi pontuado anteriormente, não passa de um não-ser a um ser desde um movimento *ex nihilo*. Há algo dado, uma *realidade-dada* que, dentre suas peculiaridades, é também uma realidade dada em um tempo, em uma época. O Indivíduo salta, mas desde sua própria condição; singulariza-se, mas perante sua própria condição; realiza-se, mas em tensão com sua própria realidade. Desde a primeira aparição da categoria do salto em *Migalhas Filosóficas*, esta é associada com uma manifestação temporal. *Climacus* afirma que o salto ocorre em um “momento” e, “por menor que seja este momento, mesmo que reduzido ao ‘agora mesmo’, este ‘agora mesmo’ deve ser levado em conta” [KW VII, p. 43]. Este “agora mesmo” não diz respeito apenas ao movimento plástico de um salto, diz respeito à mudança verdadeira que ocorre de um modo existencial para outro. É certo que, uma vez que a dialética kierkegaardiana quer suspender a transição imanente e, conjuntamente, não quer aplicar uma mediação, recai sobre ela a dificuldade de explicar em que momento se dá essa mudança, uma vez que o homem é *dado em uma realidade temporal*. A tese antropológica do filósofo dinamarquês é parte da solução, mas não o é como um todo. O homem é síntese de temporalidade e eternidade significa dizer, neste ponto, que o homem é *dado temporalmente*, mas pode *realizar-se eternamente*, ou, mais precisamente, realizar-se *para e em vista de* uma eternidade. Em suma, essa eternidade nada mais é do que a teleologia da felicidade eterna. Na prática, essa eternidade adentra na perspectiva existencial como aquilo que deve ser considerado no *momento* da decisão e, uma vez que esse momento pode contemplar uma felicidade eterna, ele pode ser igualmente eterno. Para um momento eterno que, no entanto, se

dá na temporalidade, Kierkegaard emprega a categoria do *instante* [øjeblik]²⁰⁶, palavra que significa literalmente *um piscar de olhos*. Como na categoria do salto, o instante é também uma imagem concreta; e o pensador existencial sabe o quão concreta devem ser essas imagens que buscam elucidar a sobrevivência da eternidade no tempo. Em termos dialéticos, é preciso demonstrar como o eterno pode devir no tempo. Já apontado anteriormente, a fórmula está dada na constituição paradoxal do Indivíduo, ele mesmo uma síntese de temporalidade e eternidade.

Enquanto *realidade-dada*, o Indivíduo é temporalidade, enquanto possibilidade, o Indivíduo é eternidade e, desde o ponto de vista de sua necessidade, sua existência é a tensão para com sua possibilidade, ou seja, de desvelar sua eternidade em meio a sua singularização. A eternidade, pela via da felicidade eterna, não pode ser evidenciada desde si mesma, mas deve ser *realizada* pelo Indivíduo em meio a sua concreção temporal e em meio a sua tensão existencial. É com base nessa perspectiva que *Climacus* que:

Se, porém, as coisas devem ser colocadas de outra maneira, o instante no tempo precisa ter uma significação decisiva, de modo que eu não possa esquecê-lo em nenhum instante, nem no tempo nem na eternidade, porque o eterno, que antes não existia, torna-se existente [blev til] neste instante. [KW VII, p. 13]

A decisão força a aparição da eternidade na temporalidade, uma vez que o Indivíduo que decide por si mesmo decide por sua felicidade eterna e, portanto, traz para dentro do tempo o instante em que vislumbra essa eternidade. Kierkegaard, no entanto, não vê isso como uma ruptura abrupta que ocorre por via de um desfazimento do tempo, é antes uma espécie de *diferenciação* que se dá dentro do próprio tempo pela inserção de um elemento de atemporalidade tal qual a eternidade. Para o pensador dinamarquês, “o eterno não deve ser entendido meramente como um denominador de *transitus* [transição], mas também como um contínuo estado de realização” [II A 570]. Manter-se em contínuo estado de realização, por sua vez, não é suspender a

²⁰⁶ A opção por *instante* parece ser mais próxima a imagem presente no original dinamarquês. A tradução inglesa de Howard e Edna Hong opta, no entanto, por *moment*, o que, parece, diz respeito a uma intenção puramente temporal e não vislumbra a atemporalidade própria do sentido kierkegaardiano. Para maiores considerações sobre essa categoria cf. KANGAS, David J. *Kierkegaard's Instant: On Beginnings*. Bloomington & Indiana: Indiana University Press, 2007.

temporalidade em uma elevação à eternidade, mas é aprofundar-se no próprio instante, a ponto de não mais temer a temporalidade, mas confrontá-la continuamente com a eternidade²⁰⁷. Esse confronto, por sua vez, é também um confronto de contínua diferenciação.

Diferença [*Forskel – Forskellighed*] é expressa aqui como uma categoria lógico-ontológica, no sentido de que é algo que o Indivíduo realiza em sua existência, e portanto na manifestação de seu Ser, mas é também parte da dialética kierkegaardiana em sua estrutura naquilo que pode ser considerado como o “âmbito lógico” de seu pensamento. Quando Kierkegaard pensa em termos de diferenciação, está pensando necessariamente na problemática da diferença qualitativa e da diferença quantitativa. Inicialmente, a diferenciação qualitativa é apresentada como uma oposição à diferenciação quantitativa, ou seja, faz-se uma distinção entre uma categoria que pode ser diferenciada por uma característica numérica e outra que pode ser diferenciada por uma característica atributiva. A filosofia moderna seria responsável por um pensamento imanente que se vale de uma diferenciação quantitativa, enquanto a pretensão kierkegaardiana seria de fornecer um pensamento transcendente que se vale de uma diferenciação qualitativa. Feita essa crítica à modernidade, no entanto, a categoria da diferenciação passa a ter aplicações internas na filosofia de Kierkegaard.

Primeiramente, a diferenciação qualitativa – a única assumida pelo filósofo como uma verdadeira diferenciação – se dá entre o homem e o *absolutamente outro*. Essa relação com o *outro* é sempre dada como alteridade em razão de uma diferença qualitativa. Conforme o filósofo anota, “duas qualidades heterogêneas nunca podem tornar-se homogêneas através de um contínuo relacionar-se uma com a outra; pelo contrário, a diferença, a qualitativa diferença, a heterogeneidade torna-se mais óbvia” [X.3 A 186]. Essa diferença qualitativa é o que permite a transcendência e, por suposto, todo o movimento de singularização, uma vez que o Indivíduo lança-se para um *outro* que é, e permanecerá sendo sempre um *outro*. Por não haver uma “adaptação”

²⁰⁷ Em uma entrada de seus *Diários* Kierkegaard é enfático: “Muitas pessoas têm medo da eternidade – se pudéssemos apenas suportar o tempo – certamente poderíamos estar prontos para a eternidade” [III A 124].

ou uma “conformação” da alteridade dentro de um Sistema, Kierkegaard pode afirmar existir esta forma de diferenciação.

Em um segundo momento, a diferenciação pode ser percebida como internamente à existência humana, mas ainda em um âmbito superficial, como quando Kierkegaard afirma que “há uma completa e qualitativa diferença entre ser homem-espírito e meramente homem-animal” [XI.1 A 225]. Aqui a tensão da existência já está presente, mas ainda em um nível muito raso. Quando encontra a dialética e a singularização do Indivíduo a diferença parece ter maior profundidade. O Indivíduo, em sua relação dialética com o *totalmente desconhecido*, põe o entendimento em derrocada. Por decorrência da relação de alteridade o Indivíduo percebe que ele não é razão suficiente para si mesmo e precisa de um *outro* para realizar sua concreção. Essa relação de alteridade, como foi apontado, é uma questão de diferença qualitativa. Contudo, ao buscar a concreção pela decisão, o Indivíduo já não mais realiza uma relação de alteridade para com um *totalmente outro*, mas para consigo – para sua própria mudança do não-ser ao ser – e, enquanto o faz, diferencia-se de si mesmo. O entendimento, é certo, perde-se nessas passagens, pois, “aderindo ao entendimento, a diferença confundiu-o tanto que ele não conhece a si mesmo e sistematicamente confunde a si mesmo com a diferença” [KW VII, p. 45]. A diferença qualitativa que o Indivíduo faz de si mesmo evidencia o *Selv*, mas o evidencia em meio ao paradoxo absoluto. Concretamente, no momento da decisão o Indivíduo salta e em um instante diferencia-se de si mesmo, para então encontrar-se novamente em si, mas já outro. A dialética kierkegaardiana entraria em um colapso derradeiro caso não houvesse uma categoria tão inovadora e pujante quanto a categoria da *repetição* [*Gjentagelse*].

Apresentar a abertura da possibilidade do novo para a existência humana é um dos traços mobilizadores do pensamento kierkegaardiano. A categoria da existência, dentro dessa intenção, é sem dúvida um dos mais importantes instrumentos de sua dialética. Para Kierkegaard, “se não há nada de novo sob o sol, nem há uma direta e uniforme repetição – há continuamente novas modificações” [VIII.2 B 13], o que significa dizer que o filósofo existencial busca não uma repetição dada pela continuidade, mas uma que se manifeste dentro da diferença qualitativa produzida por um salto. Desde as primeiras considerações, a categoria da repetição é oposta à mediação, pois a repetição

manifesta-se como um resultado do salto, enquanto a mediação “descreve meramente os pontos nodais da oscilação no progresso da imanência” [IV B 118:1]. Tamanha é a importância desta categoria no pensamento kierkegaardiano que *Constantin Constantius*, em seu escrito *Repetição*, anuncia uma espécie de profecia que, em verdade, alcançará parte de sua previsão na filosofia do século XX, afirmando que “repetição é a nova categoria que será descoberta”²⁰⁸ [KW VI, p. 148]. Para o pseudônimo, isso se dá como uma espécie de interesse despertado pela filosofia moderna no sentido inverso, ou seja, um incitar filosófico para com aquilo que a filosofia moderna não consegue fornecer²⁰⁹:

Se se conhece algo de filosofia moderna, e não é inteiramente ignorante sobre a filosofia grega, rapidamente se verá que esta categoria explica a relação entre os eleatas e Heráclito, e que repetição é o que foi erroneamente chamado mediação. É incrível quanta agitação tem sido feita na filosofia hegelina sobre a mediação e quando tolice recebeu honra e glória sob esta rubrica. Deve-se buscar pensar através da mediação e então dar um pouco de crédito aos gregos. A explicação grega sobre a teoria do Ser e do nada, a explicação do “instante”, do “não-ser”, etc., triunfa sobre Hegel. “Mediação” é uma palavra estrangeira; “repetição” é uma boa palavra dinamarquesa, e eu congratulo a língua dinamarquesa em termos filosóficos. Não há explicação em nossa época sobre como a mediação se realiza, se isso resulta do movimento de dois fatores e

²⁰⁸ Ao levantar a voz para dizer as categorias de *diferença* e de *repetição* atualmente, é inevitável que se considere a contribuição de Gilles Deleuze. Em seu escrito *Diferença e Repetição*, o filósofo francês realiza um trabalho de análise sobre essa categoria que, como Kierkegaard havia anunciado, e como Deleuze o entende, é própria de uma filosofia realizada após a modernidade. Conforme Deleuze: “Há uma força comum a *Kierkegaard* e a *Nietzsche*. Seria preciso aí incluir Péguy para se formar o tríptico do pastor, do anticristo e do católico. Cada um dos três, a sua maneira, faz da repetição não só uma potência própria da linguagem e do pensamento, um *pathos* e uma patologia superior, mas também a categoria fundamental da Filosofia do futuro”. O filósofo francês, contudo, parece conceder mais a Nietzsche do que a Kierkegaard qualquer sentido positivo sobre a categoria da repetição e da diferença, mantendo Kierkegaard na inscrição previamente dada da figura do *pastor*: “Fazer da própria repetição algo novo; ligá-la a uma prova, a uma seleção, a uma prova seletiva; colocá-la como objeto supremo da vontade e da liberdade. Kierkegaard esclarece: não tirar da repetição algo novo, não lhe extrair algo novo, pois só a contemplação, o espírito que contempla de fora, ‘extrai’. Trata-se, ao contrário, de agir, de fazer da repetição como tal uma novidade, isto é, uma liberdade e uma tarefa da liberdade” (DELEUZE, 2006, p. 25). É certo o que afirma Deleuze quanto a liberdade, mas parece relutar e conceder a Kierkegaard a manifestação de um novo por via de sua categoria da *repetição*, talvez porque temesse que se aflorasse em demasia a pré-concepção de *pastor* que o próprio pensador francês havia lhe atribuído.

²⁰⁹ É importante pontuar, no entanto, que *Constantin Constantius*, um pseudônimo carregadamente irônico, apresenta as estruturas da repetição, mas não parece acreditar nesta categoria. Kierkegaard escreve que “um de meus pseudônimos escreveu um pequeno livro chamado *Repetição* em que ele nega que há repetição” [XI.3 A 122]. Essa negação por parte de *Constantius* serve bem aos propósitos da comunicação indireta, ou seja, apresenta uma novidade travestida por um invólucro irônico.

em que sentido ela já está contida neles, ou se é algo novo que é adicionado e, se assim o é, como se dá. [KW VI, p. 148]

Nitidamente, a categoria da repetição é importante dialeticamente para Kierkegaard. Em uma constante referencia aos gregos, o pensador dinamarquês quer encontrar todos os pontos em que o *novo*, ou seja, um modo de existência puramente subjetivo se dê para cada Indivíduo Singular. Este *novo* não ocorre pela via de uma manifestação imanente, mas por uma relação transcendente e, assim sendo, como ocorre com o instante e com o salto, há de haver um movimento de diferenciação. Contudo, a transcendência kierkegaardiana se dá pela relação de alteridade que o Indivíduo estabelece com o *totalmente outro*, mas este Indivíduo não é sai de si em direção ao *totalmente outro* – pois isso seria uma recaída mística –, nem tampouco o Indivíduo é tomado pelo *totalmente outro*. A transcendência é na *relação*, como a síntese é uma relação que relaciona si mesma consigo própria. Dialeticamente, a *realidade* é o terreno pelo qual se realiza o salto e, igualmente, é o terreno em que o salto termina. Todo o movimento é feito *na* e *para* a realidade. A interpretação que *Constantin Constantius* faz da filosofia grega é pautada por esse aspecto:

A visão grega do conceito de κίνησις corresponde à categoria moderna de “transição” e deve receber a devida atenção. A dialética da repetição é fácil, pois isso que é repetido já foi – caso contrário não poderia ser repetido –, mas propriamente porque foi, faz da repetição algo novo. Quando os gregos dizem que todo conhecimento é reminiscência, dizem que toda a existência que é, foi; quando se diz que a vida é repetição, diz-se: a realidade, que foi, agora devém em existência. Se não se tem a categoria da reminiscência ou da repetição, tudo se dissolve em um barulho vazio e sem sentido. Reminiscência é a visão de vida gentílica [*ethniske*], repetição a moderna; repetição é o *interesse* da metafísica, e também o interesse pelo qual a metafísica chega ao pesar [da existência]; repetição é a palavra de ordem [*Lösnet*] de toda visão ética. [KW VI, p. 149]

Por “visão moderna”, Kierkegaard quer dizer a forma dialética apresentada por ele, ou seja, uma dialética em que o movimento inicia-se com um salto e termina com uma repetição que é diferenciação, sendo que tudo se dá no instante; e eis a singularização do Indivíduo. Ser novamente um outro é mais uma expressão do paradoxo absoluto que permeia a existência. Em termos de realidade, possibilidade e necessidade, a repetição é o fechamento

que não cessa de ser abertura. Como o autor pseudonímico anota em seus *Diários*, “a primeira expressão da relação entre imediatidade e mediatidade é a repetição”, ou seja, quando a existência é evidenciada em sua tensão ontológica, de interioridade e exterioridade, de temporalidade e eternidade, de realidade e possibilidade. É certo que, “na imediatidade não há repetição; pode-se pensar que [a repetição] depende da dissimilaridade das coisas; de nenhuma maneira, se tudo no mundo fosse absolutamente idêntico, ainda assim não haveria repetição” [IV B 10:8]. Isso porque a repetição não se dá na exterioridade e na objetividade e, portanto, em uma lógica pautada por esses fatores. Apenas “quando a possibilidade da repetição é posta, então a questão de sua realidade emerge: é realmente uma repetição” [IV B 10:9]. A pretensão kierkegaardiana de desenvolver as estruturas da singularização do Indivíduo exige que a realidade subjetiva seja posta como a tensão entre realidade e possibilidade. O Indivíduo, pela decisão, faz de si mesmo uma possibilidade perante a *realidade-dada* e, realizada a decisão, realiza o *Selv* em uma *realidade-realizada*, de modo que se faz como um *Enkelt*. Note-se que, em toda esse movimento, a possibilidade vem e vai como uma feixe de luz e a necessidade corre ao lado, demarcando o trajeto, mas, o próprio trajeto é dado na realidade, esta que a todo o tempo esteve presente. Que a existência de um Indivíduo concreto seja dada em um tempo e em um espaço determinado é contingente, mas não é aprisionante. Singularizar-se não parece ser um aprofundar-se em uma interioridade que tende ao solipsismo²¹⁰. É, antes, um embrenhar-se na *realidade-dada* e, portanto, em seu próprio tempo e espaço. É, como anunciado desde o início, um *fazer-se contemporâneo*, seja por ser *contemporâneo de si mesmo*, pelo aspecto subjetivo da decisão e da autoconsciência de si, seja por ser *contemporâneo de seu tempo*, pelo aspecto de uma participação ativa na *realidade-dada* como forma de posicionar-se perante esta para então verdadeiramente *realizá-la*. A dialética kierkegaardiana não parece furtar-se das ambiguidades e dos paradoxos existenciais; é propriamente desenvolvida em meio a essas ambiguidades. A tensão da

²¹⁰ Se a dialética kierkegaardiana é apresentada da maneira que foi até este ponto, nada mais radicalmente oposto ao pensamento do filósofo dinamarquês do que o *solipsismo*. Do latim, *solu* [só], *ipse* [mesmo/próprio], no sentido de “só o próprio” ou, ainda, “só o mesmo”. Não o mesmo, mas um outro de si mesmo. Talvez a confusão advenha de uma confusão gerada na filosofia moderna em que se consideram termos como “subjetividade” ou “interioridade” como sinônimos de solipsismo.

existência, no entanto, só é dada nas estruturas do *pathos* e da dialética porque o Indivíduo pode querer ser si mesmo, pode querer precipitar-se para seu próprio *Seiv* e, então, singularizar-se e, em meio a essa precipitação, esbarra no problema da liberdade, esbarra constantemente em si mesmo como algo *dado* e como algo a ser *realizado*. O Indivíduo se entristece, se angustia e se desespera porque sabe que querer ser si mesmo é um ato autêntico e, nesse sentido, deve ser livre. Entristece-se, angustia-se e desespera-se, porque é alheio ao estatuto dessa liberdade.

5. O ESTATUDO DA LIBERDADE

Quaisquer considerações sobre o pensamento existencial de Kierkegaard envolvem ao menos dois ou três elementos que são recorrentes não apenas nas obras do autor, mas são pontos de constante referência para a filosofia posterior. Malantschuk, por exemplo, interpreta que, “para Kierkegaard, a existência é sempre composta de três elementos: isto é, o sujeito, a liberdade e o ético” (MALANTSCHUK, 2003, p. 7). O arranjo estabelecido entre esses três elementos ocorre no sentido de que “em sua liberdade o sujeito precisa continuamente fazer escolhas éticas” (MALANTSCHUK, 2003, p. 14). Para Vergote, por sua vez, o pensamento kierkegaardiano tem como expressão o trabalho sobre o Indivíduo, a liberdade e o paradigma cristão (VERGOTE, 1982, T. I, p. 27). Maria José Binetti afirma que “a filosofia do existencialista dinamarquês poderia ser definida como uma metafísica da liberdade, em parte herdada do idealismo alemão e em parte renovada pela afirmação do singular existente como sujeito absoluto do devir espiritual” (BINETTI, 2006, p. 7). É notório que os elementos diferenciam-se conforme as variadas interpretações, mas alguns padrões são mantidos.

Qualquer análise da obra kierkegaardiana necessariamente considera um sujeito ou um Indivíduo, necessariamente perpassa questões pertinentes à metafísica ou à filosofia transcendental e, não menos importante, necessariamente passa pela ideia de liberdade. A maneira que o filósofo dinamarquês aborda o termo *liberdade* [*Frihed*], entretanto, não é suficientemente clara. Não se pode dizer que a liberdade é um fenômeno, ainda que se manifeste ou, mais precisamente, que se evidencie em um brilho único; no sentido da palavra alemã *Erscheinung*, ou seja, uma ocorrência, uma manifestação. De igual maneira, não se pode dizer que a liberdade é um conceito, ainda que esta se apresente para o entendimento como um objeto possível, mas, ainda assim, nunca conceituável. É tudo para o Indivíduo, mas este a percebe de soslaio, pressente-a como um *doppelgänger*. Pode surgir como uma ideia, mas é concretamente real, de modo que se faz sentir pelo *pathos*. Esta nuance da liberdade não é ignorada por Kierkegaard; a bem da verdade, o filósofo dinamarquês, tão apegado aos limites abissais oferecidos pelo paradoxo, apaixona-se pela liberdade como um apego entusiasmado, de

modo que a liberdade é não só pedra-de-toque de seu pensamento, mas é também uma das maiores dificuldades na obra do autor pseudonímico que se esforçou tanto para dizer sem dizê-lo.

Kierkegaard reconhece a dificuldade intrínseca à tentativa de análise da liberdade. Em uma entrada de seus *Diários* faz contar a ponderação que “na liberdade posso emergir apenas a partir daquilo em que entrei em liberdade” [IV B 13:21]. A aparente circularidade é a manifestação de um paradoxo próprio da existência humana, paradoxo esse que, como foi apontado anteriormente, é parte estruturante do pensamento dialético kirkegaardiano. Não é nenhuma surpresa, portanto, encontrar uma entrada dos *Diários* em que o filósofo situa a liberdade no epicentro do pensamento dialético:

A vida começa a ser difícil quando a tarefa da vida em si mesma se torna dialética: isto é, quando a dialética precedente deve constituir a tarefa. Este é o caso sempre que a liberdade entra na discussão. O homem é mentalmente desequilibrado; o poder humano e a liberdade da vontade pode realmente trabalhar contra isto – aqui o problema é: ele deve perseguir a si mesmo, por assim dizer, e talvez enlouquecer por sua capacidade de superar-se, ou ele deve humilhar-se diante disso? E, ainda assim, não é essa humilhação uma fraqueza? Vergonha daqueles que choramingam quando a tarefa em si não é dialética. [IV B 149].

Desde essa perspectiva, é possível compreender que, para Kierkegaard, a liberdade não só é parte do pensamento dialético, como é um elemento central de sua estrutura. Por que, no entanto, em toda análise estrutural do pensamento dialético kirkegaardiano – bem como do *pathos* – a liberdade não se evidenciou em toda sua plenitude? Por que esta esteve presente justamente por aquilo que a caracteriza, ou seja, um *leitmotiv* que não cessa de esconder-se, uma pequena ilusão que não nos permite deixar de vê-la. Como no *Monólogo de Segismundo*²¹¹, essa é uma ilusão enclausurante e que, paradoxalmente, a clausura é a própria liberdade, tal qual o próprio filósofo dinamarquês assevera: algo que, para que se possa emergir dela, é preciso através dela ter entrado. Precisamente esta é a razão pela qual, para se abordar a questão do estatuto da liberdade, é preciso ter esquadrinhado a

²¹¹ O gênio de Calderón de la Barca convida à reflexão: “Yo sueño que estoy aqui/ destas prisiones cargado,/ e soñé que en otro estado/ más lisonjero me vi./ ¿Qué es la vida? Un frenesí./ ¿Qué es la vida? Una ilusión,/ una sombra, una ficción,/ y el mayor bien es pequeño:/ que toda la vida es sueño,/ y los sueños, sueños son.”

passagem do Indivíduo ao *Enkelt* e o fenômeno da existência tal como Kierkegaard o entende; para que o estatuto da liberdade possa emergir a partir daquilo pelo qual se adentrou. É necessário, nesse sentido, fazer uma breve abordagem sobre as compreensões que se fazia acerca da liberdade na filosofia com a qual o filósofo de Copenhague teve contato na formulação de seu pensamento antes de avançar para o estatuto da liberdade na filosofia de Sören Kierkegaard.

