

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

**VALDINEI CAES**

**A EXISTÊNCIA COMO *PATHOS* EM KIERKEGAARD:  
SUA DIMENSÃO INCOMENSURÁVEL**

**CURITIBA**

**2013**

**VALDINEI CAES**

**A EXISTÊNCIA COMO *PATHOS* EM KIERKEGAARD:  
SUA DIMENSÃO INCOMENSURÁVEL**

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

**Orientador:** Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner.

**CURITIBA**

**2013**

**VALDINEI CAES**

**A EXISTÊNCIA COMO *PATHOS* EM KIERKEGAARD:  
SUA DIMENSÃO INCOMENSURÁVEL**

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

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner

Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/PR

---

Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida

Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/PR

---

Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula

Universidade de Brasília – UnB

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 20\_\_\_\_.

Dedico, com carinho, ao meu pequeno  
Gabriel.

Agradeço a todos aqueles que, neste curto e árduo período contribuíram de alguma forma para a realização desta pesquisa. Dedico à Conceição, pelo carinho, à Ivanya, pela compreensão, à Vânia, ao Adriano e ao Claudinei, pelo profundo apoio, ao Antônio e ao José, por me ajudarem a compreender que, muitas vezes, valorizamos coisas secundárias como primárias, ao Rodrigo, pelas importantes interlocuções, José Antônio e à Fátima, por me ensinarem a sabedoria prática da vida. Meu muitíssimo obrigado ao Prof. Jorge, por ter-me acompanhado nesse período de profundas mudanças e transformações em minha vida. Agradeço ao Prof. Marcio Gimenes de Paula, pela disposição e disponibilização de material. E, por fim, agradeço igualmente ao prof. Rogério Miranda de Almeida, pela leitura e valiosas dicas de melhoria no texto.

Só a ideia de tomar consciência do fardo do tempo, assumindo a responsabilidade de perscrutar incansavelmente todo o secreto pensar, só por ela, se não se realiza a todo o instante o movimento em virtude do que de mais nobre e sagrado há no homem, pode descobrir-se com horrível angústia, e se não de outra maneira ao menos pela angústia, pode suscitar-se o obscuro impulso que se oculta em toda a vida humana.

*Kierkegaard.*

## RESUMO

Esta pesquisa analisa a problemática da existência como *pathos* em Kierkegaard: Sua dimensão incomensurável. A existência como *pathos* não é algo concluído, ao contrário, está por se fazer. Nesse horizonte, a existência é compreendida como a possibilidade que o homem possui para “construir-se-a-si-mesmo”, para “tornar-se o que é”; a saber, um “indivíduo”. Nessa edificação de si como indivíduo, o homem, na ligação imediata com a vida, depara-se com categorias como: *paixão*, *possibilidade*, *paradoxo*. Estas estreitam a relação do homem com sua existência e o convidam, a cada instante, à “vivência”. Nessa “vivência” o homem nunca está plenamente consciente de tudo o que lhe acontece no exato momento em que ocorre. E nesse caso o indivíduo está sempre sob condições limítrofes para responder à indagação “afinal, o que é a existência?”, na medida em que está presente na vida enquanto ela acontece. Como contra-conceito à razão, vivência é um conceito que não pode ser conceitualmente sistematizado, por isso, é compreendida como *pathos*. É nesse horizonte que se caracteriza a dimensão incomensurável da existência, de modo que ela escapa às definições da linguagem, cuja pretensão é a de reduzi-la a um conceito definitivo e unívoco.

**Palavras-chave:** Kierkegaard. Existência. *Pathos*. Incomensurabilidade. Linguagem.

## ABSTRACT

The research explores the problem of the existence as pathos by Kierkegaard, namely, its incommensurable's dimension. The existence as such is not something definitely concluded; instead it is something understood as becoming, something to be done. From this horizon, existence is possibility that man has to "build up itself", to "become what it is", namely, an "individual". Building itself as an individual, through an immediate connection with life, man faced itself with categories such as: passion, possibility, paradox, that narrow man's relationship with existence and invite man, in every single moment, for a "lively experience" (*Erlebnis*). By this "lively experience" man is never entirely aware of everything that happens at the exact moment that occurs. In this case, individual is always under boundary conditions, in order to answer the question "what is existence?", as long as it is directly on life when it happens. As counter-concept to the reason, experience is a concept that cannot be conceptually systematized, and therefore it can be understood as *pathos*. This is the horizon that existence can be characterized through its incommensurability, so that it escapes from definitions of the language, whose intention is to reduce it under a concept that it is univocal and universal understood.

**Key-words:** Kierkegaard. Existence. *Pathos*. Incommensurability. Language.

## LISTA DE OBRAS E PSEUDÔNIMOS DE SØREN KIERKEGAARD<sup>1</sup>

- 1838** - Dos papéis de um sobrevivente. Crítica a um romance de H. C. Andersen.
- 1841** - O conceito de ironia, constantemente referido a Sócrates. Dissertação acadêmica.
- 1842/1843** - Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est (É preciso duvidar de tudo).
- 1842** - A alternativa. Um fragmento de vida. 2 v. editados pelo pseudônimo Victor Eremita.
- Dois discursos edificantes. (Os discursos são assinados pelo Mag. Kierkegaard).
  - Temor e tremor. Dialética lírica. Pseudônimo Johannes de Silentio.
  - A Repetição. Ensaio de psicologia experimental. Pseudônimo Constantin Constantius.
  - Três discursos edificantes
  - Quatro discursos edificantes.
- 1844** - Dois discursos edificantes.
- Três discursos edificantes.
  - Migalhas filosóficas ou Um bocadinho de filosofia. Pseudônimo Johannes Climacus, editado por Kierkegaard.
  - O conceito de angústia. Uma simples reflexão psicológica no sentido do problema dogmático do pecado original. Pseudônimo Vigilius Haufniensis.
  - Prefácios. Pseudônimo Nicolaus Notabene.
  - Quatro discursos edificantes.
- 1845** - Três discursos em ocasiões imaginárias.
- Estádios no caminho da vida. Pseudônimo Hilarius Bogbinder (e outros).
- 1846** - Postscriptum final, não científico, às migalhas filosóficas. Composição mimético-patético-dialética. Pseudônimo Johannes Climacus, editado por Kierkegaard.
- 1846/1847** - Livro sobre Adler. Ficou completo, mas inédito.
- 1847** - Discursos edificantes em vários espíritos.
- As obras do amor. Algumas considerações cristãs em forma de discurso.
  - A dialética da comunicação ética e ético-religiosa. Fragmento de um curso.
- 1848** - Discursos cristãos.
- A crise e uma crise na vida de uma atriz. Pseudônimo Inter et Inter.
- 1849** - Os lírios do campo e os pássaros do céu. Três discursos devotos.
- Dois pequenos tratados ético-religiosos. Pseudônimo H. H.
  - A doença para a morte. Um desenvolvimento de psicologia cristã para edificação e tomada de consciência. Pseudônimo Anticlimacus, editado por Kierkegaard.
  - Três discursos para a comunhão de Sexta-feira.
- 1850** - A escola do cristianismo. Pseudônimo Anticlimacus, mas editado por K.
- Um discurso edificante.

---

<sup>1</sup> Cf. VALLS, A. L. M. Kierkegaard – de Kant a Popper. v. 2. In: PECORARO, 2010, p. 146-147.

**1851** - Dois discursos para a comunhão de Sexta-feira.

- Sobre minha atividade como escritor.
- Para o exame de si mesmo. Recomendado aos contemporâneos.

**1851** - A imutabilidade de Deus. Discurso pronunciado em 18 de maio e publicado em 1º de agosto de 1855.

**1851/1852** - Julgai vós mesmos. Para o exame de si mesmo, recomendando aos contemporâneos. Publicado por seu irmão Peder Christian em 1876.

**1855** - O instante. Série de dez fascículos de polêmica contra a igreja oficial. Publicados nove números de 26 de maio a 25 de setembro. O último ficou inédito, porém não publicado.

**1859** - Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor (1848), publicado pelo irmão, Peder C. Kierkegaard.

## SUMÁRIO

<b>LISTA DE OBRAS E PSEUDÔNIMOS DE SØREN KIERKEGAARD.....</b>	<b>8</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>1 O HOMEM E A EXISTÊNCIA COMO <i>PATHOS</i>.....</b>	<b>16</b>
1.1 A existência como <i>pathos</i> .....	18
1.1.1 <i>Pathos e Erlebnis</i> .....	28
1.1.2 A existência.....	37
1.2 O paradoxo como convite à existência.....	48
<b>2 O HOMEM COMO INDIVÍDUO NO MUNDO.....</b>	<b>57</b>
2.1 A individualização e a temporalização do pensamento .....	58
2.2 A incomensurabilidade da ação .....	75
2.3 Decisão moral e suspensão da moralidade .....	83
<b>3 O HOMEM E O PROBLEMA DA LINGUAGEM.....</b>	<b>95</b>
3.1 O estilo.....	97
3.1.1 A comunicação direta e indireta.....	108
3.2 Uma filosofia do silêncio.....	113
3.3 A incomensurabilidade da existência e a linguagem .....	121
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>126</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>129</b>

## INTRODUÇÃO

“Para o existente, a paixão é a existência em seu ponto mais elevado”.  
*Kierkegaard.*

Kierkegaard foi um pensador que constantemente buscou uma razão pela qual pudesse viver e morrer. Dessa constante busca resultou um modo apaixonado de viver a vida e perscrutar a existência. A procura incansável pelo significado dessa vida não lhe reservou, porém, o direito de racionalizar unívoca e universalmente qual seria, afinal, o sentido da existência, mas antes, buscá-lo constantemente no âmbito do possível e para além da compreensibilidade rigorosamente conceitual daquilo que ela pode significar. A partir desse aspecto e de acordo com nossa interpretação, a existência em Kierkegaard não pode ser reduzida à conceitualização tradicionalmente fixa e universal, porque ela se encontra constantemente em um processo de vir-a-ser. Nesse vir-a-ser encontra-se o pensador da existência; esse pensador compreende que todos os problemas da existência são apaixonantes, pois a existência é paixão (*pathos*); e refletir sobre os problemas da existência deixando de lado a paixão, não é refletir. É esquecer o principal, a saber, que se é um ser existente, isto é, um homem existente e um pensador a um só e mesmo tempo (cf. KIERKEGAARD, 1971, 251-252). Quando o homem existente e o pensador se justapõem, temos, então, o pensador subjetivo, e Kierkegaard foi tanto esse homem existente quanto pensador. Nessa perspectiva, observamos que Kierkegaard nos deixou a possibilidade de pensar a existência como *pathos*. Por essa razão, analisar a **existência como *pathos* em Kierkegaard: Sua dimensão incomensurável** é o objetivo que nos propomos nesta dissertação.

Kierkegaard, na condição de pensador da existência, rejeitou a oferta de uma carreira acadêmica. Essa rejeição evidencia que ele não queria ser um filósofo sistemático, procurando e ensinando doutrinas. Ele queria ser o que chamava de “pensador existente”, pois para ele a “existência” era superior ao pensamento, à lógica (HARBSMEIER, 1993). Essa mesma assertiva pode ser justificada a partir do texto de Valls, em que se afirma que a constante busca de Kierkegaard pelo sentido da vida e de qual papel sua existência individual deveria desempenhar, fazem desse pensador o que se poderia chamar um filósofo da existência (VALLS, 2010).

Assim, podemos observar que, para o pensador dinamarquês, a existência não se resume a conceitos e é superior ao pensamento, pois se trata de existir concretamente, isto é, experimentar a vida ‘ali onde a vida pulsa com mais intensidade’. A vida nessa condição se desdobra na vivência.

A vivência (*Erlebnis*) em seu emprego original tem três aspectos principais, que nos auxiliam na legitimação de nossa análise. O primeiro aspecto da vivência se deve à sua vinculação do homem à existência, em outros termos, trata-se da ligação imediata com a vida,

de modo que não nos preparamos para uma vivência, porque ela, com o irromper-se do mundo, simplesmente se impõe e, então, a sentimos. A isso se deve o aspecto de sua imediatez, absolutamente singular e experimental. O segundo aspecto se vincula estreitamente ao primeiro. Aquilo que vivenciamos, deve ter uma intensidade de tal modo relevante, cujo significado confere importância que transforma por completo o contexto geral da existência daquele que vivencia. A transformação da existência, em decorrência da intensidade do que foi vivenciado, confere significabilidade àquele que ‘sentiu na pele’, de tal forma que a partir daquele momento este compreende a existência numa nova perspectiva. Esses dois horizontes remete-nos ao terceiro aspecto de *Erlebnis*, que é justamente o conteúdo daquilo que se vivencia. O conteúdo de uma vivência, em conformidade com sua imediatez e significabilidade, não nos reserva a possibilidade de determinar racionalmente o que vivenciamos, pois nunca estamos conscientes daquilo que vivenciamos, no instante mesmo em que se vivencia. Assim, a relação imediata entre o homem e o mundo, não encontra uma linguagem que seja capaz de exprimir a riqueza de sentimento dessa vivência, que não permite o uso de meios racionais ou aparatos moralizantes que rejam ou que expliquem tal conteúdo (cf. VIESENTEINER, 2009, p. 111-112).

Essa imediatez entre o homem e o mundo, que não encontra uma linguagem que seja capaz de expressá-la, caracteriza, segundo nossa interpretação, a existência pensada como *pathos* em Kierkegaard, quer dizer, num horizonte de contra-conceito à razão. Assim, se compreendêssemos a existência pela via conceitual, incorreríamos no erro ao deslocarmos o conceito de sua devida atmosfera, que é nos é sempre inapreensível.

A existência como *pathos* deve ser compreendida na imediatez da relação entre o homem e o mundo. Mas quando deixamos a existência sob a atmosfera da imediatez dessa relação, a linguagem cessa e o silêncio interpõe-se, caracterizando a incomensurabilidade da existência; o silêncio é expressão do inefável e paradoxal, pois não há palavra que o comunique. O que a palavra comunica se traduz no geral. Aquilo que se apresenta na dimensão de *pathos*, aquilo que se sente na pele e que sofremos, não se subsume à racionalização, porque se trata de uma vivência e vivências são inacessíveis conceitualmente, ‘porque toda vivência é sempre ‘minha’ vivência exclusivamente individual, e isso significa não apenas que eu sinto, mas também que eu incondicionalmente sinto’, no instante mesmo em que ainda a vivenciamos.

Por essa razão, a vivência contém indeterminação conceitual, ou seja, ela escapa a uma linguagem que possa expressar aquilo que sentimos, quando efetivamente sentimos. O que

sentimos ou aquilo de que padecemos, nesse caso, é a pura atualidade do que sofremos, que não sofre mediação de nada e nem de ninguém. O sofrimento, nesse horizonte, é a mais grandiosa ação do mundo interior, é vida em abundância que marca a autotransformação, que foge do viés racionalizante dado seu aspecto experimental. O convite à vivência coloca o indivíduo numa condição em que deve conquistar a vida. Conquistá-la significa vivê-la intensamente quando o mundo se impõe diante de cada indivíduo. A conquista, nesse caso, é *pathos*, é sofrimento, é padecimento. Sendo assim, a cada indivíduo é ‘necessário conquistar por si próprio um modo de vida singular, e essa conquista não acontece sem que o indivíduo conheça a dor e o sofrimento’. O padecimento é condição imprescindível para a vida nessa dimensão de *pathos*.

A existência como *pathos* implica em uma vivência prática, concreta da vida. Essa vivência não sofre interferência de terceiros. Isso caracteriza a singularidade da existência e significa que cada indivíduo deve viver a vida sob sua própria responsabilidade, sem a suposta prerrogativa de culpar os outros por ter se tornado aquilo que é.

O que nos tornamos, assertivamente, nos tornamos por nós mesmos. Tornar-se o que se é, é uma vivência essencialmente prática, é uma tarefa que poucos homens, ao longo de suas vidas, realizam completamente. A maioria dos homens se torna o que se é colocando entre si e mundo aparatos moralizantes, que lhe sirva de segurança, e por isso, ‘nunca experimenta a vida ali onde ela pulsa com mais intensidade’. Levar a cabo essa tarefa pressupõe correr riscos e se emancipar de tudo aquilo que forneça uma suposta segurança diante vida. Abrir mão de certezas e verdades sedimentadas nem sempre se torna uma tarefa fácil, mas é necessário. Sócrates para se tornar o que se tornou abriu mão de seu bem mais precioso, ou seja, sua própria vida. Isso é tornar-se o que se é por si mesmo.

Para *Silentio* (1979b, p. 268), quando se trata da conquista da vida, ele destaca Sócrates, pois a sua vida foi a mais interessante das vidas vividas; mas esta existência foi-lhe inscrita pela divindade, e na medida em que lhe foi necessário conquistá-la por si próprio não deixou de conhecer a dor e o sofrimento. Nessa perspectiva também ressalta *Vigilius Haufniensis*, que quem examinar a vida com certa seriedade não tem motivos para adotar de ânimo leve existência semelhante, porque ela é essencialmente *paixão*. Como tal, não se reduz a uma definição conceitual e por isso não pode ser comunicada, mas deve somente ser vivida. Logo, o ‘que não se define apenas se experimenta, e é nesse ponto que a existência se torna paixão’. Quando nos resta apenas a possibilidade do experimento da vivência, no seio da vida e conosco mesmos.

E em meio ao experimento da vivência cada indivíduo percebe quão profunda e incomensurável é a vida e quão pouco a compreendemos. Quando, porém, nos colocamos com certa seriedade diante da vida, às vezes, ela se torna por demais pesada a ponto de não suportarmos sua imposição, seu irromper-se e, então, culpamos os outros ou o próprio mundo por aquilo que gostaríamos de ter conquistado e não conquistamos.

Tudo o que nos tornamos, tornamo-nos apenas por nós mesmos. Nessa condição, em princípio, a imediatez da relação entre o indivíduo e o mundo implica em ‘sofrer de algo, sentir dolorosamente algo, e também aguentar algo espiritual ou corporalmente’. Sob tais condições, a linguagem encontra seu limite e a existência se torna incomensurável linguística e conceitualmente, tal como tradicionalmente se compreendeu a ambos, ou seja, como meta-compreensibilidade e unívoca/universal. Desse modo, “se as condições da existência, então, não são mais apreensíveis conceitualmente, resta ao homem estar imediatamente presente na própria vida e, inclusive, para além da segurança das determinações racionais” (VIESENTEINER, 2012, p. 168).

A fim de analisarmos **a existência como *pathos* em Kierkegaard: Sua dimensão incomensurável**, metodologicamente estruturamos nossa dissertação em três capítulos.

No primeiro capítulo investigamos a problemática do **homem e a existência como *pathos***, buscando compreender como se dá essa relação entre o homem e a vida, que caracteriza o incomensurável da existência. A vivência, nesse caso, torna-se o elo que marca de forma decisória a ligação imediata do homem com a vida, cuja finalidade consiste em apresentar as condições a partir das quais o homem possa construir-se-a-si-mesmo.

No segundo capítulo analisamos **o homem como indivíduo no mundo**, que como tal se constitui a partir da individualização e da temporalização de seu pensamento. Isso significa que o indivíduo está presente propriamente na vida enquanto algo acontece, enquanto sujeito de seu agir sob a imposição do mundo, na condição limítrofe, mediante a qual se torna profundamente responsável por si, a fim de se tornar aquilo que é.

No terceiro capítulo analisamos a questão para a qual converge nossa pesquisa, ou seja, **o homem e o problema da linguagem**. Se a existência como *pathos* estabelece uma ligação imediata entre o homem e o mundo, e a partir dessa relação, o indivíduo se torna sumamente responsável por si, por suas decisões e ações, também podemos afirmar que é essa relação que exprime a dimensão incomensurável da existência, devido seu conteúdo ser inapreensível através do viés conceitualizante.

Por fim, a imediatez da vivência *pathetica* torna indizível a própria vivência. Isto é sentir na pele. Ainda nessa perspectiva, *Anticlimacus*, o pseudônimo de *Doença para a morte*, afirma que numa época tão especulativa, na qual todos ‘os outros’ tanto se agitam pra compreender, é um dever, e que talvez exija muita abnegação, confessar que não temos o poder, nem tampouco o dever de compreender (cf. KIERKEGAARD, 1979, p. 407) a existência, sempre que ela evocar essa imediatez do homem com a sua própria vivência. Novamente *Anticlimacus* nos coloca diante da dimensão profunda da existência, ao confessar os limites da compreensibilidade da existência em sua dimensão *pathetica*.

## 1 O HOMEM E A EXISTÊNCIA COMO *PATHOS*

“Não é reflexão que falta à nossa época, mas paixão”.  
*Kierkegaard.*

No primeiro capítulo nosso objetivo consiste em analisar o *homem e a existência como pathos*. Para procedermos com essa análise, devemos considerar que o homem está inserido no mundo e que este se impõe diante daquele. Com a imposição do mundo, o homem não conquista o direito de eleger o que pretende vivenciar na existência. Compete a ele apenas vivenciar. A vivência, em nossa análise, é de natureza eminentemente singular.