5.1 BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A LIBERDADE NO PENSAMENTO PRÉ-KIERKEGAARDIANO

É certo que a liberdade é uma questão viva dentro da tradição filosófica, sobretudo na filosofia moderna, em que certo antropocentrismo lega ao homem a responsabilidade por sua própria subjetividade/objetividade. Não apenas em termos metafísicos, mas também em termos políticos e morais, a liberdade é do interesse de muitos pensadores, dentre eles Kant, Hegel e Schelling, que exerceram influência – de maneira direta ou indireta, positiva ou negativa – sobre a noção de liberdade que Kierkegaard emprega em seu pensamento. Contudo, antes de avançar para o pensamento filosófico, é preciso observar que a liberdade é, de igual maneira, uma questão cristã por excelência, uma vez que, para o cristianismo compreendido de maneira geral, a salvação não sobrevém apenas como uma flecha do destino, mas é antes um reconhecimento e uma conversão daquilo que o cristianismo considera a verdade e, portanto, a liberdade é de suma importância para essa manifestação espiritual e cultural. No que diz respeito à Kierkegaard, a tendência cristã que exerceu influência marcante sobre a vida do filósofo dinamarquês é sem dúvida o luteranismo. Sendo considerada a religião oficial da Dinamarca no tempo de vida do pensador existencial, ainda que idiossincrático em suas próprias questões culturais e temporais, o luteranismo dinamarquês, de uma forma ou de outra, seguia os preceitos da reforma protestante perpetrada por Martinho Lutero: *Sola scriptura*, *Sola fide*, *Sola gratia*, *Solus Christus*, *Soli Deo gloria*. Dessa maneira, não apenas os princípios da reforma protestante alcançavam a vida dos moradores da Dinamarca, mas toda a cultura luterana era constantemente reforçada por

esses homens e mulheres, principalmente se considerada a cidade de Copenhague, onde ficava o centro da organização religiosa. Ainda maior era a influência para um estudante de teologia, pois este tinha, por certo, contato mais próximo com os textos de Martinho Lutero e com as concepções que o monge agustiniano formulou ao longo de sua reforma religiosa. Sobre a ideia luterana de liberdade, por exemplo, é facilmente rastreável o marco dessa influência, ou seja, o texto de Lutero denominado *Von der Freiheit eines Christenmenschen* [*Sobre a liberdade de um cristão*]. Em franco confronto com os entendimentos da Igreja Católica Romana, e aplicando seus próprios princípios reformadores, Martinho Lutero formula uma ideia de liberdade cristã em que o homem é livre por um viés, mas “enclausurado” por outro. No entendimento de Albrecht Beutel:

Lutero retratou os cristãos como livres em sua relação com Deus, em sua relação com o mundo, no entanto, como obrigados ao serviço e compaixão para com seus vizinhos: fé libertaria os homens da compulsão por autojustificação e, portanto, os tornaria livres para servir aos vizinhos. (BEUTEL, 2003, p. 11)

O que permite a Lutero versar sobre uma liberdade ambígua, ou seja, uma liberdade que é uma para com Deus, e outra para com os homens, e ainda assim não soa como contraditória, é justamente o recurso da fé. É importante, neste ponto, reter justamente essa ambiguidade, pois ela não chega a ser necessariamente um paradoxo, mas é o esboço do paradoxo que depois alcançará Kierkegaard, ou seja, que a liberdade manifesta-se uma para com o transcendente e outra para com o concreto ou, mais precisamente, a liberdade é uma quando na subjetividade/interioridade, e é outra quando na subjetividade/exterioridade, ainda que venha a ser a mesma. Kierkegaard é fortemente influenciado pelo pensamento de Lutero, contudo, essa influência não é uma aceitação plena e ausente de ressalvas²¹². Lutero é um monge agostiniano do século XVI, desconhece a noção de dialética que o pensador dinamarquês se valerá para desenvolver seu pensamento. A fé, enquanto categoria teológica, é um apaziguador muito eficaz para toda a questão da

²¹² Mesmo Lutero não está isento da ironia kierkegaardiana: “Lutero declara que todo sofrimento e provação espiritual [*Anfaegtelse*], todos os problemas e perseguições e tudo o mais advêm do diabo; se não houvesse diabo, ser um cristão seria mamão com açúcar.” [XI.2 A 130]

liberdade humana, conforme o entendimento de Lutero. Para o filósofo de Copenhague, mesmo a fé é uma categoria paradoxal, de modo que a liberdade não seria “solucionada” por um elemento que visa anular todas as contradições da existência, que visa servir como um acalanto. Kierkegaard é influenciado pela “liberdade ambígua” de Lutero, mas parece ter ido além²¹³.

A problemática não se restringe à cristandade, sendo, em verdade, uma questão recorrente em meio ao pensamento moderno. No que diz respeito à filosofia clássica alemã, a liberdade enquanto uma temática filosófica recebe grande influência de dois filósofos: Baruch Spinoza e Gottfried Wilhelm Leibniz. Muitos foram os posicionamentos assumidos pelos filósofos alemães do final do século XVIII e início do século XIX, mas alguns dentre esses posicionamentos eram marcados pelas figuras tanto de Spinoza quanto Leibniz. A acusação, por exemplo, de adesão ao pensamento de Spinoza era assumida por muitos como uma espécie de sinônimo a adesão ao panteísmo ou ao ateísmo. De uma forma ou de outra, esses dois pensadores abriram possibilidades de debates e querelas que permitiram aos filósofos alemães estenderem os domínios de seus pensamentos²¹⁴. E, para ambos os filósofos pré-kantianos, a liberdade era parte nevrálgica de suas considerações.

Sobre Baruch de Spinoza é possível seguir as indicações que Bernard Malamud coloca na fala do protagonista de seu livro *The Fixer*: quando

²¹³ O ensaio de Lutero é muito mais complexo do que essa breve análise. Várias questões importantes para a reforma protestante estão contidas nele. É possível, por exemplo, acompanhar as observações de Daphne Hampson: “The essay concerns – significantly, for this fundamental to Luther – ‘Christian Freedom’. It argues that the Christian is free from all works; and that this man, freed from worrying about his acceptance by God, is available to become a servant (or slave) in the service of his neighbor. Hence it revolves around the paradox: ‘A Christian is a perfectly free lord of all, subject to none. A Christian is a perfectly dutiful servant of all, subject to all.’ (Cf. Romans 13.8) At the climax of the essay Luther encapsulates his theology in a nutshell. ‘We conclude, therefore,’ he writes, ‘that a Christian lives not in himself, but in Christ and in his neighbour’ (another way of expressing this same paradox). He adds: ‘Otherwise he is not a Christian.’ This then for Luther is the hallmark of what it means to be a Christian. The Christian is one who lives *not in himself*, but in Christ; and this in turn leads (as the essay demonstrates) to the service of the neighbour” (HAMPSON, 2004, p. 11). É possível, para uma análise mais detida sobre o pensamento de Lutero, conferir o *Cambridge Companion to Martin Luther*, especialmente o já citado BEUTEL, Albrecht. *Luther’s life*. Transl. by Katharina Gustavs. In: **The Cambridge Companion to Martin Luther**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

²¹⁴ É marcante a presença desses dois filósofos no pensamento clássico alemão. Friedrich Jacobi escreve, por exemplo, *Ueber die Lehre des Spinoza*, em que Jacobi posiciona-se contrário a ideia de um sistema dogmático em filosofia. Friedrich Schelling escreve *Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, no qual tenta conjugar os limites do idealismo de Fichte com nítidas influências de Spinoza. Sobre a presença de Leibniz, essa foi talvez menos controversa, mas nem por isso menos presente, sendo uma figura a quem Kant sempre teve em vista ao realizar seu trabalho filosófico.

questionado por seus perquiridores qual o significado da obra de Spinoza, o personagem responde: “o que acho que ela significa é que ele queria fazer de si mesmo um homem livre (...) por pensar as coisas totalmente e conectando-as todas” (MALAMUD, 1966, p. 51). Esta parece ser uma imagem precisa do intento do filósofo holandês; alcançar um âmbito ou um âmbito de liberdade após determinar a estrutura ou, ainda, o sistema de todas as coisas. Desde o início percebe-se, então, que Spinoza parece ver a liberdade como uma relação do Sistema para com o sujeito, de modo que o sujeito é livre dentro das “permissibilidades” do Sistema. Mais ainda, Spinoza é um racionalista que considera a liberdade como uma espécie de consequência da razão. Isso é perceptível por uma breve análise de seu escrito *Ética*, em que se avança desde uma análise da “natureza e a origem da mente”, passa pela “origem e a natureza dos afetos” e pela consideração sobre “a servidão humana ou a força dos afetos”, para, então, em um último momento, considerar “a potência do intelecto ou a liberdade” (SPINOZA, 2013, p. I). O caminho que conduz à liberdade, segundo Spinoza, é levado pela “potência da razão”, há, neste viés racionalista, uma perspectiva objetiva, sistemática e, principalmente, emancipatória. A razão não aprofunda o sujeito nas contradições de sua existência, mas o permite “depurar-se” em uma análise instrumentalizada de si mesmo. Em partes, é nisso que consiste a liberdade de Spinoza, em uma teoria do controle dos afetos²¹⁵. E é esse legado que deixa Spinoza no que diz respeito ao trato com a problemática da liberdade; que esta está relacionada à filosofia sistemática e à racionalidade.

Leibniz é também um racionalista, um pensador que procurou estabelecer um sistema e estava, de igual maneira, preocupado com a questão da liberdade. Porém, Leibniz é cristão e, contrariamente ao pensamento de

²¹⁵ A complexidade do sistema de Spinoza, é certo, vai muito além dessa breve análise. Há uma intrincada rede de relações entre categorias e conceitos. Contudo, que a liberdade para o pensador holandês está “enredada” neste sistema, sobre isso não resta dúvida: “The ‘good’, as Spinoza defined it, is whatever we know to be useful for preserving our being. Since all human beings do necessarily endeavor to preserve in their being, all humans beings will be motivated, at least to some extent, so far as their own power permits, to pursue the good as they understand it. Ethics, as knowledge of nature that is at the same time knowledge that is necessarily motivating (to some extent) for human beings. He argues that the highest human good lies in adequate knowledge, which is itself eternal and thereby allows a part of the human mind to be eternal. Those who are most able to pursue their own advantage through adequate knowledge are ‘free men’, who are ‘guided by reason’ and possess virtue” (GARRET, 2006, p. 7-8). Para maiores considerações: GARRET, Don. **The Cambridge Companion to Spinoza**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Spinoza, que é comumente associado ao panteísmo ou ao ateísmo, Leibniz tem seu pensamento inserido dentro de um âmbito que está sedimentado por certa ortodoxia cristã. Por outro lado, Leibniz é reconhecidamente um polímata com pendor pelas matemáticas e pelas ciências e que, nesse sentido, tenta conjugar sua instrumentalidade científica com dogmas cristãos. Sua abordagem da liberdade é, portanto, realizada por meio dessa intersecção entre cientificidade racional e preservação de dogmas cristãos. Seu escrito *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* [*Ensaio de Teodicéia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*] denota esse aspecto. Leibniz afirma ter notado uma série de confusões quanto às questões pertinentes à bondade divina e à liberdade da vontade, de modo que, para o filósofo alemão, essas confusões advêm de noções confusas que se formaram acerca da “liberdade, da necessidade e do destino” (LEIBNIZ, 1951, p. 54). Em sua cientificidade, Leibniz reconhece haver uma série de determinações que não só restringem a possibilidade de liberdade, mas que a inviabilizam como um todo, sendo essas consideradas as forças necessárias. Não tanto por uma análise empírica, mas antes por um exercício lógico e metafísico, Leibniz apresenta uma noção de causalidade em que, conforme uma estrutura universal dada pela origem da criação divina, não restaria ao homem a possibilidade de liberdade. Mas, caso assim ocorresse, e o homem não fosse verdadeiramente livre, como poderia o mal ocorrer no mundo? Se o homem não é livre, o mal é necessariamente um efeito de que a causa é Deus. A tarefa de Leibniz é, portanto, apresentar uma saída para essa dificuldade, de maneira que o filósofo alemão anuncia sua tentativa de solução:

Apontarei que a necessidade absoluta, que é chamada também de lógica e metafísica, e algumas vezes geométrica, e que seria, por si só, formidável nesta conexão, não existe nas ações livres, e que, portanto, a liberdade é isenta não apenas de coação, mas também da real necessidade. (LEIBNIZ, 1951, p. 60).

A maneira pela qual Leibniz avança em sua problemática exigiria uma longa consideração sobre a diferença entre as variadas formas de *causas*, de modo que é prudente seguir o conselho de Kierkegaard quando este escreve que “no início da *Teodicéia* Leibniz diz que há duas coisas que causam problemas para o homem – a relação entre o livre e o necessário e a

continuidade das substâncias e suas diferentes partes” e, uma vez que Kierkegaard considera-se preocupado com o Indivíduo, e não apenas com questões filosóficas, pondera que “o primeiro problema ocupa a todos os homens; o último, os filósofos” [IV A 11], portanto, da substância nada se falará. Da relação entre liberdade e necessidade, no entanto, há algo importante para a tradição filosófica posterior a Leibniz da qual Kierkegaard retirará parte de suas considerações sobre a liberdade. Uma vez que há uma forte estrutura causal, e a liberdade ocorre como contrária à necessidade, Leibniz precisava encontrar um elemento que cumprisse suficientemente a função de suprir a lacuna da necessidade. A *contingência* é esse elemento, ou seja, uma ação que não é totalmente vinculada por necessidade a uma causa anterior. Contudo, a contingência não é uma particularidade exclusiva do ser humano. Há na natureza uma série de fatos contingentes. Aquilo que diferencia o homem é o agregar de dois outros elementos conjuntamente com a contingência: a espontaneidade – ou autodeterminação – e a reflexão – ou juízo –. Para Leibniz, “há *contingência* em milhares de casos na Natureza; mas quando não há juízo por parte daquele que age, não há *liberdade*” (LEIBNIZ, 1951, p.144). Isso porque, na Natureza, a necessidade não é simplesmente uma relação de causa e efeito, é uma relação absoluta ou, mais precisamente, trata-se de uma necessidade absoluta. No entendimento do filósofo alemão, “é uma *necessidade absoluta* que é requerida para que se possa dizer que uma ação é necessária, que não é contingente, que não é efeito de uma escolha livre” (LEIBNIZ, 1951, p. 145). O ato livre é contingente e é acompanhado por autodeterminação e reflexão justamente porque apenas dessa maneira a relação de causa e efeito não determina uma necessidade absoluta. É certo que, na concepção de Leibniz, apenas o homem racional pode ter atos livres, pois só este pode *refletir e autodeterminar* suas ações²¹⁶.

Um último elemento é importante ser pontuado na compreensão de Leibniz sobre a liberdade. No título de sua *Teodicéia* já consta o interesse do autor por analisar “a origem do mal”. Essa tentativa de compreensão sobre “a origem do mal” não é distanciada da busca pela compreensão sobre “a

²¹⁶ A contingência, por si só, não é liberdade no entendimento de Leibniz. É, antes, uma pré-condição para o ato livre. Por uma implicação lógica, se uma pessoa age livremente, o ato deve ser contingente e, portanto, este ato não é logicamente necessário. Para maiores considerações cf. ARTHUR, Richard T. W. **Leibniz**. Cambridge: Polity Press, 2014.

liberdade do homem”, em verdade estas estão fortemente unidas. O problema do mal, pelo qual Leibniz expressa tanto interesse, não é apenas uma questão teológica, mas é uma questão própria da ortodoxia teológica cristã. E é, de igual maneira, parte fundamental da formação de uma ideia de antropologia que se forma entre os séculos XVI e XVIII. Dizer que o mal entra no mundo, e não é por mero efeito de uma causa que é Deus, é dizer que o homem e *decaído, é pecador, é algo incompleto*. Toda a questão da queda do homem na condição de pecado envolve a temática da liberdade, mas aqui é preciso reter apenas o interesse antropológico – e metafísico, por mais estranho que parece – que repousa nesta problemática. O homem ser decaído significa que sim, o mal entrou no mundo, mas sim, ele também pode sair. A mesma liberdade que fez com que o homem decaísse é a abertura de uma possibilidade para a edificação. Em outras palavras, o homem é a possibilidade de liberdade e, em palavras cristãs, o homem é possibilidade de liberdade quando na conversão que o recupera de seu estado decaído, recupera-se do mal. É por esse aspecto que se nota porque Leibniz foi muitas vezes mais bem aceito que Spinoza: por estar mais próximo da ortodoxia cristã.

De certa forma, Spinoza e Leibniz encontravam-se em um âmbito metafísico, âmbito esse que é drasticamente modificado por decorrência das contribuições de Kant à filosofia. Em breves linhas, a virada filosófica kantiana transporta para o sujeito empírico boa parte do que antes repousava na relação estabelecida entre o indivíduo e uma entidade maior – seja Deus, a natureza ou mesmo a razão –. Dogmas não são aceitos e, com isso, a crítica passa a ser a ordem filosófica. A autonomia, apontada por Kant como parte de um projeto de esclarecimento [*Auklärung*], é associada como uma disposição teórica e prática do sujeito que realiza a crítica, de modo que a razão adquire certa instrumentalidade e a ação é, ela mesma, imbuída de um valor teórico que lhe sobrevém a todo o tempo. A liberdade, no entendimento kantiano, situa-se neste âmbito de teoria e prática aliadas por uma ação orientada pela razão. Este âmbito de teoria e prática, por sua vez, tem relação, no que diz respeito à liberdade, com um aspecto moral, de modo que não só as ações consideradas livres possuem essa relação com a moral, mas a própria liberdade é tomada por um aspecto moral. Majoritariamente localizada em escritos como a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da*

razão prática, a análise da liberdade kantiana pode ser desmembrada em quatro pontos:

(1) Temos a liberdade interpretada aproximadamente como os liberalistas a interpretam: nossas ações são causalmente dependentes de nós mais do que de eventos precedentes, e pode, ao menos algumas vezes, ser diferentes do que elas são de fato. (2) O mundo natural, do qual somos parte, é um sistema mecanicamente determinista – isto é, um no qual todos os eventos são causalmente dependentes de eventos precedentes e não podem ser diferentes daquilo que de fato são. (3) Essas duas afirmações seriam incompatíveis fosse o realismo transcendental verdade (isto é: fosse o mundo natural de (2) o mundo como é em si mesmo). (4) Uma vez que o idealismo transcendental é verdade, no entanto, (1) e (2) são compatíveis afinal de contas (uma vez que a causalidade livre e causalidade mecanicista pertencem a âmbitos diferentes). (KOSCH, 2006, p. 17-18)

Os termos da discussão estão próximos daqueles de Spinoza e Leibniz – a aparente incompatibilidade entre causalidade necessária e causalidade livre –, mas é pela via do idealismo transcendental que Kant oferece uma nova saída, sobretudo quando esta é pensada em termos de moral. Para o filósofo de Königsberg, “uma vontade livre e uma vontade sob uma lei moral são uma e a mesma vontade” (KANT, 2011, p. 123). O que torna as vontades uma e a mesma é parte do aspecto próprio do idealismo transcendental, ou seja, a ideia de um imperativo categórico. Para Kant, “o imperativo categórico seria aquele que representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem referência a outro fim” (KANT, 2011, p. 57). Algo que é objetivamente necessário por si mesmo é algo que é transcendente ao sujeito. Que uma lei moral venha a ser algo objetivamente necessário por si mesmo é algo que não só é transcendente ao sujeito, mas que esta, a lei moral, é obtida por via do idealismo. É suficientemente conhecido o imperativo categórico apontado por Kant: “age como se a máxima de sua ação se tornasse, por sua vontade, uma lei universal da natureza” (KANT, 2011, p. 71). A liberdade, neste caso, é apenas uma questão de adequação à lei moral encontrada e manifesta pelo imperativo categórico. Uma lei que é encontrada por uso da razão, e é justamente isso que salvaguarda Kant de uma contradição em seu argumento,

uma vez que a ação livre é uma adequação a uma lei encontrada pelo exercício da autonomia humana que é, em verdade, um ato livre da razão²¹⁷.

A autodeterminação passa a ser, com Kant, uma questão de autonomia; a razão passa a ser um instrumento do sujeito e a liberdade é definida quase que puramente em termos de ação moral. É esse o aspecto central da influência que Kant exerce sobre Fichte e que será encontrado, metamorfoseado, na concepção de liberdade do idealista alemão. Também se encontra presente, e ainda mais fortemente postulado, a ideia de vinculação entre *fundamentação* de uma filosofia e liberdade. Interessa aqui demonstrar a perspectiva da liberdade em Fichte tal como Kierkegaard parecia percebê-la, conforme anotação de seus *Diários*:

Descartes, que em uma das meditações explica a possibilidade de erro por recordar que a liberdade no homem é superior ao pensamento, não obstante, constitui o pensamento, não a liberdade, como o absoluto. Obviamente, esta é a posição do Fichte mais velho – não o *cogito ergo sum*, mas o eu ajo *ergo sum*, pois este *cogito* é algo derivado ou é idêntico com “eu ajo”. [IV C 11]

Em pontuações muito breves, Fichte situa a liberdade dentro de seu próprio sistema, ou seja, dentro de sua *Wissenschaftslehre* [doutrina-da-ciência]. Para o filósofo idealista, a *Wissenschaftslehre* é um trabalho contínuo que comportou muitas apresentações. Porém, apesar de certa variabilidade, alguns requisitos sempre estiveram presentes, bem como certa disposição para com o que o filósofo compreendia se tratar sua intenção:

Temos de *procurar* o princípio absolutamente primeiro, pura e simplesmente incondicionado, de todo saber humano. Esse princípio, e deve ser absolutamente primeiro, não se deixa *provar* nem *determinar*. Ele deve exprimir aquele *estado-de-ação* (*Tathandlung*), que não aparece nem pode aparecer entre as determinações empíricas de nossa consciência, mas que, muito pelo contrário, está no fundamento de toda consciência e é o único que a torna possível. Na exposição desse estado-de-ação é menos de se recear que *não* seja pensado o que deve ser pensado – disso já cuidou a natureza do espírito – do que, que seja pensado o que não deve ser pensado. Isso torna necessária uma *reflexão* sobre aquilo que se poderia a

²¹⁷ Esta intrincada relação é explicitada por Knappe: “This precisely is the reason why, for the human will, the moral law is a *synthetic a priori* principle: It combines (and obliges) our will with the *a priori* moral law. But an analysis of our will does not necessarily imply this very law since we can certainly act in non-moral ways. We have to synthesize our will with the moral law since we do not arrive at it by means of mere analysis of our finite will” (KNAPPE, 2004, p. 87-88).

princípio tomar por ele e uma *abstração* de tudo o que não lhe pertence efetivamente. (FICHTE, 1980, p. 43)

Nesta introdução à *Doutrina da ciência* de 1794, Fichte expõe questões imprescindíveis para seu pensamento. Seu intento *procura* encontrar o princípio primeiro da consciência. Para isso Fichte não se volta para o objeto ou, ainda, para as determinações empíricas; volta-se para o fundamento da própria consciência, em uma abstração que implica em uma abstração do *Eu* que é a consciência. A doutrina-da-ciência, assim, quer encontrar o princípio de toda a consciência, “ela é a demonstração, a derivação da consciência inteira (...) a partir de uma determinação qualquer dada na consciência efetiva” (FICHTE, 1980, p. 215). Pode-se perceber que a filosofia de Fichte não é apenas uma aplicação da racionalidade, mas é uma aplicação da racionalidade sobre si mesma. Um indivíduo – como o *leitor* do *Esclarecimento claro como o sol* – deve proceder no sentido de valer-se de sua capacidade racional para, em um processo de abstração e reflexão, encontrar o princípio da doutrina-da-ciência. O idealismo de Fichte permite conceber que, feita essa abstração e essa reflexão, e encontrado o princípio da doutrina-da-ciência, todo o restante – e isso quer dizer, todo o conhecimento restante – avançará em uma cadeia. Que esse princípio venha a ser o *Ich-bin-ich* [Eu-sou-eu] importa pouco para o que se pretende apresentar aqui, apenas no limite que o indivíduo põe-se a si mesmo em uma abstração e, assim, o faz em liberdade²¹⁸. É isso que permite a Fichte elaborar seu conceito de liberdade:

²¹⁸ A ideia de liberdade de Fichte envolve uma compreensão aprofundada de todo seu pensamento e, dito isso, deve se levar em conta que o filósofo reformulou diversas vezes seu pensamento e, por conseguinte, deu novos aspectos a própria liberdade. No entanto, certo sentido pode ser expresso, como o faz Luigi Pareyson ao comentar Fichte: “Libertà è anzitutto l’io puro: la pura attività in agilità che ritorna in sé stessa, priva di oggetto e di materia, determinante sé stessa, indistinta e indifferenziata: attività assoluta. Libertà è in secondo luogo l’io oggettivo, che risulta dalla limitazione apportata all’io puro e dalla divisione dell’identità originaria: la praticità naturale e precoscienziale: sforzo, tendenza, spontaneità, movimento, attività reale, volere puro, sostrato della coscienza empirica, cioè del mondo oggettivo e dell’azione soggettiva. Libertà é in terzo luogo l’io reale che risulta della limitazione apportata al volere puro e dalla divisione di esso in pensiero puro e intelligibile e pensiero oggettivo e sensibile: libertà consciente e coscienza della libertà, intelligenza che si pone identica con la libertà precoscienziale di cui prende coscienza, riflessione che si identifica con lo sforzo su cui riflette, assunzione nella sfera del concetto della praticità naturale: É tuta la vita consciente dello spirito, libertà teoretica e pratica insieme, progetto di concetti di fine e attività rappresentativa, libertà dell’azione e libertà del pensiero, facoltà consciente ed essenziale dell’io reale” (PAREYSON, 1976, p. 371-172). Para aprofundamento sobre a liberdade em Fichte, cf. PAREYSON, Luigi. **Fichte: il sistema della liberta**. Milano: U. Mursia editore, 1976.