A singularidade da vivência encontra-se na base da existência considerada como *pathos*. Para Adorno (2010, p. 57), a existência é uma das temáticas mais caras ao pensamento kierkegaardiano, pois se trata de *Existenz*, ou seja, a existência do homem individual, portanto, singular. A existência, nesse caso, não pode ser pensada no âmbito do coletivo ou da multidão. Essa noção, na perspectiva kierkegaardiana, está intimamente associada à singularidade, à vivência, de modo a pensá-la na dimensão de *pathos*.

*Pathos*, segundo nossa interpretação e em conformidade com Almeida, ao mesmo tempo em que representa o limite da filosofia e de todo saber diante do paradoxo e do enigma, incita a razão a penetrar até as vísceras do existente na existência (ALMEIDA, 2007). Nesse caso, resta ao homem levar o caráter global da existência às suas últimas consequências, ou seja, entrar na vida mesma, ou ainda, simplesmente vivenciar.

A razão, tão logo penetre as vísceras do existente, deparar-se-á com as próprias contradições que a existência impõe ao homem e, sem poder solucioná-las, caberá a ele a vivência. Em outros termos, nas condições limítrofes das potencialidades da razão humana, resta ao homem unicamente a experimentação consigo mesmo, sobretudo a vivência consigo próprio.

Assim, a existência, se considerada como radicalmente individual, coloca-nos diante da noção de paradoxo e, diante de sua condição limítrofe, o pensamento se torna impotente e atinge seu limite conforme ressalta *Johannes Climacus*, ao buscar superar-se a si mesmo, ao querer descobrir o paradoxo (KIERKEGAARD, 2008, p. 105).

Kierkegaard (1995, p. 61), em sua obra *Migalhas filosóficas*, sob o pseudônimo de *Johannes Climacus*, de modo no mínimo curioso, abre a temática sobre o paradoxo<sup>2</sup> citando Sócrates da seguinte maneira:

Apesar de Sócrates ter-se empenhado ao máximo para reunir os conhecimentos sobre o homem e para conhecer a si mesmo, sim, apesar de ter sido louvado através dos séculos como o homem que certamente melhor conheceu o homem, ele confessava, entretanto, que a razão de sua repugnância em refletir sobre a natureza de seres como Pégaso ou as górgonas provinha de uma questão que não havia elucidado: a de saber se ele mesmo (o conhecedor do homem) não seria um monstro mais estranho que Thyphon ou um ser mais amável e simples, que por sua natureza participativa de algo divino (cf. *Fedro*, § 229 E). Isso parece um paradoxo.

Antes de qualquer coisa, frisamos que o filósofo dinamarquês, segundo o pseudônimo *Johannes Climacus*, elogia Sócrates por ter sido ele um pensador *existente*: “O mérito infinito de Sócrates consiste precisamente em ter sido um pensador *existente*, e não um pensador especulativo que se esqueceu do que significa existir” (KIERKEGAARD, 2008, p. 208). Além disso, chamemos atenção também para o término do relato, quando *Climacus* compreende Sócrates como um conhecedor profundo do homem, mas ao mesmo tempo como alguém estranho a si mesmo: “Isso parece um paradoxo” (KIERKEGAARD, 1995, p. 61). Ora, como alguém tido como grande conhecedor do ser humano pode ser estranho a si mesmo? O “paradoxo pressentido pela inteligência reage sobre o homem e seu conhecimento de si, de sorte que esse homem, que acreditava conhecer-se, já não sabe com certeza se não é talvez um animal tão estranho como Thyphon” (p. 64), ressalta *Climacus*. Nisso reside o que, segundo *Vigilius Haufniensis*, podemos denominar o prodígio da vida, isto é, qualquer ser humano que presta atenção a si mesmo sabe o que nenhuma ciência sabe (KIERKEGAARD, 2010, p. 85), ou seja, Sócrates sabe que não sabe, se não seria quiçá algo de estranho para si mesmo. Essa estranheza em relação a si mesmo, quando o homem se debruça sobre si com a pretensão de se conhecer, também ocorre com a existência. Assim, todas as vezes que alguém se inclina para definir o que é a existência, ela se transforma em outra coisa e, como tal, deve ser compreendida de outra forma, cuja imediatez e inconsciência nos dá possibilidade de situá-la em um horizonte tomado como *pathos*.

---

<sup>2</sup> Kierkegaard inaugura, segundo Almeida (2007, p. 15), “uma nova configuração para a Filosofia, ao introduzir na reflexão filosófica a descontinuidade, o paradoxo, a contradição existencial, isto é, o fato de que o homem, enquanto síntese de finito e infinito, temporal e eterno, necessidade e liberdade, é inconciliável em uma mediação ou uma apreensão conceitual. A ética existencial, a verdade subjetiva, a responsabilidade radical, a certeza militante são todas categorias que encontram na interioridade do indivíduo singular a sua força e razão de ser. Não são categorias objetivas que castram a vontade, o desejo, mas uma nova forma de racionalidade que não se reduz aos imperativos da razão positivista, da razão empírico-analítica das ciências naturais”.

Se olharmos a noção de *pathos* em Sócrates através das lentes kierkegaardianas, vamos perceber que essa categoria representa uma contradição. Ao mesmo instante em que apresenta um novo horizonte ao homem, onde tudo está evidente e conhecido, tudo gera estranheza. Ora, por esse motivo, aquele que é considerado um profundo conhecedor do homem, isto é, Sócrates, quando se inclina sobre si mesmo, que também é um homem, vê a si próprio com estranheza sem saber o que ele é. Sendo assim, para tratarmos o homem e a existência como *pathos*, faz-se necessário considerar que *pathos*, em seu aspecto paradoxal, é considerado uma categoria que estabelece um convite à existência, imediata e singular.

A existência nessas condições está para além da racionalização unívoca e universal e em Kierkegaard não pode ser reduzida ao conceito, porque ela se encontra constantemente em um processo de vir-a-ser, como *Johannes Climacus* repetidamente evidencia ao longo das densas páginas do *Postscriptum*, ou seja, a existência encontra-se em devir.

Segundo seus pseudônimos, não encontramos uma existência que se reduz a um conceito. É justamente pelo devir que se encontra a própria vida. Isso nos demonstra que a existência não é algo estático, mas algo que está por se fazer, portanto, na esfera do possível. O possível, na compreensão de Le Blanc, não nos remete a um juízo sobre o advir das coisas ou o sobrevir de um estado de coisas, mas caracteriza o existir do homem (LE BLANC, 2003, p. 45).

Tendo esses aspectos presente, para interpretarmos **a existência no horizonte de *pathos* em Kierkegaard: Sua dimensão incomensurável**, partimos para a análise da problemática acerca da existência como *pathos*.

## 1.1 A existência como *pathos*

“Uma obra para ser importante deve sempre ser movida por paixão”.  
*Kierkegaard.*

Na busca pela compreensão da existência como *pathos*, compete-nos proceder à averiguação, a delimitação acerca da noção de *existência* no âmbito da *vivência*. Pensar a existência no âmbito da vivência (*Erlebnis*)<sup>3</sup> implica dizer que o homem já está inserido na própria vida e, nesse caso, ele possui apenas a própria existência e as condições do mundo em torno de si, bem como as contradições que este lhe apresenta (KIERKEGAARD *apud* PINZETTA, 2007, p. 322). É precisamente no mundo, em meio às suas contradições, que a vivência é sempre “vivência de maneira prática”, como afirma Marcio Gimenes de Paula

<sup>3</sup> Sobre essa questão veja-se o item 1.1.1 de nossa dissertação.

(2009b, p. 45), e jamais de modo teórico. A vivência diz respeito propriamente à vivência intensa e concreta da vida. A existência como *pathos*, nesse caso, caracteriza-se como tal a partir da ligação imediata entre o homem e a vida, pois a vivência, segundo Viesenteiner (2009, p. 130), trata-se da “mais extrema imediatez entre o homem e a vida, de tal modo que essa totalidade de impulsos da vida orgânica nunca é consciente ao homem enquanto ele vivencia, ou seja, quando ele está na vida quando algo acontece”. Ao contrário, a experiência (*Erfahrung*) não vincula o homem à existência com a imediatez característica da vivência (*Erlebnis*)<sup>4</sup>. Logo, a vivência se caracteriza como tal quando vincula estreitamente o homem à existência. Nesse caso, não nos é possível falar de uma existência *pathetica* se não frisarmos essa estreita relação do homem com a vida. A existência como *pathos* se caracteriza pela vinculação estreita entre homem e existência.

É nessa perspectiva que compreendemos a vivência (*Erlebnis*), ou seja, esse “estar presente na vida mesma quando algo acontece” (VIESENTEINER, 2009, p. 130), essa imediatez entre homem e existência é o que nos possibilita a caracterização da existência como *pathos*. A imediatibilidade entre o homem e a existência implica entender a vivência como um conceito que não pode ser sistematicamente conceitualizado, pois tão logo o conceitue, deixa de ser vivenciado como *pathos*<sup>5</sup> e torna-se puramente conceito. Se

---

<sup>4</sup> Ressaltamos que, nosso objetivo não é fazer uma análise do conceito de vivência (*Erlebnis*) em pensadores como Dilthey, Husserl e Carnap, pois isso exigiria outra pesquisa. Porém, queremos destacar que “vivência”, em nossa análise, expressa a totalidade da relação do homem com a realidade, com o mundo.

<sup>5</sup> A obra *O instante*, que ocupou os últimos sete anos da vida de Kierkegaard (1848-1855), tem como tese central a reflexão filosófica acerca do “problema religioso”, a “discussão do significado do cristianismo na sociedade de seu tempo”. Kierkegaard enxergava “o cristianismo como uma paixão e uma luta”, ou seja, qualquer coisa que se chamasse de cristianismo que não estivesse envolvido pela paixão, para ele não poderia ser denominado de cristianismo: “Ser cristão significa, segundo seu pensamento, viver em luta, estar, como indivíduo singular”. O cristianismo, como uma paixão, significa um modo sóbrio de vida, de renúncias, um processo de padecimento, é uma “batalha no tempo” a partir de uma “escolha decisiva”, que, para ele, o bispo Mynster não tinha assumido. Trata-se de uma *scelta decisiva* porque pressupõe transformação; somente aquilo que é de modo decisivo é capaz de transformar um homem. Isso, porém, não implica *intencionalidade*, mas *vivência*. Kierkegaard nega o cristianismo de seu tempo para se tornar cristão. Aquele que foi reconhecido publicamente como uma testemunha da verdade não é, senão, um “pseudocristão”. O que tem sentido para Kierkegaard não é o elementar, mas a experiência singular: “Egli há in ódio il grupo, quello che egli chiama con diprezzo il gregge”. A época de Kierkegaard transformou “a religião do sofrimento em uma religião do prazer, sem alterar seu nome”. O cristianismo foi reduzido a “mexericos” e, como tal, “sem paixão alguma”. Se não há paixão, pode haver cristianismo? Não, pois “a paixão, a possibilidade é característica de cada religião”. Diante disso, o pensador dinamarquês se perguntou após os atos fúnebres do referido bispo acerca da veracidade da afirmação que fora proferida, questionando-a: “Fu il vescovo Mynster un testimonio di verità? Uno dei veri testimoni di verità?” Ou seja, que espécie de testemunha da *verdade* foi essa que viveu toda a sua vida gozando dos prazeres do mundo na luxúria? Alguém que tenha vivido dessa forma, na compreensão de Kierkegaard, não pode ter sido uma testemunha da verdade. Uma vida assim não seria nada menos do que uma farsa; a vida segura é uma farsa, pois distancia o homem do maior desafio da vida, que é vivê-la *patheticamente*. Para Kierkegaard, a existência não é outra coisa senão a vida concreta. Uma existência concreta é uma existência *pathetica*. Como “não somos donos do tempo, não podemos simplesmente brincar de existir e passar pela vida como supérfluos. É necessário que cada indivíduo, em sua singularidade e unicidade, descubra que ele é absolutamente importante e imprescindível

apreendido pela razão, o conceito se distancia da vivência, logo, da concretude da existência. A vivência, em nossa investigação, torna-se o elo que vincula estreitamente o homem à existência *pathetica*.

Na análise de Viesenteiner (2009, p. 150), o que dissemos acima acerca da vivência apresenta-se da seguinte forma:

É um contraconceito da razão [*vivência* – grifo nosso] que, inclusive, não deve ser trazido à sistematização conceitual. Tão logo conceitualizamos uma *Erlebnis*, ela deixa de ser uma *vivência pathetica* e, portanto, deixa de ser original e radicalmente individual, [...] a *Erlebnis* é um conceito que não pode ser sistematicamente conceitualizado.

O conteúdo da vivência também escapa à racionalização, porque, antes de tudo, “a vivência de algo não pode ter seu conteúdo construído racionalmente, mas antes deve ser unicamente experimentado”, sentido pelo indivíduo concreto e “vivenciado por um Si” (VIESENTEINER, 2009, p. 114). Nesse sentido, afirmar que algo escapa à racionalização não quer dizer que não possa ser pensado, pode-se pensar, mas não se consegue abstrair a compreensibilidade daquilo que foi experimentado. O experimento da vivência se furta à racionalização por não ser sistematicamente compreendido e, por isso, também não cabe ao homem explicá-lo, mas apenas experimentá-lo em sua imediatibilidade.<sup>6</sup>

Estar inserido no mundo para considerar existência como *pathos* pressupõe que retiremos todos os anteparos morais e conceituais presentes entre a vida e o homem, de modo que ele esteja imediatamente presente à vida. Nessa perspectiva, “toda vivência é sempre ‘minha’ vivência exclusivamente individual e isso significa ‘não apenas que *eu* sinto, mas também o que eu incondicionalmente *sinto*” (VIESENTEINER, 2009, p. 114). A vivência radicalmente individual impõe ao homem o reconhecimento de que a vida pulsa com mais intensidade ali onde ela está para além da avaliação e, portanto, puramente *pathos* (p. 104). Se existir é vivenciar de forma radicalmente individual, isso significa que não se existe, por exemplo, a partir de uma tradição e seu legado e nem mesmo há espaço para o “se ouvir dizer”, ou ainda, “não se pode simplesmente herdar as conquistas [...] dos predecessores”, segundo Gouvêa (2006, p. 286). A vivência, dada a sua imediatez, impõe ao homem um

---

para cumprir a tarefa a que lhe é confiada, a saber, construir com liberdade, edificar em bases sólidas a sua casa, o mundo” (p. 59).

<sup>6</sup> Depara-se diante da impossibilidade de determinar racionalmente o conteúdo da vivência, porque “a noção de *erlebinis* [*deveria*] sempre ser pensada do ponto de vista estético. [...] O anseio de uma relação imediata entre o homem e o mundo, cuja linguagem fosse capaz de exprimir a abundância de sentimento dessa *Erlebnis* não permite o uso de meios racionais que expliquem tal conteúdo” (cf. VIESENTEINER, 2009, p. 114).

padecimento na própria vida, em outros termos, é “sofrer na pele” (VIESENTEINER, 2009, p. 114), é padecer.

Embora a imediatez conduza o homem à prática. Assim, a vivência deve ser compreendida como ‘algo unicamente experimentado’, e como tal insere o homem no aspecto prático na vida. Em relação a essa praticidade, faz-se necessário destacar que *Erlebnis* tem o caráter da imediatez, na análise de Viesenteiner, que “alude à presença imediata de alguém que vivencia algo efetivamente bem como se refere ao caráter estritamente individual de toda vivência, representando, por isso, sua significabilidade para aquele que vivencia” (VIESENTEINER, 2009, p. 114), ou seja, a vivência é sempre concreta e, como tal, caracteriza o aspecto prático na vida do homem. Esse aspecto prático da vivência, representa a “significabilidade”; dito de outra forma, “a intensidade de cada *Erlebnis* se torna de tal modo importante que toda observação carrega consigo a significabilidade daquilo que se vivenciou” (p. 118). O que confere à vivência “a noção de significabilidade” (p. 118) é o seu caráter de algo exclusivamente individual, de modo que cada vivência é estritamente pessoal e sentida diferentemente particularmente. Portanto, é na vivência concreta e “exclusivamente individual”, que se requer a suspensão da compreensibilidade estritamente conceitual da existência. Ao considerar vivência em sua dimensão de imediatez e significabilidade, bem como o fato de que nunca estamos conscientes daquilo que nos acontece enquanto vivenciamos, abre-se uma possibilidade de considerar a vida para além de sua estrita significabilidade conceitual e, portanto, como *pathos*. É na significabilidade e imediatez que o homem se põe em “condições limítrofes” em sua existência singular.

A existência, em sua absoluta concretude, lança o homem à “condição limítrofe” de seu existir. Mas o que é uma “condição limítrofe”? “Uma condição limítrofe é aquela em que o conhecimento humano já não tem mais nenhuma segurança de si e o próprio pensamento perde o controle sobre ela, de modo que, nessas regiões fronteiriças, o pensamento conceitual se torna impotente” (VIESENTEINER, 2012, p. 164). A “condição limítrofe”, a exemplo da vivência, também pressupõe absoluta imediatez entre o homem e a existência, de modo que não há mais quaisquer anteparos entre eles, porque há “precisamente a suspensão de quaisquer anteparos entre o homem e a vida e, principalmente, a supressão da compreensibilidade estritamente conceitual da existência” (VIESENTEINER, 2009, p. 164).

A supressão da compreensibilidade conceitual da existência e a impossibilidade de determinar racionalmente o conteúdo da vivência se situam, tal como escreveu Viesenteiner, na “atmosfera do conceito”, que “é o inapreensível em um conceito, ou seja, aquilo que não se

reduz à tradicional formulação conceitual fixa, e o que não pode ser compreendido, tal como se compreende um conceito, isto é, fixa e universalmente” (VIESENTEINER, 2012, p. 167). A “atmosfera do conceito” está, por sua vez, estreitamente relacionada ao conceito de vivência, pois ambos os conceitos pressupõem a existência de uma individualidade e a relação imediata com a vida. “A atmosfera do conceito” é justamente aquilo que escapa à conceitualização por ser o “mais individual [...] e incompreensível no pensamento mesmo” (VIESENTEINER, 2012, p. 167).

De acordo com o exposto, é imprescindível destacar a estreita relação que uma “condição limítrofe” estabelece com a “atmosfera do conceito” na caracterização da existência enquanto *pathos*. Sob “condições limítrofes, a existência não é reduzida à conceitualização fixa, mas sim à ‘atmosfera’ de um conceito, onde não apenas a existência, mas também o próprio pensamento se torna paixão” (VIESENTEINER, 2012, p. 166-167). Para o autor pseudônimo, é justamente a partir das noções do “conceito de atmosfera” e de “condição limítrofe” que se pode interpretar a existência, compreendendo-a na dimensão de *pathos*. Todavia, para além desse horizonte conceitual, a existência como *pathos* apresenta-se como tal sempre que o homem estiver imediatamente inserido na vida e sentir a imposição do mundo diante de si.

A partir desse horizonte conceitual, podemos enxergar agora mais diretamente na nossa dissertação o que se refere à existência como *pathos*. *Pathos* é compreendida como algo que implica uma ligação direta com aquilo que está se passando, ou seja, “*pathos* é a ‘pura atualidade de um acontecimento’” (2009, p. 190), porém não sofre a interferência da mediação, como podemos observar a partir da afirmação de Viesenteiner (2012, p. 164): “Uma existência mediada é quando antepomos entre nós e o mundo um aparato moralizante, conceitual, abstrato, fanático, através do qual nos situamos com uma suposta segurança diante da vida”. *Pathos* como “pura atualidade de um acontecimento” rompe todo e qualquer vínculo que possa auxiliar ou dar segurança ao homem. Como *pathos*, a existência liberta o homem desses grilhões, abandonando-o de forma singular no mundo, de tal forma que “nessa seara o pensamento não tem qualquer controle” (p. 168) e, com isso, o homem não pode ser amparado por nada e nem ninguém. A existência como *pathos* se caracteriza, então, quando o pensamento perde a segurança e o controle sobre a situação ou a condição na qual o homem encontra-se inserido, não por vontade própria, mas por imposição da vida mesma. Quando isso ocorre, a vida se torna incomensurável, ou seja, foge a racionalização. Nem mesmo um conhecimento ampliado poderia abarcá-la em sua totalidade.

Nesse sentido, devemos salientar aqui, que a nova problemática que Kierkegaard apresenta em sua dissertação<sup>7</sup>, segundo Henri-Bernard Vergote, em sua obra: *Ler Kierkegaard, filósofo da cristandade*, não se opunha tanto à Hegel, senão a filosofia pura, fraudulentamente misturada com o cristianismo. Vergote ainda escreve que o pensamento teocêntrico da época não dava crédito a Deus. Ele crê que o seu nome bastava para garantir a função do absoluto que ele privilegiava. Essa confusão é bem frequente entre todos hegelianos, “bandidos de meia cultura”, que não retiveram da fé senão o nome de Deus, e de Hegel apenas a ideia de uma possível ciência da significação última (VERGOTE, 2001, p. 6-7). E, na análise de Vergote (1998, p. 9), não há nada que mais irrite Kierkegaard do que esses pregadores poetas, que pretendem ter direito de cidadania no domínio religioso, sem mesmo conhecerem a língua materna.