O elaborador da doutrina-da-ciência engendra com absoluta liberdade somente a origem e o primeiro termo de sua cadeia. A partir dessa origem ele é guiado; mas não impelido. Cada novo termo que surge para ele na construção do precedente, ele tem e tornar a construir, em particular, com liberdade, e então, mais uma vez, virá encader-se a este novo termo, com o qual ele procederá como com o precedente; e dessa maneira seu sistema se institui gradualmente para ele. (FICHTE, 1980, p. 224-225)

Engendrar a origem da cadeia é a liberdade que se perpetuará por toda a cadeia, reforçando-se em cada caso particular. Por seu idealismo, Fichte elabora uma noção de liberdade que se põe a si mesma desde um processo de abstração. Todavia, como foi apontado anteriormente, Fichte não recai em um encerramento na abstração, mas tem uma noção de liberdade em relação à ação. O princípio da doutrina-da-ciência é apenas a origem de uma cadeia, origem essa que tem, é certo, um aspecto pedagógico, de modo que princípios morais e políticos são derivados do princípio primeiro. Se assim se procede, as ações morais, por exemplo, que venham a ser guiadas por princípios que são derivações de uma cadeia que tem como princípio primeiro aquele da doutrina-da-ciência serão expressões da liberdade e, portanto, ações da liberdade²¹⁹. A leitura que Kierkegaard fez do escrito fichtiano *Die Bestimmung des Menschen* [A vocação do homem] pode tê-lo alertado para esse aspecto da liberdade. Mas, de igual modo, deve tê-lo alertado para os marcantes traços da abstração e do racionalismo fichtiano, traços esses que permitem que o filósofo alemão seja visto como um *Aufklärer* e, por extensão, visto com certas ressalvas pelo olhar kierkegaardiano. Certa pretensão sistemática estava em voga na filosofia de Fichte e alcançava seu posicionamento no que diz respeito à liberdade. Como afirma Kosch:

As ambições sistemáticas do idealismo alemão – em particular o objetivo de unificar razão teórica e prática em um só sistema em que o real e o racional (por ‘racional’ significando tanto ‘humanamente compreensível’ e ‘moralmente endossável’) coincidem – baseavam-se na redução da liberdade humana à autodeterminação racional. (KOSCH, 2006, p. 88)

A influência de Fichte não apenas como um pós-kantiano que participava de discussões pertinentes à filosofia alemã de seu tempo, ou seja,

²¹⁹ Para além dos escritos sobre a *Wissenschaftslehre*, Fichte parece ter buscado confirmar sua noção de liberdade em outros escritos, como *Grundlage des Naturrechts* [Fundamentos do Direito Natural] e nos *Discursos à Nação Alemã*.

um posicionamento sobre o idealismo, sobre a querela Leibniz/Spinoza, mas também como um filósofo extremamente original marcou sua presença para com vários filósofos posteriores. Dentre estes filósofos constam os nomes de Schelling e de Hegel. Qual não é a surpresa quando se considera que ambos os filósofos realizaram, pos sua vez, contribuições à questão da liberdade. Mais ainda, em se tratando de Schelling a problemática da liberdade pode ter, inclusive, desempenhado papel central no afastamento do filósofo de seu antigo mestre, Fichte. Um dileto aluno de Fichte, Schelling inicia sua produção filosófica com uma proximidade muito grande perante as expressões de seu mestre acerca do idealismo. Contudo, desde seus escritos iniciais já é visível o pendor que Schelling tinha por certos “rumos filosóficos” que depois foram relevantes em seu rompimento com Fichte. Ainda que compartilhasse um apego pelo *Sistema*, e que tivesse a si mesmo em conta como um pensador *em relação* ao kantismo, em seu *System des transcendentalen Idealismus* [*Sistema de Idealismo Transcendental*] já é presente o interesse por Spinoza, interesse esse que punha a formulação de sua *Naturphilosophie* [Filosofia da Natureza] como um limite que apontava para além do idealismo fichtiano. O caso de Schelling se torna emblemático, no entanto, porque após uma certa quantidade de publicações – algumas sob influência de Fichte – seu projeto filosófico inicial começa a perder força e obtém uma virada com seu trabalho sobre a liberdade de 1809, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [*Investigações filosóficas sobre a essência da Liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*]. A importância desse escrito em sua mudança se deve ao conteúdo que ele visa abordar:

Seu programa inicial já havia começado a perder ímpeto em 1804. Seu ritmo de publicação diminuía, e seu foco se ampliara. Ele publicou poucos pequenos trabalhos cujo objetivo parecia ortogonal àqueles do sistema inicial. Então, em 1809, ele publica um ensaio, intitulado *Investigações filosóficas sobre a essência da Liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*, que marcou o fim de sua adesão ao idealismo do período inicial. Este ensaio colocou duas questões. O que a liberdade humana precisaria parecer a fim de ser liberdade para o bem e para o mal? Que consequências para o projeto sistemático teriam as atribuições desse tipo de liberdade para os seres humanos? (KOSCH, 2006, p. 87).

Adentra no trabalho de Schelling uma preocupação com a relação do homem com a liberdade não como uma relação imediata, mas antes como uma relação mediada. Schelling endereça-se ao debate sobre a liberdade na Alemanha e afirma que “o realismo de Spinoza é tão abstrato como o idealismo de Leibniz”, entendendo, no entanto, que “o idealismo é a alma da filosofia; o realismo é o corpo; só os dois reunidos constituem uma totalidade viva” (SCHELLING, 1993, p. 60). Spinoza está presente na questão sobre Deus como parte do fundamento da existência humana e Leibniz está presente na questão sobre o bem e mal como parte da constituição do homem e de sua liberdade. No entanto, Schelling busca realizar uma análise sobre a *essência* da liberdade humana, e não sobre a *existência* da liberdade humana. Assim, não importa a Schelling o indivíduo particular, mas antes a manifestação universal de uma essência da liberdade. Tanto melhor que se faça possível encontrar um sistema para essa liberdade ou, ainda, que o próprio sistema vá coincidir com a liberdade. Como bem percebe Heidegger, havendo Deus como fundamento do Ser e a questão do bem e do mal como contingências da existência, a liberdade não está no indivíduo concreto, mas fora dele: está em um sistema:

Se a liberdade é uma determinação fundamental do ‘Ser’ em geral, então o projeto da totalidade da concepção científica do mundo, dentro da qual há de ser conceituada a liberdade, não tem, por fim, outra meta e centro próprios que precisamente a liberdade mesma. O sistema que se trata de estabelecer não contém também, entre muitas outras coisas, ao conceito da liberdade, senão esta é o ponto central do sistema. O sistema mesmo é o ‘o sistema da liberdade’. O deslinde essencial do fato da liberdade é a fundamentação do sistema da filosofia sobre seu fundamento próprio; e a ordenação da liberdade no sistema não é outra coisa que pôr em relevo o fato fundamental e esclarecer seu ‘Ser’-fato. O sistema mesmo é o sistema da liberdade. (HEIDEGGER, 1996, p. 25-26)

Afirmar que há uma metafísica do mal como fundamentação de um sistema da liberdade é dizer que o indivíduo, ele mesmo, não é parte ativa da liberdade, mas é uma parte passiva que pode, quando muito, *participar* da liberdade. Colocar-se perante Spinoza e Leibniz é tentar solucionar o problema da relação entre necessidade e liberdade. Schelling esboça sua solução – ao menos no escrito de 1809 – como uma união entre necessidade e liberdade, uma união que é feita na essência, ou seja, no problema do mal. Este “mal” é

visto como a essência do homem, pois, “tal como se mostrou”, no entendimento de Schelling, “o homem, na criação originária, é um ser indeciso, e só ele pode se decidir” (SCHELLING, 1993, p. 95). Entretanto, como o homem pode, no máximo, *participar* da liberdade, este não decide como um ato de liberdade, mas quando este decide ele incorre nesta *participação* da liberdade. Quando o homem decide, ele não manifesta a liberdade, mas manifesta a participação no Ser em um momento em que “a vida do homem estende-se até ao começo da criação” (SCHELLING, 1993, p. 96). Nesse sentido, o indivíduo não decide como afirmação da liberdade, mas decide como um ato essencial que é participação nisto que é o Ser e este, por sua vez, é a liberdade. Uma formulação muito original, o trabalho de Schelling sobre a liberdade não deixa de se “sistemático”, uma vez que Sistema e liberdade confundem-se. Porém, Schelling acrescenta novos aspectos a essa sistematicidade, sobretudo produzindo certo ruído no tratamento habitual sobre a liberdade, ainda que, para isso, tenha retirado a liberdade absolutamente do indivíduo e transplantado-a em um ponto exterior²²⁰.

Por fim, Hegel também aborda a questão da liberdade a sua própria maneira, esta igualmente compenetrada de um espírito sistemático, de aparatos racionalistas e, mais ainda, de uma intensa força objetiva própria da filosofia especulativa hegeliana. Por ser o alvo mais recorrente das críticas kierkegaardianas, sobretudo se considerada a primeira parte do *Post-scriptum*, onde a visão da história-mundial como nevrálgica é combatida, é possível

²²⁰ As implicações da ideia que faz Schelling sobre a liberdade são muito amplas. Ainda que Heidegger venha a afirmar que Schelling teria falhado em seu projeto (HEIDEGGER, 1996, p. 26), as noções de existência e essência que são colocadas por Schelling no trato com a liberdade abrem caminho para novas considerações. Nesse sentido pondera Kosch: “In the context of a discussion of the cosmological place of evil Schelling makes the point that we can see the effects of evil not only in human conduct, but also in a certain accidentalness in the determination of nature. (...) This accidentalness is not evil per se, but instead its natural result. (...) The irrational and accidental are ‘bound’ to the necessary in the sense of being *mixed* with the necessary in the world as it is experienced. (...) The idea that the exercise of human freedom is actually responsible for the introduction of chaos into the order of things; prefigured in *Philosophie und Religion* (1804), is a staple of Schelling’s late view – but it becomes dominant only with the *Weltater* drafts, and coexists in the *Freiheitsschrift* alongside remnants of Schelling’s early view. According to this later view, the existing world, the world of experience, is the fallen world, and as such incorporates an element of chaos: a reflection in nature of evil in man. The existing world is distinct from the ideal world which, as idealized blueprint of ‘world’ in general, *is* rationally constructible (the construction being the work of what Schelling will later call ‘negative’ philosophy), and it is in comparing the actual world to this idealized blueprint that we can know that the actual world is fallen” (KOSCH, 2006, p. 103). Isso demonstra que Schelling não se afasta completamente do idealismo, mas que o altera em novas formas e com novas estruturas.

vislumbrar que Hegel manifesta sua preocupação com a liberdade já desde seu grande escrito sobre a questão da consciência, ou seja, no *Phänomenologie des Geistes* [*Fenomenologia do espírito*], de 1807. Inserido em uma perspectiva pós-kantiana – com preocupações sobre o saber humano, sobre a consciência e sobre a relação sujeito-objeto –, Hegel, em seu primeiro grande escrito, lança as bases para um novo posicionamento não apenas sobre a liberdade, mas também sobre a participação do indivíduo no mundo. Contrariamente à Fichte, que coloca o Eu-absoluto como medida para toda sua filosofia, aprofundando esse eu em um processo de autorreferência, Hegel considera que “a força do espírito só é tão grande quanto sua exteriorização; sua profundidade só é profunda à medida que ousa expandir-se e perder-se em seu desdobramento” (HEGEL, 2011, p. 30). Em termos filosóficos, Hegel afirma que “o que esta ‘*Fenomenologia do espírito*’ apresenta é o vir-a-ser da *ciência em geral* ou do *saber*” (HEGEL, 2011, p. 40), isso no sentido que “a ciência apresenta esse movimento de formação cultural em sua atualização e necessidade” de modo que “a meta final desse movimento é a intuição espiritual do que é o saber” (HEGEL, 2011, p. 42). Por sua vez, “o indivíduo particular” é considerado por Hegel “o espírito incompleto, uma figura concreta” de tal modo que “*uma* só determinidade predomina em todo o ser ser-aí, enquanto outras determinidades ali só ocorrem como traços rasurados” (HEGEL, 2011, p. 41). É com base nessa estrutura que se identifica o projeto de Hegel:

A *Fenomenologia* apresenta, pois, três significações fundamentais. Uma significação propriamente *filosófica* definida pela pergunta que situa Hegel em face de Kant: o que significa para a consciência experimentar-se a si mesma através de sucessivas formas de saber que são assumidas e julgadas por essa forma suprema que chamamos ciência ou filosofia? uma significação *cultural* definida pela interrogação que habita e impele o “espírito do tempo” na hora da reflexão hegeliana: o que significa, para o homem ocidental moderno, experimentar o seu destino como tarefa de decifração do enigma de uma história que se empenha na luta pelo Sentido através da aparente sem-razão dos conflitos, ou que vê florescer “a rosa da Razão na cruz do presente?” Finalmente, uma significação *histórica*, definida pela questão que assinala a originalidade do propósito hegeliano: o que significa para a consciência a necessidade de percorrer a história da formação do seu mundo de cultura como caminho que designa os momentos do seu próprio formar-se para a ciência? (VAZ, 2011, p. 16)

Estas três questões podem servir como guia para a consideração sobre a liberdade em Hegel. O indivíduo está presente, mas a subjetividade não é a orientação principal. Ainda que Hegel tenha por intenção orientar uma nova relação entre sujeito-objeto, de tal forma que o sujeito se torne objeto para si mesmo, da mesma forma que o objeto tenha qualquer participação no âmbito subjetivo, é inegável que, pela via da *cultura* e da *história*, a tendência orientadora de Hegel se dá com ênfase da exterioridade e da objetividade. Dentro do *zeitgeist* próprio do idealismo alemão, o filósofo da história situa a liberdade dentro do Sistema, tal como faziam Fichte e Schelling. Contudo, em franca diferença, Hegel não situa o fundamento desse Sistema em uma subjetividade do *Eu-eu*, nem tampouco tem como fundamento do Sistema uma relação com o Ser do qual o indivíduo é partícipe; o fundamento do Sistema hegeliano se dá no movimento da história-mundial, no qual o indivíduo é livre como autoconsciência e, quando muito, como autodeterminação. Essa autoconsciência/autodeterminação é uma consequência da inserção do indivíduo na história-mundial. Porém, é também necessário pontuar que tal autoconsciência/autodeterminação só é possível, ao menos para Hegel, em função do movimento da história mundial e, nesse sentido, o filósofo alemão parecia considerar o movimento da história que conduzia até o presente do observador que havia procedido com uma abstração, ou seja, até a modernidade²²¹. Neste ponto é possível perguntar, como o faz Cesar Augusto Ramos, “qual o significado especulativo da liberdade subjetiva que, historicamente, tornou-se o elemento essencial da modernidade?”. Pois bem:

Se ela alcança a sua realidade efetiva nos novos tempos, a determinação lógica da liberdade não pode ser exterior a ela mesma e nem ser o resultado de princípios estranhos à sua própria autoconstituição. Da mesma forma, a modernidade, ao engendrar

²²¹ Alguns estudos consideram de modo esclarecedor a relação entre Hegel e Kierkegaard. Já foi mencionado, por exemplo, o livro *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*, de Stewart, como também *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, de Taylor. É Taylor, inclusive, que com perspicácia tece um comentário sobre essa relação de Hegel com a história-mundial: “In his survey of world-history, Hegel maintains that ‘the identity of the subject and God comes into the world when the *fullness of time* has arrived: the consciousness of this identity is the recognition of God in his truth. The content of truth is *spirit* itself, the living movement in itself. The nature of God as pure spirit is revealed to man *in the Christian religion*. The ‘*fullness of time*’ in which the revelation of spirit occurs is, for Hegel, the ‘*hing of history*’, the turning point of the entire historical process. This moment at once takes up into itself the essential elements of all previous temporal development and anticipates events yet to be unfolded” (TAYLOR, 2000, p. 109-108).

historicamente a liberdade subjetiva como um momento absoluto e marca essencial do espírito da época, só pode ser compreendida e juglada por critérios internos a ela mesma, cujo traço principal é, precisamente, a liberdade. Com efeito, a auto-referencialidade dos tempos modernos deve guardar uma homologia com a liberdade, de tal maneira que a razão de ser do mundo moderno reside na própria exigência da sua novidade, isto é, na referência a si mesmo. Da mesma forma que a liberdade, esse mundo rege-se por um princípio que demonstrou ser auto-suficiente, sem nenhuma dependência a uma força estranha, pois ele só pode ser apreendido nele e por ele mesmo. (RAMOS, 2000, p. 35)

Evidencia-se, assim, o último traço que importava registrar sobre a liberdade hegeliana, ou seja, o aspecto de imanência do Sistema. Contrariamente a Schelling, o sistema hegeliano não faz referência a um transcendente, mas obtém um registro de pura imanência, em que todo o movimento, e mesmo a alteridade, já estão inscritos dentro do âmbito do próprio Sistema. Não interessa avançar para as considerações que Hegel faz acerca do Direito, nem tampouco aprofundar-se na perspectiva da liberdade no que diz respeito ao Estado. Como o intuito é de compreender qual era o espectro geral do debate sobre a liberdade no idealismo alemão com o qual Kierkegaard teve contato, basta assinalar esse caráter imanente, sistemático, racional e objetivo da liberdade hegeliana. Liberdade essa em que a decisão é mera parte constituinte do movimento imanente ao sistema, de maneira que o indivíduo é uma peça de encaixe em um jogo muito bem arranjado²²². Em Hegel, como em Schelling, Fichte e Kant, a filosofia clássica alemã apresenta-se em sua intenção racionalista e sistemática; havendo, talvez, a exceção de Schelling em certa medida. O tratamento sobre a liberdade, no entanto, é notoriamente variável, o que aviva ainda mais a problemática em torno desse fenômeno. É importante, por fim, considerar muito brevemente como Kierkegaard recebe as influências deixadas por essa tradição alemã.

²²² O fator que reforça essa imanência-tabuleiro própria do sistema hegeliano é a contínua dificuldade – e falsa originalidade – que os estudos hegelianos legam sobre a problemática da liberdade. Para tanto, basta analisar algumas profundas produções científicas em que termos como “liberdade negativa” e “fundamentos do Estado moderno” operam como pequenas peças de plástico destinadas a servir ao eterno falatório que não contribui em nada para a compreensão sobre fenômenos tão complexos como a liberdade e a formação do Estado. Escrito primorosamente à maneira acadêmica, é possível aprender muito, nesse sentido, com o artigo: SAFATLE, Vladimir. A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 53, n. 125, Junho, 2012 .

5.1.1 A recepção kierkegaardiana das várias concepções de liberdade presentes na filosofia clássica alemã

Desde o início, no trato com a filosofia alemã acerca da problemática da liberdade, Kierkegaard em nada difere de sua maneira habitual de relacionar-se com os filósofos que o precedem, ou seja, muitas vezes os recebe por vias indiretas, recebe-os a sua maneira e, ainda que tenha feito leituras de textos originais de Hegel, Fichte, Schelling, Kant, etc., grande parte de sua leitura era impulsionada por seus próprios interesses e por suas próprias querelas. Assim sendo, é possível identificar traços em comum na abordagem da liberdade feita pelos filósofos anteriormente mencionados e, de igual maneira, identificar como esses traços permitiram ao filósofo dinamarquês realizar críticas ou elogios. O primeiro ponto que é notório, e do qual nem Leibniz, nem Spinoza parecem escapar, – e do qual Lutero, talvez, só esteja isento por se tratar de um teólogo, e não propriamente de um filósofo – é a tendência sistemática e racionalista. Por certo que a ressalva de Kierkegaard para com o Sistema se deve muito mais ao hegelianismo (e, por proximidade, à Fichte) do que propriamente à Schelling, à Leibniz e à Spinoza. Em uma nota de seus *Diários*, por exemplo, o pensador de Copenhague afirma que “Leibniz demonstra que tudo é interligado; ele estabelece uma teleologia que inclui a humanidade” [IV C 32]. Um comentário que, em se tratando de Hegel, normalmente receberia o acréscimo de uma crítica ou uma ressalva, no caso de Leibniz é interpretado de certa forma elogiosa. Isso porque Leibniz formula sua teleologia dentro da perspectiva teológica da questão do mal, ou seja, da *queda* humana. Enquanto, para Hegel, essa teleologia se dá na história-mundial.

Para Kierkegaard, a tendência sistemática é tanto mais perniciosa em Hegel, quando mais este filósofo está próximo de uma sustentação mundana, ausente de *pathos* e própria do pensamento burguês e filisteu²²³. Dentro do

²²³ Stewart observa que a crítica feita por *Climacus* ao sistema hegeliano da história-mundial baseia-se em uma tendência de mudanidade (imanente) que leva o leitor a considerar que o melhor a se fazer é *engajar-se* nessa história-mundial, ao invés de tomar a si mesmo como uma tarefa: “The criticism that Climacus levels is that speculative philosophy’s grand view of things from a world-historical perspective tends to encourage the unreflective individual to want to become a world-historical personality. Since from the world-historical perspective most individuals as such are of little import, one is encouraged to overcome one’s limited individuality and to try to become someone who has a profound impact on one’s age, just as Alexander the Great or Napoleon had on theirs” (STEWART, 2003, p. 497).

sistema hegeliano, onde reina a mediação, mesmo a alteridade é amena e, para Kierkegaard, nunca assume a forma de uma absoluta alteridade, de um *totalmente outro*. Ora, no que diz respeito à liberdade, o sistema hegeliano não poderia ser outro que não essa mesma estrutura desprovida de *pathos* e que leva o sujeito a participar da liberdade da história, não a participar da liberdade da existência. A expressão de que, “para a perspectiva de Hegel, a liberdade é necessidade racionalmente compreensível”, permite a Kierkegaard formular a crítica de que essa liberdade não considera o âmago da existência humana, uma vez que essa não pode ser *racionalmente compreendida*, nem tampouco poderia o filósofo dinamarquês considerar que “tal liberdade racional pressupõe a reconciliação de tempo e eternidade” (TAYLOR, 2000, p. 158). Se o homem é uma síntese e a existência é uma contradição, a liberdade hegeliana soa como a tentativa de amenizar – pela via da mediação, do sistema e da racionalidade – todas as tensões e, portanto, aniquila a própria existência, e com ela a liberdade ela mesma.

Se parte da crítica de Kierkegaard para com Hegel passa pela questão da racionalidade, pode-se dizer que o filósofo dinamarquês é muito menos enfático quando se trata de Kant neste mesmo ponto. Ele afirma, por exemplo, que “a teoria de Kant do mal radical tem apenas uma falha: ele não estabelece definitivamente que o inexplicável é uma categoria, que o paradoxo é uma categoria” [VIII.1 A 11]. A categoria do paradoxo é diametralmente oposta ao *entendimento* sustentado por Kant, no entanto, Kierkegaard parece ter uma posição mais simpática para com o autor das *Críticas*. É assim também no que diz respeito à liberdade, de modo que consta nos *Diários* a seguinte anotação sobre a noção de autonomia kantiana:

Kant era da opinião que um ser humano é sua própria lei (autonomia) – isto é, ele se obriga sob a lei que ele mesmo deu para si. Em verdade, é assim que a ausência de lei ou a construção imaginária é colocada. A máxima que dou para mim mesmo não é uma lei, tão-somente, mas há uma lei que me é dada por algo mais elevado que eu mesmo, e não apenas isso, mas este legislador toma a liberdade de assumir a qualidade de tutor e de trazer uma restrição que devo carregar. Agora, se uma pessoa nunca em sua vida está disposta a agir tão decisivamente que este tutor possa se apossar dele, bem, então acontece que a ele é permitido viver em uma autocomplacente ilusão e em um faz-de-conta e em uma construção imaginária. (...) Tão logo uma pessoa aja decisivamente e entre na realidade, então a existência [*Tilvaerelsen*] pode apossar-se e a Governança pode tomar conta dela. [X.2 A 396]

A autodeterminação da lei é ponto central na compreensão kantiana da liberdade, e, no entanto, Kierkegaard a vê como uma “construção imaginária”, já que nesta autodeterminação kantiana não haveria uma relação de alteridade que levaria a uma verdadeira decisão, ou seja, a lei seria convenientemente própria ao indivíduo e esse não se colocaria perante a contradição-tensão da existência e, principalmente, não entraria na realidade. Kierkegaard, no entanto, parece identificar uma intenção subjetiva de Kant na liberdade como ação, isto é, tem maior proximidade com Kant em função dessa relação sujeito-ação nos termos da liberdade, ainda que o filósofo de Königsberg situe a ação dentro de uma lei que desconhece alteridade. Ainda mais intenso em Fichte, o posicionamento da alteridade como uma autorreferência leva o filósofo alemão a considerar a liberdade como o próprio fundamento de seu sistema racional:

Fichte vê a liberdade como a chave para o problema basilar da filosofia transcendental: como explicar a possibilidade da experiência e a consciência do mundo externo. A autoconsciência da liberdade é seu primeiro princípio para a dedução da experiência, sua premissa básica de estabelecer a percepção de uma realidade objetiva. De acordo com Fichte, todo o mundo sensível tem de ser entendido como a condição necessária para a autoconsciência de nossa liberdade, como as formas e meios pelos quais o Eu conhece a si mesmo como um agente moral autônomo. (BEISER, 2002, p. 273)

A crítica de Kierkegaard a Fichte tem diversas ranhuras, a começar por certa tendência a ler o pensador alemão por via das influências dos românticos alemães. Contudo, é possível perceber que a noção de liberdade fichtiana, ainda que compartilhe a perspectiva de uma autoconsciência, visa estabelecer “a percepção de uma realidade objetiva”. A liberdade é um princípio do Eu, não um fenômeno da existência, tal como Kierkegaard a entende. Ademais, para Fichte, a liberdade é racionalmente manifesta dentro do sistema – e ela, em certo sentido, é o Sistema –, enquanto o filósofo existencial procura analisar a liberdade como parte da contradição existencial anti-sistemática e para além da racionalidade. Compreender a liberdade, para Kierkegaard, passa por uma autoconsciência, mas esta é uma autoconsciência do Indivíduo perante sua própria existência e não como forma de explicar “a possibilidade da experiência e a consciência do mundo externo”.

A relação com Schelling é a mais difícil de ser percebida. Ora porque Kierkegaard teve, durante um período, uma forte admiração por Schelling – que se esvazia ao longo dos cursos frequentados em Berlin –, ora porque há muitos termos de proximidade entre os dois filósofos. De início, é possível cotar a relação de Kierkegaard para com a obra de Schelling como uma relação de “interesse”, sobretudo no que diz respeito à crítica a Hegel²²⁴. Contudo, não se deve limitar essa relação apenas como fundamentada por esse suposto “interesse”, uma vez que o filósofo dinamarquês não parece ver Schelling somente como um instrumento crítico, mas, para além disso, o analisa com verdadeiro interesse filosófico. Visto por essa perspectiva, faz sentido quando Kierkegaard afirma que “a visão de que Hegel é um parêntese em Schelling parece ser cada vez mais manifesta; nós estamos apenas esperando que esse parêntese seja fechado” [III A 34]. Grande era a expectativa de Kierkegaard de, por meio do aprendizado com as lições de Schelling em Berlin, encontrar aparatos para sua intenção de contemplação antropológica e de análise do *Enkelt*. Ele havia posto sua “confiança em Schelling” [KW XXV, p. 98] e esperava que o filósofo alemão cumprisse com sua proposta de apresentar o que ele havia apontado como a existência “de duas filosofias, uma negativa e uma positiva” [KW XXV, p. 104]. O filósofo dinamarquês, no entanto, perde o interesse e passa a considerar que “as mais recentes conferências de Schelling não tiveram muita significância” [KW XXV, p. 125], chegando a mencionar “desapontadoras expectativas de Schelling” [KW XXV, p. 135] para, por fim, afirmar que havia “completamente desistido de Schelling” [KW XXV, p. 138]. É certo, entretanto, que o filósofo dinamarquês não desistiu de Schelling, de modo que, em 1847, anos após ter constado entre os ouvintes do mestre alemão, e após ter escrito parte de seu próprio trabalho filosófico, Kierkegaard anota em seus *Diários* uma comparação entre Schelling e Hegel que importa

²²⁴ Ingrid Basso afirma, de maneira acertada, que é comum entre os comentários sobre a relação de Kierkegaard para com a obra de Schelling creditar essa relação na conta da crítica a Hegel: “Appare convinzione comune della critica che si è occupata del rapporto tra Kierkegaard e la filosofia hegeliana, l’idea secondo cui l’interesse del filosofo danese per la filosofia dell’ultimo Schelling sia stato subordinato alla ‘funzione anti-hegeliana’ di quest’ultima, in particolare a partire delle esplicite argomentazioni critiche esposte nella *Vorrede* a Cousin del ’34, testo che divenne, a ragione, il manifesto – apertamente menzionato o comunque presupposto – degli oppositori o dei sedicenti ‘riformatori’ de pensiero di Hegel” (BASSO, 2007, p. 147).

para a compreensão sobre a relação de Kierkegaard para com Schelling no que diz respeito à liberdade:

A relação entre Schelling e Hegel é realmente esta: Schelling se livrou do *Ding an sich* [coisa em si] com o auxílio do Absoluto, na medida em que o *Schattenspiel* [jogo de sombras] foi abolido no lado mais distante e tudo aparece neste lado. Mas Schelling se detém com o Absoluto, com a indiferença, com o ponto zero, desde o qual ele realmente não prossegue, o que simplesmente significa que para além do Absoluto não há nada. Hegel, no entanto, pretende voltar ao Absoluto pelo lado mais distante para que, então, ele possa obter impulso. A filosofia de Schelling está em repouso; a filosofia hegeliana está presumivelmente em movimento, no movimento do método. [VIII.1 A 14]

Kierkegaard refere-se aqui ao “primeiro” Schelling, não aquele com o qual o filósofo dinamarquês se decepcionou. Neste “primeiro” Schelling, aquele que ainda está presente nos *Freiheitsschrift*, há a ponderação que permite ao filósofo de Copenhague opor forças à Hegel e do qual, de igual modo, é possível tirar importantes considerações. Comparar Schelling e Hegel com o uso do Absoluto é o que demonstra o quanto Kierkegaard estava atento para a questão da liberdade em Schelling. Isso porque o filósofo idealista alemão reconhece um limite do Absoluto que não pode ser forçado para dentro da imanência. A liberdade em Schelling, como foi apontado anteriormente, é uma *participação*, não é um pertencimento. Ainda que sistemático, até certo sentido, Schelling permite antever uma abertura para a consideração sobre a liberdade no âmbito mesmo da existência, ou seja, como uma questão de diferenciação, de tensão e que, de uma ou outra forma, foge ao entendimento. Hans Georg Gadamer faz notar que há, em Schelling, essa abertura para a posterior formulação do pensamento kierkegaardiano. Para Gadamer:

Schelling instituiu em especulações profundamente perspicazes sobre a relação de Deus com sua criação uma diferença em Deus mesmo; ele falou do fundamento em Deus e da existência em Deus, a fim de revelar no absoluto o enraizamento propriamente dito da liberdade e compreender de maneira mais profunda a essência da liberdade humana. Kierkegaard acolheu esse tema presente nas ideias de Schelling e o transpôs para o contexto polêmico de sua crítica à dialética especulativa hegeliana que a tudo media e que a tudo unifica em síntese. (GADAMER, 2012, p. 237)

Para Kierkegaard a liberdade não é mera questão de participação na essência de um Ser, de modo que, como aponta Gadamer, o filósofo

dinamarquês caminha para além de seu antecessor alemão. Todavia, por ter Schelling revelado “no absoluto o enraizamento propriamente dito da liberdade”, ou seja, por ter-se, como afirma Kierkegaard, detido diante do Absoluto, Schelling permitiu que a liberdade se evidencie como uma questão que não comporta a síntese, como algo que não é próprio da mediação e, como o entendeu Kierkegaard posteriormente, como algo que é próprio da existência humana.

Por fim, é preciso fazer uma referência à tradição luterana na qual Kierkegaard se encontrava inserido. Como visto, Lutero aborda a questão da liberdade como um traço paradoxal²²⁵; a liberdade é um servir voluntário da mesma maneira que é uma voluntária servidão. Uma ação absolutamente radical, como a fé, é aquilo que caracteriza a liberdade, pois é não apenas uma disposição do indivíduo, mas é também uma escolha. Esse traço da liberdade luterana está demarcado, contudo um outro aspecto deve ser pontuado, e esse diz respeito tanto à Lutero quanto ao luteranismo. A reforma luterana passa por uma nova aproximação dos textos bíblicos; mais do que isso, trata-se de uma aproximação *livre* dos textos bíblicos. Conjuntamente com essa liberdade perante o escrito considerado sagrado pelos cristãos, vem uma abertura para a experiência subjetiva de cada leitor e, por conseguinte, uma abertura de responsabilidade, ou seja, de tomada de consciência. Assim sendo:

²²⁵ É interessante considerar Kant pela força de sua participação na tradição luterana e, nesse sentido, como um pensador que não estava alheio ao paradoxo. A interpretação de Aranguren, ainda que marcadamente preponderante para um aspecto de estudo antropológico da religião, tem sua validade: “Kant fue acaso, pese a su lastre racionalista, el primer protestante genuino desde Lutero; el pensador cuyo designo central era, según su confesión, limitar el saber para dar lugar a la fe. Com razón es considerado como el filósofo protestante por antonomasia. Su ‘destrucción’ de la metafísica aportó, ¡por fin!, un serio fundamento a la irracionalista concepción luterana, como la filosofía de la existencia será una secularización de la ‘teología natural’ corresponde la negación kantiana de la metafísica. A la paradoja de ‘los mandamientos imposibles de guardar’ corresponde la de un ‘imperativo moral’, que exige de los seres humanos, sometidos a la férrea ley de la causalidad natural, lo que éstos no pueden cumplir. Y así, como Lutero afirmaba, a la vez, el *servo arbitrio* e la *libertad del Cristiano*, Kant afirmará, simultáneamente, la causalidad natural y la libertad. La contradicción kantiana entre la *Crítica de la razón pura* e la *Crítica de la razón práctica* es una racionalización de la antítesis luterana entre la *Kreuztheologie* y la *Trosttheologie*. A la repulsa de la caridad (las ‘buenas obras’) corresponde la lucha de Kant, en nombre del ‘deber’, contra el valor de lo hecho ‘por inclinación’, ‘por amor’. ¿Y cómo no relacionar la doctrina luterana de la pecaminosidad racial con la kantiana del ‘mal radical’?. En fin, a la salvación religiosa por *la sola fe* corresponde la salvación moral por *la buena voluntad sola*” (ARANGUREN, 1998, p. 58). Por essa perspectiva, Kant e Kierkegaard estão sensivelmente mais próximos do que pareceria se fosse observada apenas uma perspectiva racional e epistemológica.

Vemos em Lutero que sua reforma se alçou sobre um duplo princípio: sua *experiência* anímica, que ao abrir caminho ao exterior transpõe-se dogmaticamente na afirmação da “livre interpretação”, e a *Palavra* de Deus. Pois bem: “Palavra” e “experiência” ou “consciência” se encontram em função uma da outra e são inseparáveis, pois a consciência, dirigida pelo Espírito Santo, está apreendida, presa pela Palavra de Deus. (ARANGUREN, 1998, p. 58).

É reconhecível o espírito luterano em Kierkegaard, se o luteranismo é entendido no estrito limite de uma liberdade para com a interpretação e uma abertura de experiência *anímica* ou, melhor dizendo, existencial. A liberdade luterana, como esta se encontra no filósofo dinamarquês, é marcada pelo reconhecimento do paradoxo da existência que se pretende livre e, de igual maneira, o reconhecimento de uma constante abertura de interpretação e experiência/ação. Para além disso, a liberdade luterana parece estar em conformidade com uma perspectiva prática, no sentido de que a liberdade recebe seu sentido na ação mesma do indivíduo, não em um pertencimento a um Sistema ou em uma *participação* do Ser. A recepção kierkegaardiana das várias concepções de liberdade na filosofia clássica alemã não se dá em um duplo sentido: a) o filósofo dinamarquês pretende diferenciar-se da tendência racionalista, sistemática e objetiva que coloca a liberdade como parte de uma estrutura dada e não como um fenômeno da existência; b) ao mesmo tempo, Kierkegaard conhece as várias formulações feitas por Kant, Fichte, Schelling e Hegel sobre o problema da liberdade, valendo-se, quando necessário, dessa mesma discussão própria do idealismo alemão para desenvolver suas próprias considerações – como ocorre no caso da utilização da dialética. A análise sobre o estatuto da liberdade kierkegaardiana deve percorrer essa dúplice nuance, ou seja, a liberdade deve ser libertada, enquanto fenômeno, da tendência sistematizadora e racional para que possa se abrir como liberdade existencial.

5.2 FORMAS DE LIBERDADE

Uma vez que o fenômeno da liberdade não se apresenta em total evidência e, como no caso da existência, deve ser desvelado, e esse desvelamento significa a depuração de elementos obscurecedores, impõe-se então a necessidade de apresentar ao problema do estatuto da liberdade

kierkegaardiana uma pergunta norteadora: sobre o que Kierkegaard fala, quando fala sobre a liberdade? Essa questão pode ser compreendida de uma forma muito específica: qual o sentido empregado por Kierkegaard ao abordar a liberdade; ou, ainda, pode ser compreendida de uma forma mais ampla e complexa: se há modos de existência de uma maneira plural, e a própria existência é um devir, uma mudança, haveria apenas uma forma de manifestação da liberdade ou a liberdade poderia ser entendida de maneira igualmente variável? Essas duas questões não são excludentes, mas são apenas veredas que podem ser escolhidas.

Ao assumir a primeira compreensão – a pergunta pelo sentido puro e simples –, todo o percurso que se segue deverá tomar como pressuposto que há uma teleologia fixa e que a singularização do Indivíduo é sim uma via de mão única que leva apenas para um caminho, para uma forma determinada e verdadeira de singularização. Essa é a via escolhida pela leitura tendenciosamente teológica ou meramente cristã da obra de Kierkegaard. Se existe só um sentido para a existência – o sentido cristão –, então também a liberdade só poderia manifestar-se à maneira desse sentido. Essa é uma leitura legítima e possível de ser feita, contudo, é uma leitura dogmática que encerra-se em si mesma. Se, no entanto, a aproximação para com a obra do filósofo dinamarquês é mobilizada por um interesse filosófico, é preciso seguir com a segunda forma de compreensão.

Considerando-se, portanto, que há vários modos de existência, todos igualmente legítimos e todos igualmente particulares em seus fenômenos, e que tanto o *pathos* quanto a dialética formulados por Kierkegaard vislumbram uma mudança, que é a manifestação mesma da existência, a liberdade pode ser entendida, tal como a existência o é, não tanto como um caminho determinado, mas como uma abertura tensional, ou seja, como uma constante colocação de uma contradição. Ao assumir essa segunda compreensão, amplia-se consideravelmente a pergunta pelo estatuto da liberdade, de modo que ao questionar-se “sobre o que Kierkegaard fala, quando fala sobre a liberdade?”, já não se está mais em um registro isolado, mas é preciso compreender a inserção contextual. Em outras palavras, a segunda forma de compreensão permite colocar Kierkegaard verdadeiramente em relação à

tradição e, assim, delinear quais os traços originais que o filósofo dinamarquês pode ter esboçado.

Por essa razão, faz-se uma divisão entre as formas de liberdade, apresentando o que se entende por duas formas de liberdade: a liberdade negativa e a liberdade positiva. Kierkegaard emprega o termo “liberdade negativa” em sua dissertação sobre a ironia. A liberdade positiva, por sua vez, é assim apresentada apenas como uma oposição. A pretensão não é de encontrar uma hierarquia, nem tampouco determinar um juízo de valor para com as formas de liberdade. Trata-se de uma distinção metodológica que deve orientar a formulação do estatuto da liberdade kierkegaardiana, a liberdade existencial.

5.2.1 A liberdade negativa

Como fazer para permitir a manifestação do fenômeno da existência em meio a uma realidade que visa encobri-lo ou, ainda, em meio a uma tradição de análise que visa inseri-lo em uma perspectiva objetiva, racional e sistemática? Como no caso da existência, não é por mera oposição argumentativa que o fenômeno da existência pode ser evidenciado em seu caráter anti-sistemático e anti-objetivo. É preciso encontrar um ponto de abertura para a liberdade existencial, ainda que essa abertura não seja, ela mesma, a própria liberdade existencial. Essa é exatamente a função da liberdade negativa, tal qual Kierkegaard a formula pela primeira vez em sua dissertação sobre *O conceito de ironia*.

A figura de Sócrates é a manifestação do fenômeno da ironia ou, mais pontualmente, é a forma pela qual o fenômeno da ironia entrou no mundo. Com Sócrates, a ironia se fez real perante a realidade-dada, ainda que essa realidade da ironia venha a ser um *nada*. É de suma importância, no entanto, observar como Kierkegaard apresenta Sócrates como o fenômeno da ironia. Em análise dos testemunhos deixados – Platão, Aristófanes e Xenofonte –, Sócrates é representado em seu embate com os sofistas, ou seja, com a realidade na qual ele mesmo estava inserido. Conclamar a verdade era idiossincrasia sofista, enquanto Sócrates negava seu próprio conhecimento sobre a verdade em pura ironia. Como afirma Kierkegaard, é possível falar em

uma atitude moral de Sócrates em relação a seu posicionamento perante a verdade, mas no embate contra os sofistas,:

o ponto ao qual ele chega neste aspecto era antes aquela determinação negativa, de que a subjetividade em si mesma determina a si mesma, mas faltava a ele aquela objetividade na qual a subjetividade em sua liberdade em si é livre, a objetividade que não é a limitação que restringe a subjetividade, mas a que a expande. No fundo, o que ele atingiu foi a coerência interna consigo na abstração, própria da infinitude ideal, abstração na qual isto é tanto uma determinação metafísica quanto estética e moral. A proposição que Sócrates tão frequentemente apresenta, de que pecado é ignorância, já o indica suficientemente. O que vemos em Sócrates é a *liberdade*, infinitamente transbordante, *da subjetividade*, mas isto é justamente a *ironia*. [KW II, p. 210-211]

A liberdade de Sócrates é a “infinitamente transbordante” liberdade da subjetividade, mas ocorre que essa é ironia. Enquanto ironia, essa liberdade não afirma nada, não tem a capacidade de postular uma realidade, tem apenas a capacidade de postular-se a si mesma enquanto referência de si; o que é exatamente o primeiro esboço da subjetividade. Foi apontada no primeiro capítulo a grande importância do método irônico como a primeira formulação ou esboço da subjetividade que estará presente em toda a obra kierkegaardiana. Neste ponto, o método irônico realmente revela seu caráter imprescindível. Determinada por uma realidade-dada, a subjetividade não pode se fazer ser. A pretensão de verdade sofista ou a pretensão de verdade objetiva, sistemática e racional da filosofia alemã idealista são expressões dessa realidade-dada que impedem a subjetividade de se fazer ser. O Sistema, e esse é o grande ponto de embate kierkegaardiano, não permite um início, pois tudo é sempre continuamente inserido no próprio encadeamento do Sistema²²⁶. A ironia manifesta a absoluta indeterminação, ela apresenta “a liberdade subjetiva, que a cada instante tem em seu poder a *possibilidade de início*, e não se deixa constranger por relações anteriores” [KW II, p. 253].

Uma vez que o sujeito irônico, entretanto, não conhece nenhuma categoria próxima da decisão, e é tão somente um Indivíduo em luta com sua própria condição, tudo que lhe é possível fazer é a força do início, e depois recair em um *nada*. É essa a maravilha do método irônico, pois ele serve como uma abertura que se encerra em si mesma, sendo que ela não pode ir além de

²²⁶ Neste ponto o alvo é muito mais Hegel do que necessariamente Schelling ou Fichte.

seu próprio atributo de abertura. Nesse movimento de iniciar algo que será sempre um início, o irônico apresenta pontos importantes. Dois aspectos são imprescindíveis para que o método irônico seja “aplicado”: a) o Indivíduo deve tomar consciência da realidade-dada; b) o Indivíduo deve colocar a realidade-dada em perspectiva em prol de sua subjetividade. Para Kierkegaard, “a palavra realidade deve ser tomada aqui primeiramente no sentido da realidade histórica, quer dizer, a realidade dada a uma certa época sob certas condições” [KW II, p. 259]. Portanto, o Indivíduo deve tomar consciência das estruturas de sua época e sob quais condições sua realidade é, em verdade, aquela realidade-dada. Feito esse primeiro movimento, é Sócrates quem ensina o segundo movimento, ou seja, formular a subjetividade por meio de uma simples negatividade, afirmando que ele, Sócrates (o Indivíduo), não se resume aquilo que é a realidade-dada. Este duplo movimento é o que interessa neste ponto, pois é ele que expressa a forma da liberdade negativa.