Ainda nos é lícito ressaltar que, embora os pseudônimos (*Johannes de Silentio* e *Anticlimacus*) façam menção ora diretamente a Hegel e ora diretamente ao hegelianismo, o combate que o autor pseudônimo travou, segundo Vergote (p. 69-70), foi contra a razão hegeliana, uma oposição ao hegelianismo e à sua forma de compreender a existência, que é evidentemente particular. Para Redyson, nenhuma abordagem ao pensamento de Kierkegaard dispensa a referência a Hegel, pois os próprios pseudônimos fazem referência ao pensador alemão, mas essa menção não implica afirmar que a crítica do *corpus kierkegaardiano* seja contra Hegel, porém sua reação é de fato contra o hegelianismo; assim, segundo Redyson (2007, p. 33), torna-se inaceitável conceber a existência humana dentro de um sistema qualquer que determina a realidade como estática, enquanto ela significa mutabilidade. Não se pode, para Redyson, incorrer no erro de ignorar a existência concreta do indivíduo, este homem individual, isso seria uma falta grave. Em função desse aspecto, então, o pensador dinamarquês “começou a combater energeticamente o hegelianismo, pois segundo ele a existência humana não pode deixar-se dissolver na pura conceituação intelectual” (REDYSON, 2007, p. 31-32).

Como sabemos, todo o *corpus filosófico kierkegaardiano* é uma constante interlocução com o hegelianismo<sup>8</sup>, visto que este pretende compreender a totalidade sob uma única

<sup>7</sup> O conceito de ironia, constantemente referido a Sócrates. Dissertação acadêmica.

<sup>8</sup> Segundo Harbsmeier (1993, p. 204-205), “em vez da dialética especulativa de Hegel, Kierkegaard propõe ‘a dialética existencial’. A dialética hegeliana levanta e dissolve, na opinião de Kierkegaard, todas as contradições insolúveis que nenhuma dialética consegue superar. Existência é, para Kierkegaard, superior ao pensamento e à reflexão, o que não significa que existência é ‘irrefletida’. O objetivo decisivo para ‘o pensador existente’ é se dar conta de que a existência verdadeira não pode ser reduzida a um objeto de reflexões lógicas. Existência verdadeira implica o objetivo de superar as contradições intrínsecas, conservando-se em algo superior, em vez de só ser o que se é. É algo que não pode ser pensado, é a própria existência”.

perspectiva, suprimindo da existência o que há de absolutamente peculiar, portanto impede o homem de suspender-se aos anteparos entre o próprio homem e o mundo, isto é, a compreensão da existência não mais no horizonte do *logos*, mas de *pathos*. A não conformidade do filósofo dinamarquês com a redutibilidade das experiências ou das *situações* individuais, segundo Prini (1957, p. 5), dentro dos esquemas de um pensamento objetivo e igual para todos reforça a extrema particularidade das situações e da existência humana, sem poder reduzi-las a um pensamento objetivo comum e unívoco, numa suposta unidade da razão.

Reduzir todas ‘as *situações* individuais dentro dos esquemas de um pensamento objetivo e igual para todos’ é aceitar a interferência da mediação de elementos exteriores ao homem, algo que Kierkegaard não admite. Em *Temor e Tremor* e nos *Discursos edificantes*, Kierkegaard (1979b, p. 244) registra em destaque a problemática da singularidade, que não se deixa dissolver no interior de “um pensamento objetivo”, pois “a conduta é assunto estritamente privado, estranho ao geral”. Nesse caso, cada “proceder” individual – pensemos aqui, por exemplo, no caso de Abraão – deve ser considerado como algo “estranho ao geral”, logo, específico da singularidade; o que é próprio ao particular é aquilo que não se apresenta de modo “igual para todos”, portanto distancia-se de um possível enquadramento “dentro dos esquemas de um pensamento objetivo”. O pseudônimo *Johannes de Silentio* faz ressoar que o indivíduo está acima do geral bem como para além de quaisquer possibilidades de mensuração.

A existência, em sua concretude e particularidade, é dinâmica e radicalmente individual e singular. Assim sendo, torna-se necessário reconhecer a impossibilidade da redutibilidade das experiências ou situações individuais serem enquadradas no interior de um esquema de compreensibilidade conceitualmente unívoca. A existência só é subsumida a partir do ponto de vista conceitual e no interior de um sistema filosófico, quando for considerada como algo já vivido, passado; nesse caso, ressalta *Climacus*: “Fácil é entender que se encontra terminada e concluída e, por conseguinte, é entregue ao domínio do ponto de vista sistemático” (KIERKEGAARD, 2008, p. 120). No *Postscriptum*, *Climacus* também se distancia da concepção de existência subsumível por meio do conceito, ou enquadrada no domínio do sistema doutrinário. Para pensarmos a existência em sua dimensão de *pathos*

devemos considerá-la como algo em contínuo edificar-se, devir.<sup>9</sup> Harbsmeier (1993, p. 203) ressalta que, além disso, a concepção de existência de Kierkegaard

é sustentada num sentimento puro e imediato de que a vida é algo incompreensível e, portanto, maravilhoso. A vida é, de alguma maneira, nunca esperada, a vida não segue por si de modo natural, mas é continuamente algo completamente surpreendente. É o inesperado, sempre maravilhoso, que o homem, conforme a sua natureza, pretende conquistar; deve apropriar-se dele, possuí-lo ou aí ficar inteiramente presente. Mas nunca consegue. Exatamente quando quer tomar posse, quer tomar posse de si mesmo, o homem deixa perder tudo; no momento em que quer apanhá-lo, o homem se dá conta de que o perdeu.

Nessa mesma perspectiva, a existência é esse *devir* que o homem nunca consegue apropriar-se, pois “no momento em que quer apanhá-lo”, ele novamente é surpreendido pela vida. Isso caracteriza o inapreensível, o maravilhoso, porque a vida é o inesperado que o homem pretende conquistar. Cada vez que ele se aproxima, um novo horizonte desponta, e então o envolve novamente, criando outra vez a necessidade de se apropriar da vida e não consegue, visto ser a toda instância fugidia, inapreensível, caracterizando sua dimensão *pathetica*.

Para Gouvêa (2009, p. 231), a existência como *pathos*, está relacionada ao padecimento, porque “no corpus Kierkegaardiano, paixão é sempre indelevelmente conectada ao sofrimento, sacrifício, prova [...]”. Essa afirmação corrobora com a legitimação da interpretação de que em Kierkegaard a existência pode ser pensada na sua dimensão de *pathos*. Nessa ótica, *pathos* é sofrer e, simultaneamente, implica agarrar-se “àquilo que causa sofrimento”. *Pathos*, pois, “que é paixão, que é sofrimento, mas que é vida em abundância” (GOUVÊA, 2009, p. 285).

A existência, tal como observou Adorno (2010, p. 157-158), sem dúvida, é um dos conceitos mais belos do pensamento kierkegaardiano e, ao mesmo tempo, um dos mais complexos e, por sua vez, inapreensível ao pensamento. Nessa perspectiva, *Climacus* afirma: “Nem que alguém me desse dez táleres, eu ainda não assumiria o encargo de explicar o enigma da existência. Por que deveria eu fazê-lo? Se a vida é um enigma, no final, aquele mesmo que propôs acabará por resolvê-lo” (KIERKEGAARD, 2008, p. 454). *Climacus* tem ciência da impossibilidade de explicar o enigma da existência, mesmo que pagassem um inestimável valor para fazê-lo, não assumiria tal ônus. Esse enigma é a própria vida, perante a qual o homem se sente impotente para compreendê-la e explicá-la, devido à esterilidade do

---

<sup>9</sup> “No devir contínuo é a incerteza da vida terrena que prevalece, neste terreno onde tudo é incerto” (ALMEIDA, 2009, p. 224).

pensamento. *Victor Eremita*, o editor de *Lo uno o lo outro*, escreve: “Quão estéreis são minha alma e meu pensar [...]” (KIERKEGAARD, 2006, p. 49) para assumir o encargo de explicar a existência, uma vez que, todos os problemas da existência são apaixonantes, porque a existência concreta é paixão (cf. PONTE, 2011, p. 178). Seu intento não consistiu em buscar uma explicação sistemática para a existência, mas, antes de tudo, distanciou-se da sua sistematização nos moldes conceituais, optando por um “tornar-se”.<sup>10</sup> É nesse sentido que *pathos*, para o autor pseudônimo, segundo nossa interpretação, é a expressão do liame do homem com a existência, e isso é decisivo para o existente, o existir e a existência. A existência como *pathos*, então, caracteriza esse processo de devir do indivíduo singular que constrói a si mesmo numa decisão apaixonada e em prol de si como singularidade (cf. PONTE, 2011, p. 177-178).

A existência como *pathos* assinala um olhar sobre a existência a partir de uma situação concreta, isto é, do próprio existir. Numa situação concreta, o essencial não é aquilo que se afirma a respeito da vida, mas o que se experimenta imediatamente na vida. Isso escapa à razão teórica, pois ela não pode provar a contradição<sup>11</sup> da multiplicidade da existência pelo fato de que ela não consegue penetrar o eterno, o infinito e a liberdade absoluta, que, desde o princípio, entram em relação com o finito, com o temporal e o contingente (cf. ALMEIDA, 2010, p. 110). Tentar perscrutar a vida pode significar unicamente defrontar-se com o outro de nós mesmos, isto é, sentir a existência como o mais pesado dos pesos: É percebê-la também como sofrimento – uma das configurações da existência como *pathos*. Com *Climacus*, *pathos* torna-se essencialmente sinônimo de padecimento, isto é, da realidade do sofrimento, daquilo que verdadeiramente se sente. Para *Climacus*,

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

---

<sup>10</sup> Para Farago (2005, p. 85-87), “a existência é o indivíduo no sentido mais elevado do termo: não o indivíduo biológico que se define pela preocupação vital, mas o indivíduo livre”. Vale ressaltar que a liberdade está sempre à disposição de cada homem, como usar, quando e onde, depende apenas de cada vida, de cada homem. Esta liberdade que cada homem possui está ligada “a uma decisão que ninguém pode tomar por ele. [...] Trata-se aqui, no fim das contas, simplesmente da criação do homem”. A criação de si passa pela liberdade que é responsabilidade: “Esta liberdade é responsabilidade, e existir é estar repleto de paixão pela liberdade, intimamente conscientes de que somos infinitamente responsáveis” por nossas escolhas. Por isso, culpar os outros por aquilo que inconsciente se tornou implica em não ter se assumido como “indivíduo livre”, como “singular livre”, no *processo de tornar-se o que se é*.

<sup>11</sup> “Teríamos uma ideia bem diferente da vida humana se tudo o que ela esconde aparecesse à luz do dia” (Cf. VALLS, 2004, p. 70).

O sofrimento<sup>12</sup> é inerente ao *pathos* existencial. “A realidade do sofrimento é o *pathos*”, bem como o horizonte que implica a transformação da existência e na alteração total do existir do homem: “O *pathos* existencial é ação e transformação da existência”. Cada um em particular sofre e se transforma, de modo que não é dada a ninguém a possibilidade de arrendar sua existência a outro, ou mesmo tentar construir alguma fórmula para tal transformação. Cada homem vive, sofre e “se torna o que é” de forma também individual. Segundo Almeida, Kierkegaard não cogita a possibilidade de ensinar a arte<sup>13</sup> do existir. Ele “se interessa pelo que significa ser um *sujeito*. Contudo, sua intenção não é ensinar a arte do existir [...]. Somente a existência ensina existir”<sup>14</sup>, acrescenta *Climacus*.

Acrescentamos ainda que *pathos* é aquilo por meio do qual a existência é transformada. Em outros termos, é o que faz com que a existência se converta em algo cada vez mais concreto por meio da ação. *Pathos* é ação no sentido mais rigoroso do termo. As ações, para *Climacus*, são o *pathos* supremo que transforma a existência do sujeito existente, furtando-se à racionalização (KIERKEGAARD, 2008, p. 392).

Por fim, o que queremos explicitar até o presente momento é que, para o autor pseudônimo, a situação limítrofe caracteriza o mais forte apelo da existência ao homem para a vivência, que acontece em um único lugar, ou seja, no mundo. O pressuposto para o homem e a existência como *pathos* é propriamente a estreita ligação entre homem e mundo. No mundo,

---

<sup>12</sup> Para Kierkegaard (2008, p. 436-437), “o verdadeiro *pathos* existencial se relaciona essencialmente com o existir, e o existir é em essência interioridade, e a ação da interioridade é o sofrimento [... que] se converte, por assim dizer, em uma afecção de autotransformação, e é por isso que o sofrimento é a mais grandiosa ação no mundo interior. [...]. A interioridade [...] compreende o sofrimento como algo essencial”. Para Kierkegaard (p. 389), o *pathos* existencial transforma inteiramente a existência do homem, e se porventura isso não acontecer, é porque “o indivíduo não se relaciona com o *pathos* existencial, mas com o *pathos* estético”. Este, por sua vez, se manifesta em palavras, ao contrário do *pathos* existencial, que é fundamentalmente vivência imediata chafurdada na existência, ou seja, “o *pathos* existencial é o mesmo que a ação, ou bem que a transformação da existência”. (p. 434). O *pathos*, antes de qualquer coisa, tende a transformar a existência, pois “as ações são o *pathos* supremo” (p. 392).

<sup>13</sup> “[...] existir é uma arte que implica originalidade em concretizar a possibilidade que lhe fora dada, isto é, concretizar-se requer um ato de ousadia, coragem, solidão e angústia, características muito mais próximas do artista, do poeta, do que do filósofo padrão ou do cientista, eis porque Kierkegaard afirma que o pensador subjetivo não é um homem de ciência, ele é um artista, porque existir é uma arte”, e por esse motivo, “o pensador subjetivo não é científico, mas é artista” (ALMEIDA, 2010, p. 228). Há que se fazer uma distinção entre o pensador objetivo e o pensador subjetivo. E a diferença que há entre ambos, no dizer de Kierkegaard, é que o pensador subjetivo é aquele que “pensa tudo com relação a si mesmo, existindo em seu pensamento e extremamente interessado em seu existir”. De modo diverso, o pensador objetivo é aquele que “pensa a objetividade a fim de nela existir” (Cf. COLLADO, 1962, p. 23-29).

<sup>14</sup> Cf. KIERKEGAARD, 2008, p. 15. Kierkegaard, na obra *Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas*, na segunda parte, divisão 2, nos parágrafos 1 a 3, trata precisamente sobre a questão do *pathos*. O parágrafo primeiro versa sobre a *expressão inicial do pathos existencial*; o parágrafo segundo trata sobre a *expressão inicial do pathos existencial: o sofrimento*. Observa-se que o *pathos* está estritamente relacionado com a autêntica existência, ou, em outros termos, com a arte do existir.

sob *situações limítrofes*, é que a existência se concretiza e adquire o *status* de *pathos*; haja vista que, “*pathos* não consiste em palavras, mas essa noção transforma totalmente a existência do sujeito existente” (KIERKEGAARD, 2008, p. 392). *Pathos*, portanto, não se trata de “entoar louvores ou de celebrações ou de compor livros de canto, mas de existir” (p. 391). *Pathos*, antes de tudo, “é paixão, que é sofrimento, mas que é vida em abundância” (GOUVÊA, 2009, p. 285). Aquele que especula, segundo *Johannes de Silentio*, na tentativa de explicar o que é a “vida toda, incluindo a fé, sem ter bem a ideia do que esta representa [...] não faz mau cálculo; porque, como diz Boileau, *um tolo encontra sempre um tolo ainda maior que o admira*” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 240). Trata-se de uma tolice tentar explicar a existência ou reduzi-la a um conceito, quando, na realidade, ela é paixão, no sentido rigoroso do emprego do termo, tendo presente sua estreita relação com *Erlebnis*, que é, nesse caso, expressão da imediatez da relação do homem com o mundo.

Após termos investigado em que sentido consideramos o homem e a existência como *pathos*, vemo-nos no dever, para dar seguimento à nossa investigação acerca da existência como *pathos* em Kierkegaard, de analisar especificamente a noção de *pathos* e seus desdobramentos no interior da atual conjuntura. *Pathos* não se reduz somente a imediatez da relação homem - mundo, pois é necessário que a vivência (*Erlebnis*) adquira significabilidade e que tal significabilidade seja, por sua vez, inacessível conceitualmente, dado o conteúdo da vivência. Para compreendermos melhor esta questão, na sequência, vamos analisar a caracterização de *pathos*.

### 1.1.1 Pathos e *Erlebnis*

“Aquilo a que chamo propriamente humano é a paixão...”.  
*Johannes de Silentio.*

O que aqui nos propomos é fazer uma caracterização no que se refere à noção de *pathos*<sup>15</sup>, mesmo depois de evidenciarmos que *pathos* exprime a imediatez entre o homem e a existência. Na seção 1.1 iniciamos essa legitimação ao analisarmos a existência como *pathos*. Se antes *pathos* estava diretamente associado à noção de existência, agora, vamos aprofundar

---

<sup>15</sup> O termo *pathos* deriva do grego *paskhein*, umas das categorias aristotélicas, a qual se contrapõe à categoria chamada “ação”. A paixão é uma ‘afecção’, isto é, o estado em que algo é afetado por uma ação – como quando algo está cortado pela ação de cortar. A paixão é, portanto, alterar ou afetar aquilo que se é. *Paskhein* é, em sentido mais específico, uma afecção ou modificação da alma. (In. *Verbete: Pasión*. Cf. MORA, J. F. Dicionário de filosofia. Vol. 3. Madrid: Alianza Editorial, 1986).

a caracterização do termo em questão, em nossa perspectiva, associando-o imediatamente à noção de *Erlebnis* e sua respectiva significação; haja vista que *Erlebnis* se caracteriza como tal exatamente por se tratar de um contraconceito em relação ao *logos*. E para compreendermos em que sentido vivência (*Erlebnis*) é *pathos*, e como tal incomensurável, devemos analisar a tríplice significação do conceito de *Erlebnis*.

A tríplice significação do conceito de *Erlebnis* corresponde, em primeiro lugar, à imediatez (*Unmittelbarkeit*) entre homem e mundo; em segundo lugar, à significabilidade (*Bedeutsamkeit*) para o caráter global da existência; e em terceiro lugar, à incomensurabilidade (*Inkommensurabilität*) do conteúdo da própria vivência. Essa tríplice significação de *Erlebnis* implica a sua estreita associação a *pathos*, visto que *Erlebnis* significa “estar ainda presente na vida quando algo acontece” (CRAMER, 1972, p. 703), conforme já destacamos no item anterior.

Mas vejamos de que forma se dá essa estreita associação *Erlebnis* e *pathos*, no interior dessa tríplice significação, tomando a primeira acepção, ou seja, a imediatez entre o homem e o mundo, que, como já observamos é o primeiro elemento que pressuposto para a existência ser compreendida como *pathos*. A imediatez ou a ligação imediata do homem com a vida se dá estritamente na travessia de uma vivência.

Podemos perceber que *Erlebnis* é fundamentalmente imediatez, porque implica uma ligação imediata entre o homem e a vida. Essa estreita ligação entre homem e vida, ao mesmo tempo em que coloca o homem acima do geral, vincula-o à vida, sem que esteja totalmente consciente da travessia da vivência.

A segunda significação de *Erlebnis*, na verdade, não deixa de ser um desdobramento de sua primeira acepção. Em decorrência da travessia da vivência e da intensidade daquilo que se vivenciou, a *Erlebnis* se torna de tal modo significativa que a segunda acepção torna-se a significabilidade. Pois bem, devido à intensidade da *Erlebnis*, ela tende a transformar por completo o contexto geral da existência daquele que vivencia. Nesse caso, para Viesenteiner (2013, p. 142), “o que se vivenciou’ classifica o que, no curso da vivência imediata, ganhou duração e significabilidade para o todo de um contexto de vida, enquanto seu produto mediato”. A intensidade daquilo que se vivencia é o elemento que transforma a existência daquele que vivenciou, pela sua significabilidade no contexto geral da vida.

O terceiro aspecto de *Erlebnis* ou seu terceiro desdobramento diz respeito propriamente ao conteúdo daquilo que se vivencia, e não à condição prática da vivência. Trata-se, portanto, para Viesenteiner (2013, p. 143), da inacessibilidade conceitual ao

conteúdo da vivência ou, em outras palavras, “da impossibilidade de determinar racionalmente o conteúdo da vivência”. É nesse sentido que o emprego do termo *Erlebnis*, surge na literatura alemã, como oposição intransigente à frieza da especulação metafísica e ao racionalismo da *Aufklärung*, e, por sua vez, evocando abertamente uma crítica ao racionalismo da *Aufklärung* e sua pretensão de esclarecer e perscrutar, mediante o uso acurado da razão, a existência.