A forma pela qual o Indivíduo toma consciência de sua realidade-dada é está dada ao longo da obra kierkegaardiana, o que demonstra que o método irônico perpassa todo o pensamento do filósofo dinamarquês. Especialmente no *Migalhas Filosóficas* – e não poderia ser de outra maneira, dada a ironia de *Johannes Climacus* – a consciência da realidade-dada é obtida quando no momento da pergunta por si-mesmo. O Indivíduo quer saber o que ele é, e então percebe as determinações da realidade. O método irônico fornece ao Indivíduo o aspecto negativo, que neste momento pode ser o formador de sua subjetividade. Fornece, de igual modo, a primeira fagulha de uma ideia de liberdade, pois, como afirma Kierkegaard, a ironia denota “o gozo subjetivo, na medida que na ironia o sujeito se liberta da vinculação à qual está preso pela continuidade das condições de vida; assim se pode dizer do irônico que ele se liberta” [KW II, p. 255-256]. É essa razão pela qual o método irônico não é exatamente um ensino, uma vez que a ironia não fornece nada ao Indivíduo, salvo uma negatividade. Essa negatividade é o marco da liberação frente à realidade-dada, mas é apenas uma *liberdade negativa*, pois no momento mesmo que o Indivíduo se liberta, ele volta-se para si mesmo como um *nada*.

Como acontece na dialética da existência apresentada anteriormente, em que a existência é concomitante à essência, também aqui a subjetividade negativa é concomitante à liberdade negativa. Estas acontecem

simultaneamente e são uma o embasamento da outra. Não se poderia pensar em outro aspecto além do *pathos*, de uma disposição que o Indivíduo tem para com a realidade. Ao invés de portar-se para com a realidade de maneira objetiva, o Indivíduo o faz de maneira subjetiva, ainda que essa subjetividade tenha sido alcançada conjuntamente com sua própria disposição. Esse aspecto aparentemente paradoxal pode ser elucidado se considerada a menção feita anteriormente ao aspecto que guia o Indivíduo, ou seja, a pergunta por si mesmo. Com o método irônico, o Indivíduo é incapaz de determinar aquilo que ele é, mas é perfeitamente capaz de determinar aquilo que ele não é, ou seja, a realidade-dada. A diferença de disposição é demarcada por Kierkegaard na comparação entre o método irônico e o método cético moderno (a dúvida):

Na dúvida, o sujeito quer constantemente ir ao objeto, e o seu infortúnio está em que o objeto foge constantemente diante dele. Na ironia, o sujeito quer constantemente afastar-se do objeto, o que ele consegue ao tomar consciência a cada instante de que o objeto não tem nenhuma realidade. Na dúvida, o sujeito é testemunha de uma guerra de conquista, na qual cada fenômeno é aniquilado porque a essência tem de estar mais atrás. Na ironia, o sujeito bate em retirada constantemente, contesta a realidade de todo e qualquer fenômeno, para salvar a si próprio, na independência negativa em relação a tudo. [KW II, p. 257].

Com uma disposição diferenciada para com a realidade-dada, o Indivíduo irônico aniquila a objetividade em prol da subjetividade, mas como a força desse aniquilar esgota-se em si mesma, ele é negativamente constituído. O irônico está impossibilitado de ir além do *nada*, porque a forma com que ele dispõe para estabelecer esse aniquilar não conhece outro ponto que não a própria realidade-dada. A questão é que “ele aniquila [*tilintethjör*] a realidade dada *com a própria* realidade dada” [KW II, p. 262]. O que resta deste aniquilar é, por uma simples exclusão, ele mesmo. É sob essa perspectiva que McCarthy escreve que “ainda que ele seja apenas negativamente definido, ele, ainda assim, existe dentro de uma autoconsciência suficientemente definida que merece o apelo de ‘subjetividade’” (MCCARTHY, 1978, p. 20). Nos termos do *pathos*, o Indivíduo encontra uma nova disposição que o permite alçar-se para um novo modo de existência, ainda que, dentro do modo de existência que o permitiu essa disposição, poucos são os elementos que podem ajudá-

lo²²⁷. Em termos dialéticos, o Indivíduo reconheceu as primeiras centelhas da tensão existencial, uma vez que reduziu toda a realidade-dada a uma possibilidade. Contudo, a ironia não vai além da possibilidade, porém também não retorna à realidade-dada, razão pela qual ela repousa no *nada*. Ainda, em termos dialéticos, a liberdade negativa é a primeira manifestação do aprofundamento do Indivíduo em sua própria realidade, o que justifica pensar em uma participação ativa na realidade – pois de outro modo não se poderia aniquilar a realidade-dada –, não sendo justificado considerar que a ironia permite um primeiro passo para um Indivíduo isolado²²⁸.

Por fim, resta pontuar que a liberdade negativa se apresenta justamente como negativa porque não consegue ser a manifestação de uma *novidade*. Com isso, pode-se dizer que a liberdade negativa é uma abertura que desconhece o caminho que abre. Qual é, então, a validade de algo como a liberdade negativa? Ela instaura uma nova condição: a liberdade só pode ser pensada em termos subjetivos e, mais do que isso, de modo que o Indivíduo subjetivamente movimente-se entre os termos dialéticos da realidade, da necessidade e da possibilidade. Pensada sob um ponto de vista prático, a liberdade negativa dá à Kierkegaard a possibilidade de desembaraçar-se de toda a tendência sistematizadora e objetiva da filosofia alemã que o precedia, sobretudo no que diz respeito à Hegel. Uma vez que o método irônico recai sobre o argumento da objetividade do Sistema, ou da objetividade da história-

²²⁷ A dificuldade quanto ao *pathos* na relação com a liberdade negativa se encontra no fato de que a disposição existencial que se manifesta na liberdade negativa é, ela também, apenas uma negatividade. O Indivíduo reconhece os traços da questão existencial, de sua própria existência, mas ainda assim o faz de maneira enevoadá. É esse aspecto que reconhece McCarthy: “The ironist’s passion is a quality especially to be noted. It is not necessarily a conscious energy, but this does not diminish its power or, as will be seen, its directionality. The ironist is fundamentally he who has emerged skeptical, even cynical, about the moment; he who has experienced aesthetic ecstasy, but has also experienced deeply the period of emptiness afterward. Beyond this, he has advanced sufficiently to discern the pattern of moments, the ‘ups’ and ‘downs’, and has begun to tire of the pattern’s repetition. For every moment, even those of high ecstasy, endures but a moment, has no continuity with the answer the vague and yet-unconscious need in the soul of the aesthete for a resolution to the endless cycle. The ironist, to be sure, has not yet broken out of the cycle; the repetition has not ceased, nor has a resolution been found, until higher moods have been passed through and higher crises of the personality” (MCCARTHY, 1978, p. 20).

²²⁸ Há certa tendência a considerar a ironia como o início de um isolamento do Indivíduo, ou isolamento do *selv*, como quer Brian Soderquist, cf. SODERQUIST, Brian. **The Isolated Self: Irony as Truth and Untruth in Søren Kierkegaard’s *On the Concept of Irony***. Copenhagen: C. A. Reitzel, 2007. Se considerada a estrutura dialética aqui apresentada, bem como a forma da singularização que forma o *Enkelt*, não há razão para julgar justificado o argumento do isolamento do Indivíduo.

mundial, percebe-se que aquilo que se dizia liberdade, nem sequer liberdade negativa o era, pois não tinha a vantagem de operar como uma aniquilação. Como Sócrates faz com os sofistas, Kierkegaard ironicamente apresenta o método irônico como o desfazimento das concepções de liberdade anteriores. O argumento basilar da liberdade negativa é: não se pode considerar-se livre aquele que não se desvinculou da realidade-dada, ou seja, das determinações objetivas. O que falta à liberdade negativa, no entanto, é o que compõe a liberdade positiva. Para além da autoconsciência e de uma unilateral participação na tensão existencial, é preciso haver, para uma liberdade positiva, uma aprofundada participação na tensão existencial por meio da capacidade de autodeterminação.

5.2.2 A liberdade positiva

Parte das ressalvas feitas por Kierkegaard no tratamento da existência e da liberdade se deve a uma intuição orientadora que está presente em todo seu pensamento. Para o filósofo dinamarquês, a existência não pode ser comunicada diretamente, da mesma maneira que a liberdade não pode ser abordada como um objeto externo. A crítica de *Johannes Climacus* dirigida ao Herr Professor no *Post-scriptum* é enfática, não se pode querer analisar a existência desde uma abstração, ou seja, desde uma perspectiva que abstrai a própria existência. Também é assim com a liberdade, pois, como foi visto, Kierkegaard considera que “na liberdade posso emergir apenas daquilo que entrei em liberdade” [IV B 13:21]. Essa é a grande distinção entre o pensador existencial e a pretensão sistemática do idealismo alemão, e é o que justifica a existência de uma *liberdade negativa* como ponto de entrada, pois, ainda que a forma negativa da liberdade não venha a ser, precisamente, uma liberdade existencial, ela é a abertura de possibilidade. Outro ponto orientador no que diz respeito à liberdade é a noção de vontade aliada à noção de interesse. Ao tecer comentários sobre a obra de Leibniz, o filósofo dinamarquês concorda com o filósofo alemão no que diz respeito a certa característica da liberdade da vontade, escrevendo em seus *Diários* que “uma vontade perfeitamente desinteressada é um nada, uma quimera” [IV C 39]. No entanto, quando a questão da liberdade da vontade é abordada conjuntamente com o interesse, já

não se está mais no âmbito da forma negativa da liberdade, mas encaminha-se para a forma positiva.

O que o interesse denota não é apenas uma reflexão que começa a ser a continuidade da subjetividade esboçada por meio da ironia, mas é a determinação de uma diferente ênfase. O Indivíduo em liberdade negativa direciona-se à realidade-dada, dela retira toda a validade, e repousa no *nada* de sua própria subjetividade indeterminada. Isso porque a liberdade negativa tem uma ênfase na *essência*, aquilo que o Indivíduo buscou encontrar na realidade, e sobre o que se desiludiu, é propriamente a essência. Como demonstra Malantschuk, as pesquisas feitas por Kierkegaard e reunidas em seus *Diários* sob o título de *Philosophica*, demonstram que é por meio da distinção – já apontada anteriormente – entre Ser e essência que a liberdade passa a se desvelar em seu caráter existencial (MALANTSCHUK, 1971, p. 162). Para o filósofo dinamarquês, “as diferentes ciências devem ser ordenadas de acordo com as diferentes maneiras em que elas dão acento ao Ser [*Vaeren*] e como a relação com o Ser fornece uma vantagem recíproca” [IV C 100], ou seja, é preciso encontrar um método que permita apresentar o Ser em um acento que não o encubra, que não o cerceie. Uma “ciência existencial” [*Existentiel-Videnskab*], como a quer Kierkegaard, não pode portar-se pela via da essência, pois esta é a manifestação da necessidade, daquilo que *é* e, portanto, daquilo que não *devém*. Essência passa a ser referida como uma espécie de sinônimo de necessidade, de tal modo que “o par contrastante ‘essência-ser’ pode ser substituído por ‘necessidade-liberdade’” (MALANTSCHUK, 1971, p. 162). Aquilo que *devém* é liberdade; aquilo que *devém* continuamente é liberdade existencial. Essa é a razão pela qual a *liberdade negativa* é realmente *negativa*, pois a ela falta a capacidade de *devir* continuamente. É a razão, de igual maneira, pela qual a *liberdade positiva* recebe sua positividade do interesse, pois, como foi apontado anteriormente, dizer que um Indivíduo tem um interesse no sentido subjetivo significa dizer que ele tem um interesse por sua própria subjetividade, o que remete ao fato de que este Indivíduo não busca a essência na exterioridade da realidade-dada, mas já reconhece a necessidade de voltar-se para o Ser na interioridade de sua própria subjetividade.

A consistência é o que determina a continuidade no sentido existencial, e é justamente esse o motivo pelo qual a consistência é uma manifestação do devir do Ser, uma vez que o Indivíduo precisa dar sentido em liberdade para sua própria existência, mas o faz não apenas de um golpe, porém continuamente, ou seja, a liberdade deve ser positivamente preservada, e aquilo que permite essa preservação é justamente a consistência. Para Kierkegaard, a ideia de consistência permite, conjuntamente, o desenvolvimento do pensamento dialético sobre a existência, de modo que é possível associar a consistência com uma forma inicial de necessidade, e então trabalhar sob a perspectiva de uma consistência criada pela própria liberdade. Isso, explica *Johannes Climacus* em *De omnibus dubitandum est*, é a grande vantagem da consistência, pois esta pode ir subindo degrau em degrau a escala do pensamento, a ponto de afirmar, como faz o pseudônimo, que “para ele, a consistência era uma *scala paradisi*” [IV B 1]. Em um momento inicial, a consistência está vinculada à necessidade natural, como as leis da natureza e, como Kierkegaard apontará em alguns escritos, como a estrutura natural da raça da qual o homem, por necessidade, não consegue desvincular-se. Mas esta é uma consistência dada, diferentemente da consistência que passa a ser formulada pelo próprio Indivíduo quando em liberdade²²⁹.

Isso porque, como foi apontado sobre a mudança do Indivíduo quando no momento de sua singularização, a continuidade da existência não é um atributo próprio do homem, mas é algo que o próprio Indivíduo determina para si. A tese antropológica kierkegaardiana é enfática, o homem é uma síntese justamente porque é uma partição, é um algo a ser realizado que se dá na

²²⁹ O mérito sobre o destaque para a importância da consistência é de Malantschuk, que a identifica no princípio do pensamento dialético kierkegaardiano. O comentador, no entanto, associa a ideia de consistência ao aspecto dialético da liberdade, mas não parece notar que a consistência tem forte relação com o devir, uma vez que devir e liberdade, ainda que semelhantes, não são idênticos. De qualquer modo, no que diz respeito aos limites de sua análise, Malantschuk é profundamente preciso: “Kierkegaard’s pseudonyms transfer the elaborated understanding of the relation between necessity and freedom to the understanding of the forms of consistency. Here also there is an ascending scale, beginning with the level where consistency is determined by necessity, to a higher level where it is freedom which defines consistency. On the lower levels, therefore, one can speak only of the consistency of necessity. Nature is constantly dominated by necessity, and because of natural laws we therefore have the ‘consistency of nature’. Nature’s necessity is equivalent to ‘the consistency of nature’. With this point of departure the way is now open to the understanding that where freedom is predominant, that is, in man’s historical development, consistency is defined by freedom and not by necessity. With this we come to the view ‘the consistency of freedom’ containing a whole scale of expressions for a consistency which is modified in relation to the numerous manifestations and forms of freedom.” (MALANTSCHUK, 1971, p. 166).

relação entre opostos, denotando assim sua contradição. A princípio, portanto, a consistência do homem é pura natureza, ímpeto, instinto e exterioridade, de modo que sua “continuidade”, em um primeiro momento, é absolutamente anti-existencial, já que esta não conhece nada sobre a subjetividade. Por conseguinte, a continuidade existencial é determinada como a tentativa de resolução da contradição da própria existência, o que não é outra coisa senão tentar constituir o *Selv* pela via da singularização. Deve-se considerar, nesse sentido, que a liberdade existencial, e, portanto, a liberdade positiva, só pode ser explicitada desde dentro, pois o Indivíduo deve, de alguma maneira, tê-la adentrado. Ter adentrado o âmbito existencial, ou seja, participar ativa e positivamente da existência, significa ter passado a determinar a existência desde sua própria interioridade e, com isso, buscar dar consistência para algo que é, ele mesmo, uma contradição. A aparente circularidade é a sempre presente manifestação do paradoxo da existência. Para que a liberdade assuma um caráter de positividade, o Indivíduo precisa pôr em consistente continuidade a si mesmo, e essa autodeterminação é precisamente o *interesse*, determinado agora como a constituição de um *Selv* que é, por princípio, uma contradição. Em um jogo dialético, Kierkegaard demonstra como essa autodeterminação da liberdade, em verdade, é parte do *pathos* subjetivo que passa a ser definido sempre pelo âmbito existencial da subjetividade:

Quando uma pessoa vê uma coisa e outra pessoa vê algo diverso na mesma coisa, então um descobre o que o outro esconde. Na medida em que o objeto visto pertence ao mundo externo, então como o observador é constituído é provavelmente menos importante, ou, mais corretamente, então o que é necessário para a observação é algo irrelevante para sua mais profunda natureza. Mas, quanto mais o objeto de observação pertence ao mundo do espírito, tanto mais importante é a maneira que ele próprio, [o observador], é constituído em sua natureza mais íntima, porque tudo que é espiritual é apropriado apenas em liberdade; mas o que é apropriado em liberdade é trazido à luz. [KW V, p. 60]

O problema de se afirmar que “tudo que é espiritual é apropriado apenas em liberdade” é a resolução principiológica anteriormente apontada de que só é possível emergir em liberdade naquilo que se entrou em liberdade. Se o espiritual é apropriado em liberdade, é preciso que, de alguma maneira, o Indivíduo tenha entrado em liberdade no próprio âmbito espiritual. Uma vez que se entende *espiritual* como a simples contradição da existência, a afirmação

kierkegaardiana recebe um sentido de que é preciso ter existido um ponto de entrada – que seja ele mesmo expressão da liberdade – para o próprio âmbito existencial. Bem, o filósofo dinamarquês não chegaria a afirmar o disparate que o homem não está na existência como um todo; em verdade, como foi apontado quando se abordou o aspecto dialético kierkegaardiano, o homem está na existência, mas em uma manifestação de *não-ser*. É evidente, então, que a passagem para o *ser* é essa manifestação da liberdade que instaura a positividade mesma da liberdade. Essa passagem para o *ser*, por sua vez, é a decisão que o Indivíduo toma quando em consideração sobre sua própria existência, ou seja, é a decisão que o Indivíduo toma para com sua existência²³⁰. Dialeticamente, essa decisão é um *salto*. Considerando a liberdade positiva, não poderia haver nada mais impactante do que este *salto*, do que esta suspensão que é uma imagem apropriada para a liberdade positiva, pois ela se dá em relação às determinações, realizando-se como algo *na* determinação e, conjuntamente, *para além* da determinação. Pela via da decisão o Indivíduo participa da liberdade positiva, mas essa mesma manifestação da liberdade estava inscrita no Indivíduo como potencialidade. Essa disposição da liberdade positiva como algo *em potência* é o que permite a Kierkegaard afirmar que “o ser interior de uma pessoa determina o que ela descobre e o que ela esconde” [KW V, p. 60]. Ademais, é também o que permite o filósofo dinamarquês considerar que a liberdade existencial é dada, *em potência*, pela própria existência. Em uma anotação de seus *Diários*, Kierkegaard emprega um raciocínio dialético intrincado para evidenciar a existência como o campo de contínua possibilidade da manifestação da liberdade:

Que a filosofia deva iniciar com uma pressuposição não deve ser tomado como um defeito, mas como uma benção; assim, este *an sich* torna-se uma maldição da qual ela nunca pode ser livre. O conflito entre consciência ou espírito como formas vazias e como as imagens

²³⁰ Certa leitura da obra kierkegaardiana, como reconhece María J. Binetti, tende a situar o filósofo dinamarquês apenas na forma negativa da liberdade, reconhecendo a existência apenas pelo atributo da possibilidade. A crítica de Binetti é pontual: “Em función de tal negatividad, la libertad kierkegaardiana quedaría sujeta a una indecisión permanente, promovida por el equilibrio de alternativas contrarias y determinada, en última instancia, por la causalidad empírica” (BINETTI, 2005, p. 58). A pertinência da crítica indica o que aqui se pretende demonstrar, que há elementos que foram negligenciados na leitura da obra kierkegaardiana, sendo esses elementos fundamentais para uma abertura de interpretação.

fixas de um objeto em movimento corresponde ao mesmo problema da liberdade: como o *arbitrium* sem conteúdo (...) – como ele vem a ser positivo. Aqui, também, encontramos uma pressuposição, porque este *liberum arbitrium* nunca é realmente encontrado, mas o mundo-existente [*Verdenexistentsen*], ele mesmo, já o proveu. [III A 48]

Neste ponto precisamente repousa a diferença cabal entre a forma negativa e a forma positiva de liberdade. É certo que a forma negativa é a formação de uma subjetividade insípida, uma subjetividade que se depara constantemente com o *nada*, da mesma maneira que a forma positiva é a expressão da autodeterminação da existência por meio de uma decisão que põe o indivíduo frente a si mesmo. Porém, o que o trecho supracitado demonstra é a importância da diferença de disposição que a forma positiva de liberdade tem perante a forma negativa no que diz respeito à relação com o mundo-existente [*Verdenexistentsen*]. Enquanto a forma negativa aniquila com a realidade-dada, a forma positiva reconhece que tudo que ela tem, reconhece que seu próprio fundamento é a *realidade*, mas não pura e simplesmente a realidade-dada, porém a *realidade* que pode ser convertida de realidade-dada para *realidade-realizada*. É isso que dá abertura para Kierkegaard considerar que “no mundo da liberdade, onde todo o esforço [*stræbe*] realmente tem sua fonte e em qual todo esforço tem sua vida” [KW X, p. 20], a realidade não pode ser aniquilada, mas deve fazer parte da composição tensional que permite ao indivíduo constituir seu *Selv* e, assim sendo, ser positivamente livre no sentido existencial. Como aponta *Anti-Climacus* em *Doença para a morte*, este *Selv* que busca constituir-se em liberdade, precisa fazê-lo de modo livre, ou seja, convertendo a realidade-dada em possibilidade, de modo que “este *Selv* torna-se uma possibilidade abstrata” e, nesta condição, “ele se debate até a exaustão, mas nunca se move daquele lugar onde está, nem chega a lugar algum, pois a necessidade é literalmente aquele lugar; tornar-se si mesmo é literalmente um movimento naquele lugar” [KW XIX, p. 36]. Caso a realidade não fosse inserida no pensamento dialético que orienta a consideração sobre a liberdade, ou seja, se a liberdade fosse apenas a manifestação da forma negativa, em que toda a realidade é aniquilada, então a liberdade não poderia vir a ser de fato uma liberdade existencial, pois deveria haver para ela uma determinação exterior a sua própria constituição. Pretendeu-se demonstrar, assim, que para o filósofo dinamarquês a liberdade existencial pode ser assim

denominada justamente porque se dá no devir da existência, de modo que “se a liberdade agora descobre um obstáculo, então ele deve repousar na própria liberdade” [IV B 118]. Por fim, faz-se notar que a forma positiva da liberdade é uma indicação para a compreensão do estatuto da liberdade existencial, mas não é a própria compreensão. Justamente por ser um recurso instrumental, o atributo de forma positiva da liberdade indica que sempre que se considerar a liberdade positiva, esta deve estar inserida no devir da existência em meio à tensão da dialética e do *pathos*. Contudo, com um pouco de atenção se encontra um problema basilar da liberdade existencial, que só pelo esclarecimento da forma positiva de liberdade pode ser apresentado: se a liberdade existencial deve constituir-se a si mesma no devir, o que a constitui inicialmente?; ou ela devém *ex nihilo*? Mais precisamente, e em termos concretos: se o Indivíduo, ao decidir, constitui a liberdade, como pode ser que a liberdade também estivesse presente na decisão? Neste ponto poder-se-ia pensar com Kierkegaard e considerar que “a liberdade, nua e crua, é como que muda, difícil de expressar e geralmente tem algo de árduo em sua natureza” [KW XI, p. 111]. Fazê-la falar, entretanto, é uma tarefa própria do *pathos*-dialético.

5.3 O *PATHOS* DIALÉTICO DA LIBERDADE: MODOS DE EXISTÊNCIA

Desempenhando uma função de arauto as formas de liberdade indicam a todo o tempo que na existência mesma, nesta existência concreta que é própria de todo ser humano, a forma de expressão daquilo que queremos entender por liberdade não se dá de modo unívoco. Não poderia ser diferente, em se tratando de Kierkegaard, pois todo seu pensamento é a contínua reposição da problemática do devir e, portanto, dos modos de existência. Ainda que se considere, portanto, a liberdade em seu aspecto formal – e isso se mostrou necessário à maneira de uma abertura de compreensão, mas apenas isso –, a expressão da liberdade deve ser buscada com maior afinco no lugar em que ela *se dá*, ou seja, na existência concreta. Todo tagarelar sobre a liberdade, e é possível fazer isso com muito esmero e dote acadêmico, não deveria deixar de lado a manifestação fenomênica que essa peculiaridade existencial tem na vida concreta dos seres humanos. Kierkegaard não

barganha com o concreto, nem tampouco com a liberdade, reconhecendo que “uma pessoa tem tanta negatividade quanto tem positividade” e isso remete ao fato de que “a liberdade nunca esquece sua origem dialética de liberdade” [V A 90]. Um pequeno passo antes de esboçar o que pode ser considerado o estatuto da liberdade existencial, e ainda assim um passo que abrange uma distância muito longa, deve ser dado no sentido de considerar como a liberdade se manifesta nos modos de existência e, portanto, como ela se manifesta em seu *pathos* dialético.

Seguindo a ordem estabelecida anteriormente, inicia-se pelo modo de existência estético- imediato. Esse modo de existência não é uma só manifestação absoluta, mas é antes uma espécie de tendência, de disposição que os indivíduos têm para com sua própria existência. Mais precisamente, os indivíduos desfazem-se constantemente da condição primeira de sua própria existência – a contradição que conclama a consistência – em prol de um substituto. É certo que a forma com que Kierkegaard apresenta este substituto está determinada por certa tendência cultural de sua época, havendo, mesmo na variabilidade, certa predominância em associar o modo de existência estético- imediato com a corrente cultural do romantismo²³¹. Assim, é compreensível a razão pela qual a figura do *Don Juan* kierkegaardiano tenha recebido maior notoriedade que outras figuras que ocupam o mesmo patamar existencial, tal como a figura do *Judeu Errante* ou o lendário *Fausto*²³². Em todo caso, isso se dá por certa conjunção – refletida e pretendida – do delinear do modo de existência estético- imediato com uma ideia geral do romantismo alemão, a tal ponto que, mesmo quando Kierkegaard esboça o que poderia ser uma descrição geral do modo de existência estético- imediato, facilmente salta-

²³¹ Seria um exercício válido buscar as manifestações fenomênicas do modo de existência estético- imediato na atual situação contemporânea, uma vez que ter-se-ia que considerar, por exemplo, que os produtos culturais já não são entendidos tão ingenuamente como eram no tempo de Kierkegaard. Ademais, é certo que o filósofo dinamarquês tem uma importância fundamental na criação de uma suspeita quanto à relação dita imediata, de modo que depois de Kierkegaard – e certamente também depois de Nietzsche – a imediatidade é vista com ressalva. Contudo, aquele foi um piparote inicial que instiga novas investigações.

²³² Na literatura brasileira, por exemplo, é possível encontrar, ainda que muito indiretamente, a força da leitura – normalmente francesa – que dá preponderância ao *Don Juan* kierkegaardiano no livro de Hilda Hilst, *Cartas de um sedutor*. Menos evidente, e talvez mais direta, ainda que essa deva ser analisada em profundidade, é a influência do *Fausto* kierkegaardiano na obra-prima de João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*. Para uma abertura de pesquisa, que ainda carece de mais fontes e análise, cf. KUTZENBERGER, Stefan. **Europa in Grande Sertão: Veredas**. Amsterdam: Rodopi, 2005.

se para uma associação com uma figura romântica. É isso que acontece, por exemplo, quando se lê o seguinte trecho dos *Discursos Edificantes* em que o filósofo dinamarquês apresenta as características de uma pessoa no referido modo de existência:

Sem entender como, eles estão no meio do movimento da vida, um elo na cadeia que une o passado a um tempo futuro; indiferentes sobre como isso acontece, eles são carregados pela onda do presente. Repousando na lei da natureza que deixa a vida humana crescer no mundo tal como ela espalha uma relva de flores sobre a terra, eles vão vivendo felizes e contentes entre as mudanças da vida, em nenhum momento desejam verem-se livres delas [das mudanças]. (...) Para eles, a vida não tem enigma, e, ainda assim, suas vidas são um enigma, um sonho. [KW V, p. 33]

Uma descrição cabível a qualquer ser humano que leva sua vida sem jamais considerar a contradição de sua própria existência, sem jamais ter posto sua existência em questão, não há que se afirmar que a vida levada como um sonho é uma peculiaridade própria do romantismo. Mas, então, por que Kierkegaard refletidamente e com autoconsciência sobre seu trabalho de escritor associa o modo de existência estético-imediato com a figura do indivíduo romântico? Ora, porque é no epicentro do fenômeno romântico que se encontra a crucial intensificação desse modo de existência: um indivíduo que não é apenas levado pela vida, mas que se permite levar-se pela vida como se ela, a vida, fosse quem o fizesse, um indivíduo que se comporta negativamente perante sua própria existência. E, mais pontualmente, porque para o indivíduo romântico, a liberdade é uma questão presente.

Há que se lembrar o que foi escrito sobre a diferença principiológica entre o *Esteta* da primeira parte de *Enten-eller* e o *Juiz Wilhelm* da segunda parte. Para o *Esteta*, o princípio não é dado por um *Enten-eller*, ou seja, por um *ou isso... ou aquilo...*, enfim, por uma decisão. O princípio de vida escolhido pelo *Esteta* é de um *Hverken-eller: nem isso... nem aquilo*. Porém, deve-se estar atento para o aspecto dialético: escolher não escolher é ainda assim uma escolha, um jogo lógico que poderia servir de diversão para crianças, mas que pode iludir olhos pouco focados. Essa escolha de não-escolha, é certo, tem seu fundamento na própria “essência” do modo de existência estético-imediato: uma relação imediata com a realidade que, quando tomada pela força da liberdade, não consegue constituir nada, salvo a própria negatividade, isto é, o

nada. Há diversas passagens na primeira parte de *Enten-Eller* em que se evidencia esse aspecto da negatividade, como quando *Johannes, o Sedutor*, tece uma análise sobre sua própria personalidade e deslinda a razão pela qual ele é um perfeito Indivíduo no modo de existência estético-imediato: “Não tenho nada; desejo não ter nada; no amo nada; não tenho nada a perder” [KW III, p. 327]. É importante ressaltar que o pseudônimo não é simplesmente uma negatividade, ele é uma auto-negatividade, pois somente um Indivíduo que se coloca na condição de negatividade pode manifestar o desejo de não ter nada e, ainda mais, o desejo de *não-ser-nada*. De maneira constante, quase que marcando um ritmo musical, fornecendo um tema que sofre diversas variações e improvisos, o *Esteta* da primeira parte de *Enten-Eller* vai apresentando argumentos para justificar seu próprio modo existencial, ou seja, a manutenção da relação imediata com uma realidade que é *nada*. O que é mais importante, no entanto, é o fato de que o *Esteta* chega a afirmar que o seu modo de existência é manifestamente *libertário*, ele acredita ser uma expressão da liberdade. Isso precisa ser analisado. Os termos da liberdade do *Esteta* são, em geral, determinados por uma tentativa de se ver livre de uma “mediação” opressora, seja ela qual for. Como consta no ensaio *Rotação de Colheitas*:

Deve-se sempre proteger-se de contrair uma relação de vida pela qual um pode tornar-se muitos. Por isso até a amizade é perigosa, o casamento ainda mais. Dizem, é certo, que os casados se tornam um só, mas esta é uma conversa muito obscura e misteriosa. Se um indivíduo é muitos, ele perdeu sua liberdade e não pode requisitar suas botas de cavalgada quando deseja, não pode vaguear de acordo com seu capricho. [KW III, p. 297]

Há, sem dúvidas, certo exagero na consideração “*libertária*” defendida pelo *Esteta* de *Enten-Eller*, de modo que quando *Johannes, o Sedutor*, afirma que não deseja “nada que, no sentido estrito, não seja dom da liberdade” [KW III, p. 368], é possível rapidamente considerar qual é a função dessa liberdade, isto é, uma liberdade meramente exterior. O Indivíduo romântico que vive no modo de existência estético-imediato possui uma liberdade, mas esta é dada na forma negativa, de tal modo que os *atos de liberdade* desse Indivíduo são sempre direcionados para a constituição da própria exterioridade que, a bem dizer, não precisa de constituição. Ademais, não é raro encontrar nas *expressões libertárias* das figuras representadas como estando no modo de

existência estético-imediate uma força que as consome, uma energia que “direciona” sua liberdade. Esta é a forma kierkegaardiana de afirmar que o *ímpeto e a tempestade* são forças exteriores que agem sobre certos Indivíduos tal como o Destino ou o Fado e, em tal modo de existência, a liberdade tem de ser *necessariamente* negativa. Em termos de *pathos* dialético, há um traço que vai desde a forma com que a liberdade é apresentada na dissertação sobre a ironia até *Enten-Eller*, ainda que *Enten-Eller* já tenha recebido um tratamento mais pormenorizado e mais concreto no que diz respeito à liberdade:

Examinando separadamente as duas partes do livro, notamos primeiramente que o pseudônimo escritor A., que é responsável pela primeira parte do livro, é um irônico, mas não como os tipos que encontramos em *O conceito de ironia*. A ironia de A traz a marca de ter vindo à existência pelas vias da presuposição particular que atraiu Kierkegaard ao movimento romântico. Esta ironia é caracterizada pelo ser individual compelido nisto pelo destino ou pelo infortúnio; ao passo que usualmente é uma reflexão teórica sobre as contradições e vaidades da vida que levam à ironia. (MALANTSCHUK, 1971, p. 217)

Em outras palavras, o que demarca o *pathos* do estético-imediate é o esvaziamento da exterioridade, uma vez que tudo que o Indivíduo neste modo de existência possui é justamente a própria exterioridade. Ele se debate para constituir-se enquanto subjetividade, mas a determinação imediata de sua relação com a realidade-dada o impede de ir mais longe que o *nada*. A melancolia, seja ela manifesta pelo aspecto do tédio ou do pesar, são os alcances do *pathos* próprio do estético-imediate. Malantschuk afirma que, na relação entre a dissertação sobre a ironia e *Enten-Eller*, a ironia do *Esteta* dos papéis de A é “negativa e consiste no uso do indivíduo do poder libertador da ironia simplesmente para experimentar a vida” (MALANTSCHUK, 1971, p. 217). Deve ser acrescentado, no entanto, que esta disposição para “experimentar a vida” é determinada pela relação imediata com a exterioridade ou, quando muito com uma subjetividade que é o *nada*. O Indivíduo no modo de existência estético-imediate crê que a realidade é um empecilho, e que sua liberdade é o instrumento próprio para desvencilhar-se dessa realidade-dada. Assim, quando *Johannes, o sedutor* considera-se um “amigo da liberdade”, afirmando que “não se importa com nada que não tenha recebido livremente” [KW III, p. 410], ele só faz manifestar o traço dialético de seu modo de

existência, em que toda a realidade-dada é aniquilada em uma possibilidade que, por sua vez, é incapaz de constituir sua própria *realidade*. Este é um caso de liberdade negativa que, por não conseguir autodeterminar-se, uma vez que falta a relação própria da existência, não devém em liberdade existencial. Por certo que o *pathos* melancólico-pesaroso anuncia uma outra forma de relação com a realidade, porque passa a reconhecer no próprio Indivíduo, e não na realidade-exterioridade, a culpa pelo pesar. Mas a esse reconhecimento falta a reflexão e, mais, falta a autodeterminação que só pode ser conjurada por um salto.

Desde as primeiras linhas críticas de *Juiz Wilhelm*, e em continuidade ao longo de toda a obra de Kierkegaard, é exatamente este o ponto que é reiteradamente atacado: não se é livre quando não se conhece o lugar da necessidade como parte da relação determinante da liberdade. Em termos de comparação, *Juiz Wilhelm* deixa suficientemente clara a posição de que a forma estética-imediata, ao tentar constituir toda a realidade exterior, termina por não constitui absolutamente nada e, o mais importante, deixa de constituir o próprio Indivíduo:

Permita-me agora, de uma vez por todas, comparar um indivíduo ético e um estético. A principal diferença, pela qual tudo se transforma, é esta, que o indivíduo ético é transparente consigo mesmo e não vive *ins Blaue hinein* [em um azul delirante], como o indivíduo estético. Essa diferença envolve um todo. A pessoa que vive eticamente vê a si mesma, conhece a si mesma, penetra toda sua concreção com sua consciência, não permite que pensamentos vagos sussurrem em seu interior nem deixa possibilidades tentadoras distraí-la com seus malabarismos. (...) O indivíduo ético conhece a si mesmo, mas este conhecer não é simplesmente contemplação, pois então o indivíduo estaria de acordo com sua necessidade. É o recobrar a si mesmo, que é, por si só, uma ação, e é por esta razão que premeditadamente usei a expressão “escolher a si mesmo” ao invés de “conhecer a si mesmo”. [KW IV, p. 258].

Toda uma diferenciação é feita para que o Indivíduo destaque um modo de existência do outro. Perpassando a ideia de autoconhecimento, o pseudônimo kierkegaardiano tenta delimitar as marcas indelévels do modo de existência ético-reflexivo, ou seja, a formulação de uma subjetividade que é dotada de uma interioridade não como um mero *nada*, mas como uma relação tensional com a própria exterioridade e, conjuntamente, uma subjetividade que conhece a necessidade da ação de constituição de si mesma. Como afirma o

Juiz Wilhelm, “quando o indivíduo conhece a si mesmo, ele não está terminado; mas este saber é muito produtivo, e desde este saber emerge o autêntico indivíduo” [KW IV, p. 258-259]. O constante chamado da decisão é posto para o Indivíduo no modo de existência ético-reflexivo pelo próprio *pathos* dialético em que ele existe. Este saber do qual “emerge o autêntico indivíduo” traz à memória a condição mesma da liberdade existencial, na qual também é preciso estar emergido para qualquer pretensão de liberdade. Como Kierkegaard escreve em *Três Discursos em Ocasões Imaginadas*, “a vida da liberdade requer um início, e aqui um início é uma resolução, e a resolução tem seu trabalho e sua dor – portanto, o início tem sua dificuldade” [KW X, p. 47]. Por resolução entende-se *decisão*, sobretudo no sentido de uma decisão sobre a constituição de si mesmo. O modo de existência ético-reflexivo determina uma relação do *pathos* dialético que passa a ser tensional. Como foi pontuado, neste modo de existência o Indivíduo é constantemente chamado para a decisão e, portanto, para a liberdade, sendo que essa mesma liberdade – esse início – expressa desde sua primeira manifestação a sua própria dificuldade. A diferença dialética, no entanto, se dá quanto a maneira pela qual o indivíduo passa a relacionar consigo mesmo e com a realidade:

Quando o indivíduo conhece a si mesmo e escolhe a si mesmo, ele está em um processo de realização de si mesmo, mas uma vez que ele supostamente deve fazê-lo livremente, ele deve saber o que é que ele quer realizar. O que ele quer realizar é certamente ele mesmo, mas é o seu *Selv* ideal, que ele não pode adquirir em outro lugar, mas dentro de si mesmo. Se ele não se apegar firmemente à verdade que o indivíduo tem o *Selv* ideal dentro de si mesmo, toda sua ambição e esforço tornam-se abstratos. [KW IV, p. 159]

Contrariamente ao modo de existência estético-imediato, o modo de existência ético-reflexivo tem *consciência* da necessidade de autodeterminação e, portanto, de sua *realização*. Não só a decisão do Indivíduo é *por seu Selv*, mas há também a existência de uma mediação, feita entre a realidade, a possibilidade e a necessidade. Como a decisão coincide com a liberdade, e a decisão é o elemento central do modo de existência ético-reflexivo, a liberdade assume passa a assumir um papel importante, estando no âmago mesmo do *pathos* dialético próprio do modo de existência ético-reflexivo. O *pathos* angustiado não é mera consequência, mas é parte constituinte desse modo de

existência da mesma maneira que a liberdade é constituinte da angústia²³³. Diferentemente da possibilidade alcançada no modo de existência estético-imediato, a possibilidade surge agora como o confronto da necessidade de autodeterminação livre por meio da decisão. Para o Indivíduo, não é mais uma questão de mero *estar* no presente, mas é antes uma questão de *ser* no presente, de presentificar-se e, portanto, de ser contemporâneo no mais tensional sentido que a contemporaneidade pode possuir, ou seja, de estar diante da contradição da existência que exige a *realização* da realidade-dada. A dialética kierkegaardiana tem em grande estima este *instante*, pois ele é o *salto* em que a *diferenciação* permite considerar a *repetição* e, portanto, a mudança. Como considera Malantschuk:

A liberdade tem seu aparecimento com a possibilidade, pois até que o indivíduo não seja confrontado pela possibilidade ou, mais corretamente, pelas possibilidades, pode haver qualquer questão de um movimento que não é mais determinado pelas reações puramente instintivas e guiadas. Uma vez que a possibilidade sempre diz respeito ao futuro com que seu poder de atração e sua incerteza, o estado do indivíduo que corresponde à possibilidade será a angústia, que tanto deseja quanto teme a possibilidade. (MALANTSCHUK, 1971, p. 260)

De forma dialeticamente disposta, a angústia não é apenas uma relação com a possibilidade, ela é “a realidade da liberdade como possibilidade de possibilidade” [KW VIII, p. 42]. Uma manifestação do *pathos* em que o Indivíduo conhece a necessidade de decidir, mas de igual modo conhece a contradição da existência que sempre dispõe de uma tensão entre realidade, possibilidade e necessidade. Como pontua *Vigilius Haufniensis*, “a angústia não é nem uma categoria da necessidade, nem uma categoria da liberdade; é uma liberdade enredada [*hilde*], onde a liberdade não é livre em si mesma, mas está enredada, não pela necessidade, mas por si mesma” [KW VIII, p. 49]. Caso a angústia fosse uma categoria da liberdade, ela facilmente se livraria da necessidade, não estaria presa de maneira alguma; caso fosse uma categoria da necessidade, ela apenas estaria presa, de maneira absoluta. É porque ela

²³³ A angústia vista como a vertigem da liberdade é uma imagem recorrente em Kierkegaard. Que esta vertigem/angústia esteja em consonância com a liberdade, o filósofo dinamarquês pontua em seus *Diários*: a angústia é a “vertigem da liberdade, que emerge quando o espírito quer pôr a síntese, e a liberdade agora olha para baixo em sua própria possibilidade, segurando-se à finitude para sustentar a si mesma” [III C 1].

está relaciona consigo própria, em uma autodeterminação reflexiva, que ela não está *presa*, mas está *enredada*²³⁴. Falta ao Indivíduo no modo de existência ético-reflexivo uma mediação suficientemente forte para que ele possa autodeterminar-se enquanto *Enkelt*. O *pathos* angustiado é decorrência dessa falta, em que o Indivíduo tem todos os atributos necessários para a decisão, é chamado constantemente à decisão, tem plena consciência da tensão existencial, mas se vê lançado na possibilidade da possibilidade que é a angústia. Tudo para ele é a liberdade, mas a liberdade escapa a todo o momento. Da mesma forma que a reflexividade se anuncia no *pathos* melancólico-pesaroso, aqui também a *realização* (a singularização) se anuncia no *pathos* angustiado, mas este tem a liberdade ainda demasiado enredada na possibilidade, e, como *Haufniensis* adverte, “a liberdade nunca é possível; uma vez que ela é, ela é real” [KW VIII, p. 22].

Dialeticamente, o Indivíduo no modo de existência ético-reflexivo quer singularizar-se e, para tanto, quer realizar sua concreção, mas falta-lhe uma relação mais forte, uma relação mais elevada. No que diz respeito ao *pathos*, o Indivíduo tem um interesse por si mesmo, por sua própria constituição, mas sua teleologia é demasiado imanente: falta-lhe transcendência. Em uma entrada de seus *Diários*, Kierkegaard faz uma breve anotação sobre essa disposição de que querer ser si mesmo, porém repousar toda a esperança em uma imanência que é não só a manutenção da possibilidade, mas a manutenção de uma existência voltada para uma teleologia finita, é algo distante daquela teleologia orientada para a felicidade eterna, própria do *Enkelt*:

Basicamente, a situação é tal que se uma pessoa não usar primeiramente todo o poder que lhe é dado contra si mesmo, desse modo destruindo a si mesmo, ele é ou um idiota ou um covarde, apesar de toda a sua coragem. O poder que é dado a um homem (em

²³⁴ A ideia de uma *liberdade enredada* não foi suficientemente trabalhada, tendo, inclusive, passado despercebida. Ainda que aparentemente singela, e mencionada por Kierkegaard apenas umas poucas vezes, com destaque para esse trecho de *O conceito de angústia*, a *liberdade enredada* pode ser chave de compreensão de modos de existência que se dão na contemporaneidade, como a relação do homem com a técnica ou, ainda, a antropotécnica. Uma abordagem válida se daria na relação com os trabalhos de filósofos contemporâneos e seus esforços para elucidar a questão dos modos de existência. Nesse sentido, cf. LATOUR, Bruno. **An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns**. Cambridge: Harvard University Press, 2013.; SLOTERDIJK, Peter. **Sphären I: Blasen**. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

possibilidade) é inteiramente dialético, e a única verdadeira expressão para um verdadeiro entendimento de si mesmo em possibilidade é precisamente que ele tem o poder de destruir a si mesmo, porque ainda que ele venha a ser mais forte que o mundo inteiro, ele, não obstante, não é mais forte do que ele próprio. [V A 16]

Desse trecho é possível depreender um aspecto filosófico, ainda que exista neste ponto um ânimo religioso e espiritual muito forte, não apenas à maneira cristã, mas propriamente à maneira mística²³⁵. Quanto à filosofia, o que a demanda por “destruição de si mesmo” representa não é outra coisa senão a relação transcendente. A expressão do paradoxo evidencia ao Indivíduo o fato de que ele é insuficiente enquanto força de autodeterminação de sua própria *realidade*. Impossibilidade de aplicar uma autodeterminação desde a própria imanência, o Indivíduo reconhece haver a necessidade de uma relação transcendente e, no entanto, tudo que o Indivíduo possui neste instante é uma profunda dívida para com sua própria subjetividade. Encontrar as bases para tal transcendência na exterioridade anularia todo o esforço de singularização realizado até este momento. Ao procurar constituir seu *Selv*, o Indivíduo depara-se não apenas com os limites do entendimento, mas depara-se com os limites dele mesmo. Conforme os dizeres de *Johannes Climacus*, “a paixão paradoxal da inteligência choca-se, portanto, constantemente contra este desconhecido, que decerto existe, mas que também é desconhecido, e nesta medida inexistente” [KW VIII, p. 44]. A disposição de uma abertura de relação para com o *desconhecido* se dá pela própria força da interioridade do Indivíduo que sabe não haver absolutamente *nada* na realidade-dada que possa servir de suporte para sua singularização, mas que também não encontra em si mesmo este suporte. Em termos de um *pathos* dialético, o Indivíduo levou a seu degladiar interno para um novo nível, mas em um nível em que ele deve arriscar tudo que ele é para tornar-se um novo *ser existente*. A noção de limite está presente nesta disposição, de modo que é válida a confissão encontrada em *Estágios para o caminho da vida*, em que se afirma

²³⁵ Há várias tentativas de associação entre o trabalho de Kierkegaard e a expressão mística, sobretudo a mística cristã. Trata-se, em verdade, de uma associação possível que, no entanto, precisa ser feita com o cuidado de considerar elementos basilares do pensamento kierkegaardiano, como a *concreção* e o aspecto prático. Na associação entre mística cristã e Kierkegaard, cf. MAUGERI, Luca S. **Il dono di un segno. Mistica, asceti ed edificazione in Sören Kierkegaard**. Bologna: Pardes Edizione, 2012. Na relação entre a mística oriental e Kierkegaard, igualmente interessante e também pouco trabalhada, cf. GILES, James (org.). **Kierkegaard and Japanese Thought**. New York: Palgrave Macmilliam, 2008.