Como a *Erlebnis* contempla essa relação imediata entre o homem e a vida, o terceiro aspecto do termo em questão não tem como pressuposto apenas evocar uma oposição ou fazer uma crítica ao racionalismo da *Aufklärung*, mas encontrar uma linguagem que se torna apta a expressar a abundância de sentimento dessa *Erlebnis*, que não permite o uso de meios racionais que expliquem seu conteúdo. Essa linguagem deveria ir para além dos limites da racionalidade e ultrapassá-los, para assim trazer à tona e expressar a totalidade da existência. A totalidade da existência, que se refere à imediatez da relação homem-mundo, continuamente nos remete às vivências que, por sua vez, conforme afirma Viesenteiner (2013, p. 144) “não pode ter seu conteúdo construído racionalmente, mas antes deve ser unicamente experimentado, ou melhor, ‘sentido na pele”.

Como podemos perceber, a relação homem-mundo nos remete às vivências como algo que só pode ser exclusivamente experimentado, sem estarmos totalmente conscientes daquilo que efetivamente vivenciamos. Sendo situado no horizonte de *pathos*, *Erlebnis* (vivência) apresenta-se como contraconceito à razão, e como tal, “não pode ter seu conteúdo construído racionalmente”, mas deve ser sumamente “sentido na pele”, experimentado, e, por essa razão, não se torna subsumível à racionalização. Assim compreendida, a existência não deixa de ser o desdobramento da vida em meio às vivências que, todavia, caracterizam essa ligação imediata entre homem-mundo. Somente dessa forma poderemos pensar a existência como *pathos* em sua dimensão incomensurável. Nessa dimensão, conforme observa o pseudônimo *Vigilius Haufniensis*, privar-se de definições conceituais é sempre a opção mais sensata a se fazer:

Diante dos conceitos da existência, o abster-se das definições sempre mostra um tato seguro, porque é impossível que se possa inclinar-se a querer captar na forma da definição – com o que tão facilmente surge um estranhamento e o objeto se transforma em outra coisa: aquilo que essencialmente deve ser compreendido de outro modo, que a gente mesma compreendeu de modo diferente. Quem ama de verdade dificilmente poderá encontrar prazer, satisfação, para dizer crescimento, em ocupar-se com uma definição do que é propriamente o amor. (KIERKEGAARD, 2010, p. 154)

Aqui não podemos deixar de mencionar Abraão, cujo ato consiste no sacrifício de Isaac. Abraão está imediatamente presente na vida quando a prova lhe foi imposta. Devido à sua ligação imediata com a vida, em decorrência da intensidade, da significabilidade da vivência bem como da inacessibilidade conceitual ao conteúdo daquilo que se vivencia, a própria vida, ao impor-se diante do homem como indivíduo, o coloca numa situação em que dificilmente poderá encontrar prazer, satisfação, para dizer crescimento, em ocupar-se com uma definição, para aquilo que vivencia. Abraão, nesse caso, “ninguém o pode compreender”, segundo *Silentio* (KIERKEGAARD, 1974, p. 291).

Se alguém tentasse compreendê-lo, cairia no imperscrutável paradoxo que é a existência, que “não se presta à mediação, porque repousa no fato de o Indivíduo ser exclusivamente Indivíduo” (p. 293), e ainda não encontraria uma definição fixa e universalmente válida para a existência em sua dimensão *pathetica*, pois toda vivência torna-se um assunto privado, portanto estranho ao geral, como enfatiza o pseudônimo de *Temor e Tremor, Johannes de Silentio*, mediante o qual o indivíduo em questão não pode agir de outra forma senão daquela que é estranha ao geral e inacessível conceitualmente a si mesmo, por não estar inteiramente consciente de sua ligação imediata com a vida e devido à intensidade e significabilidade da vivência (p. 322).

Diante do que foi exposto acima, queremos evidenciar que na primeira significação de *Erlebnis*, o homem está ainda presente na vida quando algo acontece. Na segunda significação de *Erlebnis*, aquilo que foi vivenciado teve uma intensidade de tal modo significativa que pôde transformar radicalmente e por completo a existência daquele que vivenciou na pele. E por fim, o conteúdo da vivência, por sua intensidade e significabilidade, torna-se inacessível conceitualmente, justamente por ser algo de cunho estritamente experimental.

Depois de termos destacado em que sentido estamos empregando a noção de *pathos*, ou seja, intimamente associada a *Erlebnis*, faz-se necessário destacar que essa noção não se refere pura e simplesmente à *paixão*, constatemente presente no *Diário de um sedutor*. A paixão à qual *Johannes o Sedutor*<sup>16</sup> frequentemente se refere diz respeito propriamente ao *desejo*, sendo, todavia, usado em seu aspecto muito mais romantizado do termo, que não

---

<sup>16</sup> Segundo Gouvêa (2006, p. 310), *Johannes o Sedutor* (1843) é o personagem-autor de *Diário do Sedutor*. Ele é também o **quinto** orador no “banquete” de *In Vino Veritas em Estações na Estrada da Vida* (1845). É possível entender *Johannes o Sedutor* como uma criação ou como um pseudônimo de “A”, o heterônimo que escreveu a primeira parte de *Ou... Ou*. Aqui, compete-nos ressaltar que a grafia – *Johannes o Sedutor* – será empregada ao longo de nossa análise, conforme Gouvêa redige no *apêndice 2 – Os heterônimos de Kierkegaard* de sua obra: *Paixão pelo paradoxo*.

expressa a riqueza do que vem a ser *pathos* tal como estamos enfatizando. Esse sentido de *pathos*, é o que queremos evitar, embora seja uma acepção possível para o termo em questão.

A própria epígrafe do *Diário* apresenta-nos, ainda que de modo introdutório, a temática da paixão em seu sentido mais ordinário, sensual, como podemos observar, nas seguintes palavras: “Sua paixão predominante/é a jovem debutante” (KIERKEGAARD, 1974, p. 145). Por essas palavras, percebemos que há um jogo de sedução em questão, em que a beleza juvenil encanta e desperta o desejo no *Sedutor*. Nesse sentido, segundo Valls (2000, p. 48), “o olhar do *Sedutor* percebe a jovem antes que ela o perceba: Assim, ela se torna desde o início o seu objeto, o objeto de seu olhar, de seu desejo, de sua arte, de suas artimanhas, de suas maquinações, de sua tática, de sua estratégia”, em síntese, de sua intencional racionalidade. Tendo o *Sedutor*, uma vez conquistado o objeto de seu desejo, o mesmo, imediatamente deixa de ser desejado.

*Johannes o Sedutor*, nesse sentido, assemelha-se a *Don Giovanni*, que, “nem bem seduziu uma [jovem – grifo nosso] e já está imaginando a próxima aventura, sem estar propriamente aí” (VALLS, 2000, p. 48). *Pathos*, para nós, ao contrário disso, apesar de ser uma acepção possível, não permite que o homem se distancie da vivência enquanto a vivência, enquanto a sente, porque ela pressupõe que ele esteja presente na vida quando algo acontece.

Então, podemos perceber que a paixão<sup>17</sup>, segundo *Johannes o Sedutor*, não se trata da mesma paixão de *Johannes de Silentio*, expressa ao longo das páginas de *Temor e Tremor*, assim como não é também a paixão segundo *João Climacus*, em *Migalhas filosóficas* e no *Postscriptum*. A paixão a que se refere *Johannes de Silentio* em *Temor e Tremor* assemelha-se à noção de paixão enquanto *pathos* empregada por *João Climacus*. Em ambas as obras, trata-se de um perdulário de vida em sua dimensão mais profunda, em que o humano em questão depara-se com as condições limítrofes da existência, onde o terreno em que se encontra não lhe dá segurança alguma, ao invés disso, a circunstância pela qual ele se encontra tomado, envolvido, retira-lhe tudo o que possa proporcionar-lhe condições favoráveis ou confortáveis para tomar qualquer decisão.<sup>18</sup> Nessas circunstâncias, resta ao homem *sentir na pele*, isto é, *padeecer*, *sofrer*, ou melhor, *vivenciar*.

<sup>17</sup> Essa paixão não carrega semanticamente o mesmo significado que *paskho*, no sentido de sofrer uma ação, mas assume a acepção do termo em seu sentido moderno de paixão enquanto uma emoção ou sentimento e não enquanto ação propriamente. Nosso *pathos* é empregado como afecção, que deixa de ser uma afecção assim que dela formamos uma ideia clara e distinta. O termo *afecção*, se entendido como recepção passiva ou modificação sofrida, pelo fato de que o sujeito não é consciente de seu estado.

<sup>18</sup> Não nos propomos em fazer neste item e nem mesmo nesta dissertação uma análise do que vem a ser a *paixão* nas diferentes obras e pseudônimos de Kierkegaard. Para isso seria necessário outra dissertação ou mesmo uma

Sendo assim, a noção de *pathos* que propomos fazer a caracterização está intimamente associada à *Erlebnis*. Mas então podemos nos perguntar, em que medida a noção de *Erlebnis* se relaciona com a noção de *pathos*? Ou: o que há de tão específico na *Erlebnis* que implica um estreito vínculo com a noção de *pathos*?

Antes de respondermos essas perguntas, é decisivo ressaltar que o termo *pathos* deriva do grego πάσχειν, que por sua vez, trata-se fundamentalmente de uma vivência complexa, profunda e lenta de algo, ou melhor, é a travessia de algo. Isso não quer dizer que *pathos* significa apenas *paixão*, *afeto* e *desejo*, mas no grego ele está tanto para *Erlebnis* como também para *destino*, *padecimento*, *sofrimento*. O significado etimológico da palavra *pathos* está em plena sintonia com *Erlebnis*, no rigoroso sentido de ser um termo que não é, de antemão, sistematizado pela razão (VIESENTEINER, 2009, p. 150). É nessa perspectiva que *pathos* será empregado, ou seja, como algo que está para além da sistematização, ou antes, como *contraconceito* à razão. *Pathos* é, portanto, o que não contém qualquer mediação, pois se trata do incomensurável, inapreensível em uma situação, sobre o qual, o pensamento não tem qualquer controle ou a possibilidade de exercer qualquer domínio (VIESENTEINER, 2012, p. 167).

Segundo Gouvêa, corroborando com nossa interpretação, *pathos* em Kierkegaard implica *sofrer* e, ao mesmo tempo, permitir-se ou abrir-se ao *padecer*. Dito de outra maneira, *pathos* é aquilo que envolve o homem em sua totalidade, por se tratar de algo que ultrapassa em muito a racionalidade humana, é *e-moção*, ou como ainda afirma o mesmo autor (2009, p. 281), trata-se de um movimento. Em outros termos, trata-se, por isso, de *destino*<sup>19</sup>, sob o qual

---

tese. Nosso objetivo aqui é caracterizar a noção de *pathos* paralelamente à noção de *Erlebnis*, com o intuito de dar suporte e sustentabilidade à compreensão da existência pensada na dimensão de *pathos* em Kierkegaard.