que “estou fazendo este nada e este tudo porque esta é a mais elevada paixão da liberdade e a mais profunda necessidade de meu ser” [KW XI, p. 253]. A “mais elevada paixão da liberdade”, que se contrapõe em complementaridade, de modo dialético, a “mais profunda necessidade do ser” é a relação com o desconhecido. Esta manifestação do *pathos* singularizado – se é que possível pensar em um *pathos* “singularizado” e não em um *pathos* “singularizante” – é a perdição/aniquiração que o Indivíduo tem de fazer de si mesmo para tornar-se um *não-ser* em vias de tornar-se um *ser*. Este *limite* é dado pelo próprio *desconhecido* em sua transcendência, como explica *Johannes Climacus*:

O que então o desconhecido? É o limite, ao qual se chega constantemente, e enquanto tal, quando substituímos categoria do movimento pela categoria do repouso, é o que difere, o absolutamente diferente. Mas o diferente absoluto é aquele para o qual não se tem signo distintivo. Definido como o Absolutamente-Diferente, ele parece estar a ponto de se revelar; mas não é assim, pois a diferença absoluta o entendimento não pode nem pensar; pois este não pode negar-se de uma maneira absoluta, porém ele usa a si mesmo para tanto, e portanto pensa em si mesmo a diferença que ele pensa por si mesmo; e absolutamente não pode passar por cima de si mesmo, e portanto só pensa aquela elevação para além de si mesmo que ele pensa por si mesmo. Na medida então que o desconhecido não é apenas limite, a ideia única do diferente vem a emaranhar-se nas múltiplas ideias do diferente. [KW VIII, p. 44-45]

O que verdadeiramente faz o desconhecido?, que forma de disposição ele altera? Altera a disposição da diferenciação; e com ela também a forma com que o *salto* se realiza, a maneira pela qual o *instante* é considerado e, não menos importante, o aspecto *absolutamente diferente* da *repetição*. Isso porque o desconhecido é a porta de entrada para a consideração sobre o absolutamente diferente e esse, por sua vez, é o “ponto de inflexão”²³⁶ em que o Indivíduo passa do não-ser ao ser e, portanto, singulariza-se. Ademais, o desconhecido estabelece um novo parâmetro para as relações, sendo que o Indivíduo não pode mais relacionar-se de modo *finito* com sua própria existência, mas deve relacionar-se de modo *infinito*, já que a finitude é aspecto próprio da exterioridade e a infinitude (o limite) é aspecto próprio da subjetividade que quer constituir o *Enkelt*. Kierkegaard, sempre atento para as manifestações do *pathos* no que diz respeito a essa paixão do espírito humano,

²³⁶ O “ponto de inflexão” aqui pensado é aquele apontado pelo cálculo diferencial. Neste sentido, cf. BOULOS, Paulo. **Cálculo Diferencial e Integral**. Volume 1. São Paulo: Pearson, 2014.

anota em seus *Diários* um trecho contemplativo em que reflete sobre a relação entre decisão, finitude e infinitude:

Isto, que tornou minha vida tão estrênuo, mas também tão cheia de descobertas, é que nunca fui forçado finitamente para dentro de nada, mas tive de escolher a decisão infinitamente. Mas, fora disso, uma dificuldade surgiu. Nas decisões do espírito uma pessoa pode projetar sua mente em liberdade, mas em relação com a finitude (por exemplo, com o bem-estar físico) ele deve ser compelido. Decisões finitas são, em certo sentido, muito pequenas para que delas se aproxime a partir do infinito – portanto, tem-se de ser compelido. “Ser compelido” é a única ajuda em assuntos finitos – a liberdade de escolha é a única salvação nos infinitos. [VIII1 A 178]

Dispor-se para com a infinitude é uma abertura para a singularização, mas esta não pode ser feita sem uma *decisão* de *diferenciação* que venha a ser realmente um *salto*. O Indivíduo deve perder-se em si mesmo no sentido de, por estabelecer uma relação de transcendência com o desconhecido e, portanto, com o *absolutamente diferente* (ou o *totalmente outro*), se vê lançado para uma aniquilação de si mesmo que é, simultaneamente, a constituição de si mesmo. É preciso frisar, no entanto, que todo esse jogo do *pathos* dialético não se dá na exterioridade, mas é um acossamento produzido pelo Indivíduo em sua interioridade. Rainer Maria Rilke, que talvez tenha sido um dos poetas que mais profundamente verteu imagens sobre essa agonia existencial, em seu poema denominado *Der Einsame* [*O Solitário*] apresenta uma força que pode servir como ilustração para o movimento da singularização (solitária) aqui exposto:

*Nein: ein Turm soll sein aus meinem Herzen
und ich selbst an seinen Rand gestellt:
wo sonst nichts mehr ist, noch einmal Schmerzen
und Unsäglichkeit, noch einmal Welt.*

*Noch ein Ding allein im Übergroßen,
welches dunkel wird und wieder licht,
noch ein letztes, sehndes Gesicht
in das Nie-zu-Stillende verstoßen,*

*noch ein äußerstes Gesicht aus Stein,
willig seinen inneren Gewichten,
das die Weiten, die es still vernichten,
zwingen, immer seliger zu sein.²³⁷*

²³⁷ Em tradução de Augusto de Campos: “Não: uma torre se erguerá do fundo/ do coração e eu estarei à borda:/ onde não há mais nada, ainda acorda/ o indizível, a dor, de novo o mundo.// Ainda uma coisa, só no imenso mar/ das coisas, e uma luz depois do escuro,/ um rosto

De forma magnificamente lírica, o poeta exhibe uma torre que irá se erguer desde o fundo do coração, expondo a ideia de uma grandiosa formação rígida e sólida – a expressão mais rígida da construção: uma torre – que se ergue desde a mais profunda interioridade (o coração, aqui representado), e ainda assim ele estará à margem, à borda. Dizer, portanto, que “não há mais nada”, é dizer que tudo pode ser tornado novo ou, ainda, o mundo pode ser novamente outro. Diferenciada, a realidade não é mais a *realidade-dada*, mas é, antes, a *realidade-realizada*. O Indivíduo, ainda que lançado em um *Nie-zu-Stillende* [*nunca-apaziguar*], sente “a gravidade interna” como parte de sua singularização. Ele é ele mesmo por sua própria decisão e a liberdade é para ele absolutamente tudo, pois é ela a condição mesma do *pathos* dialético que permitiu ao Indivíduo *ser o que é*. A sensação do Indivíduo é de um aniquilar-se constitutivo, onde ele, mais do que nunca, sente a profunda condição de contradição de sua existência, e a liberdade é o próprio epicentro desse fenômeno. O Indivíduo sente que “sem a mais profunda respiração [*Aandedraef*] da minha existência-espiritual [*Aands-Existents*] não posso viver, (...) porque isto é uma contradição, uma vez que sem isso eu realmente não sou” [KW XI, p. 315]. Nos termos do *pathos* dialético, a liberdade é, nesse modo de existência do *Enkelt*, aquilo que se deve constituir, e é, de igual maneira, aquilo com o qual o *Enkelt*, ele mesmo, constitui-se. Somente quando alcançada a compreensão sobre essas apresentações dos modos de existência e a relação que a liberdade tem em termos de *pathos* dialético é que se pode tentar esboçar o estatuto da liberdade existencial.

5.4 O ESTATUTO DA LIBERDADE EXISTENCIAL

Ao considerar a questão da liberdade por seu aspecto subjetivo, Emmanuel Levinas afirma que “dar as boas vindas ao Outro é por em questão minha liberdade” (LEVINAS, 1979, p. 85). Ainda que as considerações do filósofo francês tenham implicações éticas que vão além da pretensão do

extremo do desejo obscuro/ exilado em um nunca-apaziguar, // ainda um rosto de pedra, que só sente/ a gravidade interna, de tão denso:/ as distâncias que o extinguem lentamente/ tornam seu júbilo ainda mais intenso”, cf. RILKE, Rainer Maria. **Coisas e Anjos de Rilke**. Trad. Augusto de Campos. São Paulo: Perspectiva, 2013.

presente trabalho, é válida a indicação que corrobora com o anteriormente apontado, ou seja, que o Indivíduo só conhece a força de sua singularização quando em uma relação de alteridade e, por decorrência, sua liberdade é manifesta como a essência mesma dessa forma de existência. O que orienta Levinas, no entanto, e que interessa para compreender esse esboço sobre o estatuto da liberdade existencial, é certa disposição sobre a questão da liberdade, uma disposição que insere a liberdade não apenas em um âmbito subjetivo, mas relacional de forma tensional com a exterioridade, de modo que a “fundação” da liberdade, tal qual Levinas a entende, deve se dar exatamente nesse ponto intrincado:

Identificar o problema da fundação com um conhecimento objetivo é supor antecipadamente que a liberdade pode ser encontrada apenas em si mesma, pois a liberdade, a determinação do outro pelo mesmo, é o momento mesmo da representação e de sua evidência. Identificar o problema da fundação com o conhecimento do conhecimento é esquecer a arbitrariedade da liberdade, que é precisamente o que deve ser fundamentado. O conhecimento cuja essência é crítica não pode ser reduzido à cognição objetiva; ele leva ao Outro. (LEVINAS, 1979, p. 85)

O reconhecimento do *Outro* como fundamentação da liberdade é o espectro do limite atingido pelo Indivíduo em sua tentativa de constituição do *Selv*. A liberdade, portanto, não deve ser pensada como estando no próprio Indivíduo, nem tampouco pode ser imaginada como sendo uma essência a ser alcançada no *Outro*, mas é, antes, algo que se depreende quando no esforço que faz o Indivíduo ao lançar-se para o *totalmente desconhecido* na ânsia de constituir-se. Isso leva à questão: o estatuto da liberdade existencial é apenas o movimento? Não exatamente. Mas é pelo fenômeno do movimento ou, mais precisamente, pelo fenômeno do devir que se compreende o estatuto da liberdade existencial.

A tese antropológica que orientou todo o pensamento kierkegaardiano é marcada por um aspecto duplo: a) o homem é uma síntese relacional de dois termos que não cessam de estabelecerem-se em tensão, ou seja, necessidade-possibilidade, finito-infinito, etc.; b) a síntese é, ela mesma, uma abertura para que o homem constitua o seu *Selv* e, portanto, realize sua síntese. Esta tese antropológica é localizada em um campo dialético em que três elementos centrais são dados como os pontos em que o Indivíduo pode

localizar-se, pelos quais o Indivíduo pode ou não movimentar-se: realidade, necessidade e possibilidade. A categoria da necessidade é logicamente estabelecida como uma determinação em si, como aquilo que é e não poderia deixar de ser, vir-a-ser de modo distinto e nem tampouco ser de outro modo. A categoria da possibilidade, também logicamente estabelecida, não deve ser entendida como o simples oposto da necessidade, mas como uma disposição ontológica diversa que permite a existência do movimento em um campo quase que totalmente determinado pela necessidade. A categoria da realidade, essa sim, é o campo em que as forças se *realizam*, sejam elas forças da necessidade ou forças da possibilidade. Ainda seguindo a tese antropológica, o homem é uma síntese que pode manifestar-se como uma determinação da necessidade ou como uma determinação da possibilidade, ambas ocorrendo frente à realidade. Pode se causar um desentendimento no sentido de que a *realidade* é muitas vezes confundida com a categoria da *necessidade*, de modo que se considera que tudo que é *real* é necessariamente dado daquela forma. Ora, ao longo do presente trabalho fez-se um pequeno esforço para demonstrar que a *realidade* possui uma disposição ambígua, podendo ela ser tanto uma determinação da necessidade – *realidade-dada* – quanto uma abertura da possibilidade – *realidade-a-ser-realizada* –. O homem, portanto, é algo que pode *devir*, desde que certo elemento o permita. Bem, o elemento que permite ao homem *devir* é a liberdade. Não porque a liberdade está dada na possibilidade, na necessidade ou na realidade, nem tampouco porque a liberdade é constituição essencial do próprio homem. Se há alguma tese sobre a “essência” do homem, está é definida pela síntese tensional, não pela liberdade. O movimento, entendido como um *devir*, ou seja, como a passagem do *não-ser* para o *ser* só é possível quando dado em liberdade e, no entanto, a liberdade é algo que emana do próprio *devir*. Uma vez que o campo do *devir* deve ser a *realidade* a liberdade se dá na realidade, mas ela não é a realidade. Nesse sentido, pondera *Johannes Climacus*:

A mudança do *devir* é a realidade, a passagem acontece pela liberdade. Nenhum *devir* é necessário; nem antes de *devir*, pois desse jeito não pode *devir*; nem depois que *deveio*, pois neste caso não *deveio*. Todo *devir* acontece em liberdade, não por necessidade; nada do que está vindo a ser vem a ser devido a uma razão; mas

tudo por uma causa. Toda e qualquer causa remonta a uma causa atuando livremente. [KW VII, p. 75]

Mais uma vez, a aparente circularidade não faz mais que demonstrar a relação dialética da própria liberdade, como algo que não está escrito, mas que se comporta de maneira fenomênica no próprio devir da existência. Nos termos do *pathos* dialético, a liberdade é constantemente anunciada por força da disposição do Indivíduo, ou seja, pela forma com que o Indivíduo se relaciona com sua própria existência, conforme seu modo de existência. É isso que permite a *Vigilius Haufniensis* afirmar, por exemplo, que “a liberdade da possibilidade anuncia a si mesma na angústia” [KW VIII, p. 75]. Manifestação essa que também está presente no desespero, uma vez que o *pathos* desesperado é a autoconsciência do Indivíduo de que há a possibilidade e, mais, há a necessidade de possibilidade dele constituir-se a si mesmo enquanto um *Enkelt*. Dessa forma, nos termos do *pathos* dialético, a liberdade é anunciada a todo o tempo como expressão da mesma tese antropológica anteriormente apontada, de que o homem é uma síntese a ser realizada.

O ponto alto dessa tese kierkegaardiana se encontra expresso no texto de *Anti-Climacus, Doença para a morte*, em que o pseudônimo afirma que “a síntese é uma relação, e uma relação que, ainda que seja derivada, relaciona-se consigo própria, o que é liberdade” [KW XIX, p. 29]. Se o homem é uma síntese, e a síntese é uma relação que se relaciona consigo própria, e isso é a liberdade, por decorrência deve-se considerar que a liberdade é a relação do homem consigo próprio. Sim, de certa forma isto está expresso quando *Anti-Climacus* afirma que “o *Selv* é liberdade” [KW XIX, p. 29], uma vez que o *Selv* é justamente a autoconstituição que o Indivíduo *realiza* quando na relação de autodeterminação para consigo próprio. Se considerado, ainda, o que *Anti-Climacus* afirma na sequência, que a “liberdade é um aspecto dialético das categorias possibilidade e necessidade” [KW XIX, p. 29], certa interpretação estaria dada no sentido de considerar a liberdade kierkegaardiana como um jogo dialético em que o Indivíduo é livre na própria constituição de seu *Selv*.

Os termos dados por *Anti-Climacus* permitem formular uma interpretação em que o homem é tanto determinado quanto livre, interpretação essa que é sustentada, por exemplo, por Mark Taylor, que parte desde a tese antropológica para afirmar essa condição do homem:

Ambos infinito/finito e possibilidade/necessidade se referem ao fato de que o homem é condicionado por sua situação histórica e livre para agir dentro dos limites dessa situação. O homem é livre e determinado, mas não é nem totalmente livre, nem totalmente determinado. Os termos “finitude” e “necessidade” se referem ao fato da determinação do homem, e os termos “infinitude” e “possibilidade” se referem à capacidade de agir do homem. De acordo com a análise de Kierkegaard, a individualidade [*selfhood*] humana sempre inclui esses dois componentes que permanecem em uma tensão polar. Uma pessoa sempre se encontra historicamente situada em um certo lugar e em um certo tempo. Esta situação condiciona as possibilidades que se abrem para o indivíduo. A época histórica, a localização espacial, país, habilidades naturais, etc. são elementos de seu ser que afetam o que o indivíduo pode fazer. Nunca é o caso, para Kierkegaard, como era para alguns existencialistas posteriores, que o homem tem uma liberdade radical que é incondicionada por sua situação e por seu passado. Kierkegaard nunca sustentou que o homem tem *liberum arbitrium*. Infinitude e finitude, possibilidade e necessidade estão sempre dialeticamente relacionadas na existência humana concreta. (TAYLOR, 1974, p. 96)

A interpretação de Taylor não é de todo errônea; em verdade, ela tangencia muitos pontos de maneira precisa, quando, por exemplo, afirma que os termos possibilidade/necessidade estão relacionados de maneira dialética na concreção da existência humana, ou quando afirma que há uma tensão entre esses mesmos termos. Mas é porque considera a dialética por atributos ainda muitos soltos que se permite afirmar que o homem é livre e é determinado, de tal maneira que a lógica vai além do absurdo; ainda que se trate de um autor como Kierkegaard, tão preocupado com o paradoxo. O que é mais importante de se pontuar na interpretação de Taylor, no entanto, é certa tendência de considerar o estatuto da liberdade existencial sob esse aspecto, retirando absolutamente toda a complexidade e todo o esforço filosófico do pensador dinamarquês. A liberdade existencial não é um atributo da essência do homem, não é algo no qual o homem participa, nem tampouco pode ser um aspecto exterior ao homem. O *Selv*, não o homem, é considerado por *Anti-Climacus* a liberdade. Então, o que é a liberdade existencial?, qual seu estatuto?

Muito pontualmente: a liberdade existencial é o devir. O Indivíduo *existe* em devir, mas ele não é o devir, pois caso o Indivíduo viesse a ser o devir, ele nunca se realizaria, seria apenas uma possibilidade, atributo esse que é dado justamente à liberdade negativa, e não à liberdade existencial. Pela força da decisão, o Indivíduo realiza a concreção de sua singularidade e devém em uma

nova realidade de si mesmo, ou seja, constitui seu *Selv* e existe no modo de existência do *Enkelt*. Se a liberdade está dada em algum momento enquanto potência, ela não está no homem, nem tampouco está em algum elemento exterior ao homem, mas está na relação tensional que o Indivíduo estabelece com a realidade, na potência mesma que o Indivíduo possui de, lançado em uma *realidade-dada* (necessidade), diferenciar-se perante si mesmo a ponto de constituir uma *realidade-realizada*. Essa interpretação da obra kierkegaardiana no que diz respeito à liberdade existencial só é possível quando considerada a dialética kierkegaardiana não como o aprofundamento de uma interioridade exilada da realidade, mas como uma interioridade engajada na própria realidade.

Os termos da interpretação são claros: *Anti-Climacus* reforma a lógica hegeliana afirmando que não é a necessidade que é a relação entre a possibilidade e a realidade, mas é a realidade que é a relação entre a necessidade e a possibilidade. Pois bem: é também *Anti-Climacus* quem afirma que a liberdade é uma relação entre necessidade e possibilidade. O pseudônimo apenas substituiu *realidade* por *liberdade*, por certo que de maneira consciente, com vistas a evidenciar a constituição do *Selv* como a imersão engajada na ambivalência da realidade. O estatuto da liberdade existencial, portanto, é o *existir* contemporaneamente na realidade, fazendo, pela própria contemporaneidade, da *realidade-dada* uma *realidade-realizada*, não pelo fenômeno da exterioridade, mas por uma expressão da interioridade. O estatuto da liberdade existencial é a autoconstituição da singularização que um Indivíduo concreto faz de si mesmo em meio à tensão existencial que o relaciona não apenas com toda a potência de seu próprio *pathos*, mas com a *resistência* mesma da realidade manifesta pela dialética. Por esta via de interpretação, a liberdade existencial não é apenas uma relação com a angústia, nem tampouco é uma característica essencial do homem²³⁸. Se assim o fosse, Kierkegaard não teria realmente contribuído para a filosofia da forma com que Etienne Gilson atribui ao aspecto existencial do filósofo dinamarquês:

²³⁸ Ainda que forneçam uma perspectiva profunda e sensível, os trabalhos de María José Binetti (*La posibilidad necesaria de la libertad*) e o recém mencionado trabalho de Mark Taylor restringem-se a uma perspectiva unilateral e estanque da liberdade, não considerando-a em sua manifestação do *pathos* dialético.

Esta identificação da existência como uma permanente ruptura do Ser se tornou, desde Kierkegaard, o ponto de partida do existencialismo contemporâneo. É um fato bem conhecido que o existencialismo moderno não é exatamente um caso feliz, mas não há razão para que seja. Se ser um existente é ter existência, e se a existência não é outra coisa que uma constante fracasso de ser, juntamente com um esforço perpétuo e fútil de superar essa fracasso, a vida humana dificilmente pode ser uma coisa agradável. (GILSON, 1949, p. 152)

Mais uma vez, o estatuto da liberdade existencial não quer estabelecer a consideração de uma utopia ou de uma fantasia, Kierkegaard parece suficientemente distante de uma perspectiva ontológico-psicológica que permite considerar o fundamento de um *Weltschmerz*, de uma dor ou cansaço do mundo. Diante da realidade-dada o Indivíduo se esforça para realizar-se em sua singularidade. Em seus *saltos*, nos frutos de suas decisões, o Indivíduo muda qualitativamente de um modo de existência para outro, e isso só é possível pela força da liberdade existencial que é desperta quando no próprio devir. Onde estaria essa liberdade existencial? Não antes do *salto*, pois ela não pode estar predeterminada, não pode estar em algo senão em potência. Se ela estivesse *em potência* no próprio Indivíduo, com o *salto* ela deixaria de ser, e o próprio Indivíduo não seria mais livre, o que é um disparate. Ela está presente no próprio *salto*, neste *instante* de diferenciação absoluta. Tal como ocorre com os fótons, que são emitidos quando um elétron de valência move-se de um orbital para outro, a liberdade também é “*emitida*”; tal como ocorre com o fóton, a liberdade não é conservada, ela é simplesmente criada pelo movimento da existência, pelo devir²³⁹. Que a condição mesma do homem imponha um constante devir significa que a liberdade está sempre presente, *em potência*, não no homem, mas no devir da existência. Para *Anti-Climacus*, “o *Selv* tem a tarefa de tornar-se si mesmo em liberdade” [KW XIX, p. 35]. Essa tarefa, no entanto, não precisa ser tomada como um fardo, devir não é *necessariamente* uma tragédia e a liberdade existencial é uma questão concreta, algo que o Indivíduo pode fazer dele mesmo, a tal ponto que é prudente considerar uma anotação que Kierkegaard faz em seus *Diários*: “você deveria ter permanecido uma criança a fazer uso de sua liberdade” [X.2 A 159].

²³⁹ Para maiores considerações sobre os fótons e a teoria da luz, cf. FEYNMAN, Richard P. **QED: The Strange Theory of Light and Matter**. Princeton: Princeton University Press, 2006.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um mero esboço de singularidade, ainda que a concreção exija um forte borrão de existência; a liberdade existencial, como se pretendeu apresentar com esta pesquisa, repousa em uma relação intrínseca com categorias que demandam não apenas uma reconsideração de elementos caros à tradição filosófica, mas que conclamam uma nova posição ou, melhor dizendo, uma nova disposição para com a filosofia e, ademais, para com a própria existência. Como mero esboço, reconhece-se que o tema abordado não foi de forma alguma esgotado e que, antes de propiciar um encerramento, o esforço perpetrado ao longo do trabalho se deu no sentido de construir contínuas aberturas e impor a qualquer pretensão de clausura de interpretação uma resistência. Desde o início anunciou-se que havia uma clara intenção de posicionar-se de forma a encontrar na leitura que se fez da obra de Sören Kierkegaard não a mesma perspectiva já traçada por certa tendência teológica ou mesmo filosófica, sobretudo quando a filosofia é pensada nos termos de uma onto-teologia. As considerações que se fazem possíveis alcançar ao final desta pesquisa apontam não apenas para o reforço dessa intenção inicial, mas, como se pretendeu demonstrar, pontuam que sem essa forma de resistência à posição onto-teológica a liberdade existencial sequer apareceria como um fenômeno digno de atenção, nem tampouco poderia ter sido apresentada como um devir.

A chave de interpretação inicial foi dada pela disposição para com a obra de Kierkegaard, visando estabelecer uma relação que fomentasse essa mesma disposição inicial e, simultaneamente, que permitisse à própria interpretação saltar sobre si mesma para alcançar um alvo mais distante. Considerar a *contemporaneidade* de Kierkegaard dizia respeito a estabelecer um entrecruzamento, da obra feita em seu momento, ou seja, situá-la em sua potência formadora, para então indicar o caminho interpretativo dos elementos e categorias filosóficas apresentadas, isto é, trazer a obra de Kierkegaard para uma presentificação e, portanto, para uma contemporaneidade que a permitisse apresentar-se, mais uma vez, na energia de sua potência primeira. Retirar continuamente a obra do filósofo dinamarquês de um aprisionamento onto-teológico em que pretensões salvílicas marcavam o passo de uma leitura

solipsista, onde predominava não apenas a subjetividade, mas o subjetivismo enquanto uma pura classe acadêmica de interesse de uma carga valorativa demarcada por certa tendência religiosa, esta não tendo nenhuma relevância para uma *interpretação contemporânea*.

Fazê-lo, no entanto, de modo a preservar a contemporaneidade de Kierkegaard do início ao fim, ou seja, não inseri-lo em uma re-aprisionamento, mas abrir as possibilidades de interpretação. Não por outra razão o final do primeiro capítulo encerra-se ao considerar o método irônico – sim, um método – como a abertura para um possível passeio que leva do indivíduo tomado em sua simplicidade até o *Enkelt*, o Indivíduo Singular. Neste ponto, da passagem do método irônico como abertura contínua, para o terceiro capítulo, onde o Indivíduo começa a figurar em seu passeio solitário, a realidade é apresentada inicialmente como um atributo do elemento da contemporaneidade, posteriormente como um traço próprio da filosofia kierkegaardiana e da constituição da singularização desse Indivíduo. Determinar um rumo de interpretação em que a interioridade do Indivíduo é formada não como uma negação absoluta da exterioridade, mas como uma permanente tensão com a exterioridade ela mesma. Determinar, assim, o início de uma consideração existencial em que a tensão é ponto nevrálgico e norte de toda a problemática da liberdade existencial.

Esboçados os modos de existência, tal como Kierkegaard os apresenta em sua obra, ou seja, como fenômenos em devir, e não como essências estanques, o quarto capítulo visou verticalizar o fenômeno da existência, epicentro do problema da liberdade existencial e que tinha por elementos centrais o *pathos* e a dialética. Neste ponto, é possível argumentar que seria possível ter sido apresentada as particularidades e estruturas da dialética anteriormente àquelas do *pathos*. De forma alguma se faz objeção sobre esse ponto, concordando-se, inclusive, que isso poderia ter acontecido, a rigor, em boa parte do trabalho, uma vez que o pensamento do filósofo dinamarquês não é sistemático e sua obra não serve conceitos e pensamentos como um restaurante de alta classe. Tanto a dialética poderia ter sido apresentada antes do *pathos*, como esses dois traços poderiam estar inseridos em um grande capítulo que realizaria uma mistura do passeio do Indivíduo para a sua singularização com um estudo sobre as pernas, músculos, tendões e demais

estruturas basilares desse passeio. A opção em destacar as manifestações do *pathos*, e depois descer para as profundezas da dialética se deu com vistas a ir do *brilho à lâmpada*, acreditando que ambas são um fenômeno da luz. Isso quer dizer que o se pretendeu pontuar era a reorganização kierkegaardiana de elementos próprios à tradição dialética – sobretudo ao pensamento do idealismo alemão, diga-se, Hegel – para que se pudesse apresentar tanto as engrenagens, quanto o próprio movimento: o devir da existência. E dessa maneira realizou-se a apresentação da pesquisa porque se esperou ser possível demonstrar, por esta via, com maior ênfase e precisão, o problema da liberdade existencial em relação com o devir e, por conseguinte, em relação com essa forma do pensamento kierkegaardiano de subverter elementos com vistas a verter a questão existencial.

Ao fim, o quinto capítulo traz consigo a carga da tensão existencial e do devir do *pathos* dialético que foi posto ao longo de todo trabalho, e isso não foi outra coisa que apresentar o problema do estatuto da liberdade existencial. Situa-la em sua realidade-dada, em sua tradição e no local tempo-espço em que a questão é posta por Kierkegaard, para então ir de encontro à realidade-realizada da liberdade existencial como a tensão da existência, foi parte da pesquisa. Tentar demonstrar que o estatuto da liberdade existencial é intrinsecamente vinculado não só com a existência, mas com o embate da existência frente a sua condição de contradição, isto também foi parte da pesquisa. Indicar que a liberdade existencial só possível quando a singularização do Indivíduo se dá frente a uma alteridade que é considerada em sua absoluta diferença, como uma constituição por auto-nadificação, eis outro traço da pesquisa. Inserir o estatuto da liberdade existencial dentro de uma perspectiva do devir da existência, considerando que o fenômeno da existência deve ser tomado não apenas como a aparição de um devir, mas como a contínua manutenção desse devir, esse talvez tenha sido o principal aspecto encontrado pela pesquisa. E, no entanto, muito faltou a ser explorado.

Seria possível considerar, ainda, as vias de concretização dessa liberdade existencial, não apenas na estrutura do *pathos* dialético do Indivíduo, mas sobretudo considerando o *Indivíduo Singular* inserido na tensão da existência moldada pelo embate entre realidade-realizada e realidade-dada. Não se considerou, neste sentido, toda a ampla gama que a obra de

Kierkegaard tem com relação ao aspecto do *amor*, não apenas em seu escrito *As Obras do Amor*, mas como esse traço aparece na *Prática do cristianismo* e principalmente nos *Discursos Edificantes*. Que a alteridade apresentada de modo teórico pode encontrar sua concretização na relação com o outro, essa é uma vereda que carrega consigo a questão da liberdade existencial. Deste ponto em diante, Kierkegaard começa a suscitar um convite para uma pesquisa em forma de diálogo, em que diversos filósofos podem ser sequestrados para ocuparem as mesmas páginas por certo espaço. Em termos acadêmicos, a pesquisa frustra-se pela abertura que ela mesma pode ter sido capaz de formular, encontra-se passando novamente pelo mesmo portão com que havia se surpreendido quando na primeira entrada e, ainda que veja um novo horizonte, ao olhar para trás vê uma névoa que é o rastro de sua própria produção. Em termos existenciais, se é que esses podem, de alguma forma, encontrarem-se enunciados em um esforço acadêmico, ainda que por uma via indireta, o estatuto da liberdade existencial que se apresentou nega a cada indivíduo o direito de repouso, não permite que ninguém descanse em nenhuma situação, de modo que se deve considerar que se existe quando se *existe novamente* e, igualmente, se é livre quando se é *livre novamente*, e sempre, mais uma vez, *novamente*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

No original em dinamarquês:

KIERKEGAARD, Søren A. **Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv – Lilien paa Marken og Flugten under Himle – “Ypperstepræsten” - “Toldere” - “Synderinden” – En literair Anmeldelse.** Ed. por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg e H. O. Lange. 3 ed. København: Gyldendal, 1962a. (Søren Kierkegaard Samlede Værker, v. 14 – SV3 14)

_____. **Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger – Sygdommen til Døden.** Ed. por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg e H. O. Lange. 3 ed. København: Gyldendal, 1962b. (SV3 15).

_____. **Bladartikler, der står i Forhold til “Forsfatterskabet” – Om min Forfatter-Virksomhed – Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed.** Ed. por A. B. Drachmann, J. L. Heiberg e H. O. Lange. 3 ed. København: Gyldendal, 1962c. (SV3 18).

_____. **Søren Kierkegaards Papirer.** v. I-XI. Ed. de P. A. Heiberg, V. Kahr e E. Torsting. København: Gyldendalske Boghandel; Nordisk Forlag, 1909-48; v. XII-XIII e v. XIV-XVI de comentários de N. Thulstrup; *Index* de N. J. Cappelørn. København: Gyldendal, 1968-78.

_____. **Gjentagelsen – Frygt og Bæven – Philosophiske Smuler – Begrebest Angest – Forord.** Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 1997a. (Søren Kierkegaards Skrifter, v. 4 – SKS 4).

_____. **Opbyggelige Taler 1843 – Opbyggelige Taler 1844 – Tre Taler ved tænkte Leiligheder.** Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 1997b. (SKS 5).

_____. **Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift.** Ed. pelo Søren Kierkegaard Forskningscenteret. København: Gads Forlag, 2002. (SKS 7).

Traduções para o inglês:

Kierkegaard's Writings, I: Early Polemical Writings.

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

Kierkegaard's Writings, III: Either/Or. Part I.

Kierkegaard's Writings, IV: Either/Or: Part II.

Kierkegaard's Writings, V: Eighteen Upbuilding Discourses.

Kierkegaard's Writings, VI: Fear and Trembling / Repetition.

Kierkegaard's Writings, VII: Philosophical Fragments, or a Fragment of Philosophy / Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est.

Kierkegaard's Writings, VIII: Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin.

Kierkegaard's Writings, IX: Prefaces: Writing Sampler.

Kierkegaard's Writings, X: Three Discourses on Imagined Occasions.

Kierkegaard's Writings, XI: Stages on Life's Way.

Kierkegaard's Writings, XII: Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Volume I.

Kierkegaard's Writings, XII: Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, Volume II

Kierkegaard's Writings, XIII: The *Corsair Affair* and Articles Related to the Writings.

Kierkegaard's Writings, XIV: Two Ages: *The Age of Revolution and the Present Age* – A Literary Review.

Kierkegaard's Writings, XV: Upbuilding Discourses in Various Spirits.

Kierkegaard's Writings, XVI: Works of Love.

Kierkegaard's Writings, XVII: Christian Discourses: The Crises and a Crisis in the Life of an Actress.

Kierkegaard's Writings, XVIII: Without Authority.

Kierkegaard's Writings, XIX: Sickness Unto Death: A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening.

Kierkegaard's Writings, XX: Practice in Christianity.

Kierkegaard's Writings, XXI: For Self Examination / Judge For Yourself!.

Kierkegaard's Writings, XXII: The Point of View.

Kierkegaard's Writings, XXIII: *The Moment* and Late Writings.

Kierkegaard's Writings, XXIV: The Book on Adler.

Kierkegaard's Writings, XXV: Letters and Documents.

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

Traduções para a língua portuguesa:

_____. **Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor.** Trad. de João Gama. Lisboa: Edições 70, s.d.

_____. **Textos Selecionados.** Trad. e notas de Ernani Reichmann. reimpressão. Curitiba: UFPR, 1978.

_____. **Diário de um Sedutor; Temor e Tremor; O Desespero Humano.** Trad. de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

_____. **O Conceito de Ironia:** constantemente referido a Sócrates. Apresentação e trad. de Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

_____. **Migalhas Filosóficas:** ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Trad. de Ernani Reichmann e Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. **Três Discursos Edificantes de 1843.** Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2000.

_____. **Dois Discursos Edificantes de 1843.** Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2001a.

_____. **Quatro Discursos Edificantes de 1843.** Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2001b.

_____. **Dois Discursos Edificantes de 1844.** Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2001c.

_____. **O Sumo Sacerdote, O Publicano, A Pecadora.** Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2001d.

_____. **Os Lírios do Campo e as Aves do Céu.** Trad. e publicação de Henri N. Levinspuhl, 2002.

_____. **Johannes Climacus ou É preciso Duvidar de Tudo.** Pref. e notas de Jacques Lafarge; trad. de Sílvia S. Sampaio e Álvaro L. M. Valls; rev. da trad. de Else Hagelund e Glauco M. Roberti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **As Obras do Amor:** algumas considerações cristãs em forma de discursos. Trad. de Alvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

Demais Fontes:

ARANGUREN, José Luis L. **Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia.** Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.

ARISTÓTELES. **Nicomachean Ethics.** Transl. Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ARTHUR, Richard T. W. **Leibniz.** Cambridge: Polity Press, 2014.

BASSO, Ingrid. **Kierkegaard Uditore di Schelling:** Trace della filosofia schellinghiana nell'opera di Søren Kierkegaard. Milano: Mimesis, 2007.

BEISER, Frederick. **German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801.** Cambridge: Harvard University Press, 2002.

BEUTEL, Albrecht. Luther's Life. In.: The Cambridge Companion to Martin Luther. Edited by Donald K. McKim. Cambridge; Cambridge University Press, 2003.

BINETTI, María José. **El Poder de la Libertad:** Una introducción a Kierkegaard. Buenos Aires, CIAFIC Ediciones, 2006.

_____. **La posibilidad necesaria de la libertad:** Una análisis del pensamiento de Sören Kierkegaard. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, 2005.

BOULOS, Paulo. **Cálculo Diferencial e Integral.** Volume 1. São Paulo: Pearson, 2014.

BRANDES, Georg. **Sören Kierkegaard: Ein literarisches Charakterbild.** Leipzig, 1879.

CANETTI, Elias. **A consciência das palavras.** Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CIORAN, Emil. **Nos cumes do desespero.** São Paulo: Hedra, 2012.

COME, Arnold B. **Trendelenburg's Influence on Kierkegaard Modal Categories**. Montreal: Inter Editions, 1991.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

ELROD, John W. **Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works**. New Jersey: Princeton University Press, 1975.

EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard: An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

_____. **Kierkegaard on Faith and the Self**. Waco: Baylor University Press, 2006.

FERGUSON, Harvie. **Melancholy and the Critique of Modernity: Søren Kierkegaard's religious psychology**. New York: Routledge, 1995.

FEYNMAN, Richard P.. **QED: The Strange Theory of Light and Matter**. Princeton: Princeton University Press, 2006.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Die Bestimmung des Menschen**. Reclam, Philipp, jun. GmbH, 1997.

_____. **A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

GADAMER, Hans Georg. **Hegel – Husserl – Heidegger**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

GARRET, Don. **The Cambridge Companion to Spinoza**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

GEISMAR, Eduard. **Sören Kierkegaard: Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriststeller**. Göttingen: 1929.

GILES, James (org.). **Kierkegaard and Japanese Thought**. New York: Palgrave Macmilliam, 2008.

GILSON, Étienne. **Being and Some Philosophers**. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A Palavra e o Silêncio**: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em *Temor e Tremor*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. **Paixão pelo Paradoxo**: Uma Introdução aos Estudos de Sören Kierkegaard e de sua Concepção de Fé Cristã. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

GOWENS, David J. Kierkegaard's Either/Or, Part One: Patterns of Interpretation. In: **International Kierkegaard Commentary**. Volume 3. Edited by Robert L. Perkins. Mercer, 1995.

HAMPSON, Daphne. **Christian Contradictions**: The Structures of Lutheran and Catholic Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

HANNAY, Alastair. **Kierkegaard: A Biography**. Cambridge University Press, 2001.

_____. **Kierkegaard and Philosophy**: Selected Essays. London: Routledge, 2003.

_____. Basic Despair in *The Sickness unto Death*. In.: **Kierkegaard Studies Yearbook**. Berlin: Walter de Gruyter, 1996.

HARE, John E. The Unhappiest One and the Structure of Kierkegaard's *Either/Or*. In.: **International Kierkegaard Commentary Either/Or (I)**. Vol. 3. Edited by Robert L. Perkins. Mercer University Press, 1995.

HEGEL, G. W. F. **Cursos de Estética I**. trad. Oliver Tolle; WERLE, Marco Aurélio. São Paulo: Edusp.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Hegel's Logic**. trad. William Wallace. Oxford: Claredon Press, 1976.

_____. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**. "*Sokratische Methode*", Suhrkamp Verlag, 1975

_____. **Werke in Zwanzig Bänden**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971.

_____. **Wissenschaft der Logik**. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969.

HEIDEGGER, Martin. **Schelling y la libertad humana**. Trad. Alberto Rosales. Caracas: Monte Avila Editores, 1996.

IVALDO, Marco. **Introduzione a Jacobi**. Roma: Gius, Laterza & Figli, 2003.

KANGAS, David J. **Kierkegaard's Instant: On Beginnings**. Bloomington & Indiana: Indiana University Press, 2007.

KANT, Immanuel. **Groundwork of the Metaphysics of Morals: A German-English Edition**. Transl. Mary Gregor and Jens Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

_____. **Textos Seletos**. Petrópolis: Vozes, 2005.

KIRMMSE, Bruce H. **Kierkegaard in Golden-age Denmark**. Indiana: Indiana University Press, 1990.

KNAPPE, Ulrich. **Theory and Practice in Kant and Kierkegaard**. New York/Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

KOSCH, Michelle. **Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard**. Oxford: Clarendon Press, 2006.

KUTZENBERGER, Stefan. **Europa in Grande Sertão: Veredas**. Amsterdam: Rodopi, 2005.

LATOURE, Bruno. **An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns.** Cambridge: Harvard University Press, 2013

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Theodicy.** Transl. E.M. Huggard. London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1951.

LESSING, Gotthold E. **Philosophical and Theological Writings.** Transl. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 2005

LEVINAS, Emmanuel. **Totality and Infinity: An Essay on Exteriority.** Transl. Alphonso Lingis. London: Martinus Nijhoff Publishers, 1979.

LOWRIE, Walter. **Kierkegaard.** London: Oxford University Press, 1938

MCCARTHY, Vincent. **The Phenomenology of Moods in Kierkegaard.** Netherlands: Martinus Nijhoff, 1978.

MACKEY, Louis. **Kierkegaard: A kind of Poet.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

MACKEY, Louis. **Points of View.** Tallahassee: Florida State University Press, 1986.

MALAMUD, Bernard. **The Fixer.** New York: Farrar, Straus and Giroux, 1966.

MALANTSCHUK, Gregor. **Kierkegaard's Concept of Existence.** Marquette University Press, 2003.

_____. **Kierkegaard's Thought.** Princeton: Princeton University Press, 1971.

_____. **Nøglebegreber I Søren Kierkegaards taenkning.** Copenhagen: C. A. Reitzel, 1993.

MARINO, Gordon. Anxiety in *The Concept of Anxiety*. In.: **The Cambridge Companion Kierkegaard.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MAUGERI, Luca S. **Il dono di un segno. Mistica, ascesi ed edificazione in Sören Kierkegaard**. Bologna: Pardes Edizione, 2012.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Indivíduo e Comunidade na Filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Subjetividade e Objetividade em Kierkegaard**. Aracaju: Annablume, 2009.

PAREYSON, Luigi. **Fichte: il sistema della liberta**. Milano: U. Mursia editore, 1976.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

PATTISON, George. **Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious: From the Magic Theatre to the Crucifixion of the Image**. New York: St. Martin's Press, 1992.

_____. **Kierkegaard and the Crisis of Faith: An Introduction to his Thought**. London: SPCK, 1997.

_____. **Kierkegaard and the Quest for Unambiguous Life: Between Romanticism and Modernism – Selected Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

_____. **Kierkegaard and the Nineteenth-Century Crisis of Culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. **Kierkegaard's Upbuilding Discourses: Philosophy, theology, literature**. London: Routledge, 2002.

PATTISON, George. **Kierkegaard and the Theology of the Nineteenth Century: The Paradox and the 'Point of Contact'**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

PATTISON, George. The Initial Reception of Either/Or. In: **International Kierkegaard Commentary**. Volume 4. Edited by Robert L. Perkins. Mercer, 1995.

PIETY, M. G. The Reality of the World in Kierkegaard's Postscript. In: **International Kierkegaard Commentary: Concluding Unscientific Postscript to "Philosophical Fragments"**. Edited by Robert L. Perkins. Georgia: Mercer University Press, 1997.

PLATÃO. **Phaedrus**. Transl. R. Hackfort. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

PODMORE, Simon D. **Kierkegaard and the Self before God: Anatomy of the Abyss**. Indianapolis: Indiana University Press, 2011.

POLITIS, Hélène. **Kierkegaard em France au XX siècle: archéologie d'une réception**. Paris: Éditions Kimé, 2005.

RAMOS, Cesar Augusto. **Liberdade subjetiva e Estado na Filosofia Política de Hegel**. Curitiba: Editora UFPR, 2000.

RILKE, Rainer Maria. **Coisas e Anjos de Rilke**. Trad. Augusto de Campos. São Paulo: Perspectiva, 2013.

RYAN, Bartholomew. **Kierkegaard's Indirect Politics – Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno**. New York – Amsterdam: Editions Rodopi B. V., 2014.

SAFATLE, Vladimir. A forma institucional da negação: Hegel, liberdade e os fundamentos do Estado moderno. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 53, n. 125, Junho, 2012 .

SCHELLING, F. W. J. **Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana**. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

SHMUËLI, Adi. **Kierkegaard and Consciousness**. Princeton: Princeton University Press, 1971.

SLOTERDIJK, Peter. **Sphären I: Blasen**. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

SODERQUIST, Brian. **The Isolated Self**: Irony as Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's *On the Concept of Irony*. Copenhagen: C. A. Reitzel, 2007.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

STAROBINSKI, Jean. **A melancolia diante do espelho**: três leituras de Baudelaire. São Paulo: Editora 34, 2014.

STEINER, George. **After Babel**: Aspects of Language and Translation. Oxford: Oxford University Press, 1998.

STEINER, George. **Language and Silence**: Essays on Language, Literature, and the Inhuman. Yale: Yale University Press, 1998b.

STEINER, George. **Real Presences**. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

STEWART, Jon. **Idealism and Existentialism**: Hegel and Nineteenth – and Twentieth – Century European Philosophy. London: Continuum, 2010.

_____ (org.). **Kierkegaard and His Contemporaries**: The Culture of Golden Age Denmark. Berlin: Walter de Gruyter, 2003.

_____. **Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

TAYLOR, Mark C. **Journeys to Selfhood**: Hegel & Kierkegaard. New York: Fordham University Press, 2000.

TAYLOR, Mark C. **Kierkegaard's Pseudonymous Authorship**: A Study of Time and the Self. Princeton: Princeton University Press, 1975.

THEUNISSEN, Michael. **Der Begriff Verzweiflung**: Korrekturen an Kierkegaard. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1993.

THEUNISSEN, Michael. **Kierkegaard's Concept of Despair**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

THULSTRUP, Niels. **Søren Kierkegaard: Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift udgivet med Indledning og Kommentar**. Copenhagen: Gylendal, 1962.

_____. **Kierkegaard's Relation to Hegel**. Princeton: Princeton University Press, 1980.

TRENDELENBURG, Friedrich Adolf. **Logische Untersuchungen**. 1 ed. Berlin, 1840. 3. ed. Leipzig: Verlag von S. Hh-zel, 1870.

TUGENDHAT, Ernst. **Egocentricidade e Mística: um estudo antropológico**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Entre Sócrates e Cristo**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

_____. **Kierkegaard, cá entre nós**. São Paulo: LiberArs, 2012.

VAZ, Henrique. A significação da Fenomenologia do espírito. In.: Hegel, G; W; F; **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2011.

VERGOTE, Henri-Bernard. **Sens et répétition: Essai sur l'ironie kierkegaardienne**. CERF/ORANTE, 1982.

WESTPHAL, Merold. **Becoming a self: a reading of Kierkegaard's Concluding unscientific postscript**. Indiana: Purdue University Press, 1996.

WIDENMAN, Robert. Kierkegaard's Terminology in English. In: **Kierkegardiana 7**. p. 116-118. 1968.

WYSCHOGROD, Michael. **Kierkegaard and Heidegger: The Ontology of Existence**. Humanities Press, 1954.