<sup>19</sup> Em uma tentativa de compreender melhor essa questão, podemos trazer brevemente à tona a tragédia de Sófocles: *Édipo Rei*. Tebas encontrava-se em um estado de crise e calamidades; seu povo perecia, pestes recaíram sobre o reino. Tudo se devia à morte de Laio, porém ninguém sabia quem o havia assassinado. Para descobrir o motivo daquela calamidade e dos sofrimentos que pairava sobre os cidadãos tebanos, Édipo pediu para Creonte consultar Apolo em busca de uma solução. A resposta que Creonte trouxe de Apolo foi: “Tendo sido morto o rei Laio, o deus agora exige que seja punido o seu assassino, seja quem for”. Ninguém sabia quem era o assassino. O que todos sabiam era que tal assassino deveria ser rigorosamente punido. Se isso não acontecesse, as calamidades continuariam a maltratar os Tebanos. Corifeu manifestou-se em favor do povo e assegurou que o assassino não se encontrava entre os cidadãos Tebanos: “E nenhum de nós sabe indicar quem o tenha sido!” Depois disso, Corifeu, sugere a Édipo que recorressem ao velho cego, Tirésias, para descobrirem de quem se tratava o assassino. A sugestão de Corifeu foi nestes termos: “Conheço alguém que, quase tanto como Apolo, sabe dos mistérios profundos! É Tirésias. Se o interrogarmos, ó príncipe, ele nos dirá claramente o que se passou”. Édipo aceita a sugestão e envia dois súditos para busca-lo. Algum tempo depois, o velho cego, Tirésias, se aproxima de Édipo conduzido por uma criança. Logo em suas primeiras palavras proferidas à Édipo, ele pede: “Ordena que eu seja reconduzido a minha casa, ó rei. Se me atenderes, melhor será para ti, e para mim”. Tirésias estava prestes a revelar quem havia sido o assassino de Laio, ao menos é isso que todos esperavam. Com hesitação, Tirésias apresenta resistência em revelar a verdade, mas mesmo assim afirma que o profanador da cidade tratava-se propriamente do Rei, isto é, Édipo. Para encerrar essa incursão, ressaltamos que Édipo, ao tentar controlar ou até mesmo na tentativa de fugir do destino, leva-o ao pleno cumprimento. De fato, Édipo era

o homem não exerce nenhum domínio, porém, se o destino<sup>20</sup> for apenas uma vez dominado, ou seja, controlado, deixa de ser o que é para se transformar em outra coisa e que, por essa razão, deve ser compreendido de outro modo. Para *Vigilius Haufniensis*, em meio a essa circunstância, uma definição constitui sempre uma leviandade pelo fato de abrir a possibilidade de não expressar aquilo que deve expressar (KIERKEGAARD, 2010, p. 154).

Para respondermos a indagação que há pouco formulamos, ou seja, em que medida a noção de *Erlebnis* se relaciona com a noção de *pathos*?, diríamos que o elemento comum que podemos encontrar tanto na noção de *Erlebnis* quanto na noção de *pathos* caracteriza essa necessidade de ainda estar presente na vida quando algo acontece. *Pathos* coloca o homem na vida mesmo sem qualquer auxílio, sem alguém que possa ajudá-lo, pois a vida está impondo algo para o homem. *Pathos* implica, portanto, a imediatez do homem com a vida. Essa imediatez que é propriamente *pathetica* é por excelência também vivência. Além disso, devemos destacar ainda que vivência como *pathos* escapa à sistematização conceitual.

Segundo Valls (2000, p. 73), e em conformidade com a *Dissertação de 1841*, essa *afetação* “parte do concreto e chega ao que há de mais abstrato, e lá onde a investigação deveria começar, ela termina”. Dessa forma, tanto a noção de *pathos* como a noção de *Erlebnis* colocam o homem no concreto da existência. Enquanto se vivencia e se faz a travessia de algo, a vivência *pathetica* não abre espaço à suscetibilidade de sistematização conceitual (VIESENTEINER, 2013, p. 146). Isso, nas palavras de *Haufniensis*, é algo que não pode ser feito ou executado, porque é impossível que se possa inclinar-se a querer captar na forma da definição o que vem a ser *pathos*, pois, de antemão, trata-se acima de tudo de uma vivência.

Ambas as noções são análogas ao destino e, nesse caso, uma vez conceitualizadas perdem o caráter de originalidade bem como de individualidade.

A radical individualidade das vivências, de modo que ‘elas são pra mim algo diferente do que são a você’, atuam alterando significativamente o contexto da vida. ‘Em homens profundos todas as vivências duram muito tempo’, ou seja, precisam queimar como madeira verde, num lento e gradual processo que se desdobra e modifica a própria vida, cujo significado remonta à intensidade que a *Erlebnis* representa ‘e não apenas ao conteúdo originalmente experimentado como tal. O que

---

o assassino do rei e Tirésias mais uma vez foi assertivo nas palavras, ao afirmar: “O que tem de acontecer, acontecerá, embora eu guarde silêncio!” Frente ao destino previsões são indiferentes. O destino não permite que nada e nem ninguém interrompa seu curso, por ser por todos, e a cada um, desconhecido. Por isso, temos as palavras de Tirésias: “O que tem de acontecer, acontecerá”, é destino (SÓFOCLES, 2012, p. 1-15).

<sup>20</sup> Segundo Farago (2005, p. 85), “é o homem que joga seu destino no tempo, no coração da finitude e na presença da morte, o homem que, por sua decisão, pode se perder ou se ganhar, vir a si ou falhar”. Esse poder de ser ou não ser, ligado a uma decisão que ninguém pode tomar por ele, não pode senão abalar profundamente o indivíduo que de repente o descobre, para lá do hábito de viver.

denominamos de enfático na *Erlebnis* significa, pois, algo tão inesquecível e insubstituível que ela é fundamentalmente inesgotável para a determinação compreensiva de seu significado. (VIESENTEINER, 2013, p. 150)

Logo, se conceitualizamos *Erlebnis* ou *pathos*, elas deixam de ser originais e se tornam ordinárias, ou seja, habituais, comuns, vulgares, aquilo que é partilhado e comunicado por todos. *Erlebnis* e *pathos* não dizem respeito ao elementar, antes de tudo, referem-se às condições limites da existência e, portanto, distantes do que é vulgar. Enfim, para Viesenteiner (2013, p. 146):

*Erlebnis* implica um estreito vínculo com a noção de *pathos*, ou seja, como contraconceito da razão, bem como uma espécie de “conquista” de um excesso perdulário de vida que não é oriundo da sistematização teórica sobre certa forma de vida, mas se origina do solo mesmo da travessia existencial de uma vivência. *Pathos* e *Erlebnis* não são oposições, mas uma vivência é propriamente *pathos*, o padecimento da travessia através de uma vivência.

Não há como pensar a noção de *pathos*, tomando-a no distanciamento de *Erlebnis*. Ambos os conceitos associam o homem à concretude da existência, sem quaisquer nexos racionais, de tal modo que tudo o que se vivencia é inteiramente obra do acaso, ou seja, completamente inconsciente e sem determinação racional de seu conteúdo, no instante mesmo em que se vivencia (VIESENTEINER, 2013, p. 143). *Erlebnis* e *Pathos* escapam à sistematização teórica por se tratar “da travessia existencial de uma vivência”. De acordo com nossa análise e na compreensão de Viesenteiner (p. 146):

Daí o porquê de *Erlebnis* e *pathos* estarem estreitamente vinculados: nunca estamos conceitualmente conscientes daquilo que nos acontece, quando estamos imediatamente na vida, ou seja, nunca somos conscientes do *pathos* da vivência quando ela ocorre, na medida em que se trata de um sentimento de simples padecimento.

É nesse sentido que, como afirma Viesenteiner (p. 146), “uma vivência é propriamente *pathos*”.

Em conformidade com nossa interpretação, acreditamos que Kierkegaard, o autor pseudônimo, clama por uma vida autêntica e vivida intensamente. Ele reflete sobre a vida estando propriamente na vida. Só uma vida vivida nessas circunstâncias traz consigo a possibilidade de o homem experimentá-la até suas condições limites. E sob tais condições limítrofes, na compreensão de Viesenteiner (2012, p. 166), é que o pensamento perde a segurança e o domínio sobre si próprio e a ação não sofre a mediação de quaisquer anteparos moralizantes, que possam vir regrar o agir. É sob condições limites que a existência

permanece sempre reservada a nós, porém, sempre inacessível racional ou conceitualmente, enquanto fazemos a travessia de uma vivência.

Nesse caso, não nos preparamos para uma vivência assim como não nos preparamos para sentir uma paixão. Não é possível se preparar para sentir um grande amor. Aqueles que se julgam preparados para vivenciar esse grande amor, e por isso o esperam, certamente se tornarão aqueles que jamais viverão ou sentirão, de fato, o que é o amor. *Pathos* é o que não há como prever ou se preparar para vivenciar e, nesse sentido, trata-se de algo que se impõe ao homem, sem preparações prévias.

Para concluir essa análise, ressaltamos que o termo em dinamarquês – *Lidenskab* – que se traduz por paixão no idioma português e pode ser entendido como aquilo que o homem sofre, padece, sente e, por isso, trata-se daquilo que tende a transformar por completo a existência daquele que sente na pele o impor-se do mundo.

Gouvêa ressalta que Kierkegaard fez uma distinção entre *pathos* (*Pathos*) e paixão (*Lidenskab*). Segundo ele, no *corpus kierkegaardiano*, paixão é sempre e indelevelmente conectada ao sofrimento, sacrifício, prova espiritual (*Anfaegtelse*) e martírio. Mas mesmo assim, Kierkegaard usa a palavra “paixão” em conexão com o grego *pathos*, ainda que ele designe sutilmente “paixão” (*Lidenskab*) “*pathos*” (*Pathos*). Para Kierkegaard, “*pathos*”, é algo semelhante a uma força selvagem, que para nós é fundamentalmente o impor-se do mundo sobre o homem, algo como uma força fervilhante que produz tudo e que transforma tudo, por se tratar de um padecimento atroz, logo se trata de uma vivência *pathetica*. Paixão e *pathos* não são diferentes. No fundo, é um sofrimento, a vivência de uma dor que se impõe ao homem sem que ele a tenha querido, que implica em significabilidade e transformação ao homem. *Johannes Climacus*, expressa o que acabamos de salientar, ao afirmar que:

O verdadeiro *pathos* existencial se relaciona essencialmente com o existir, e o existir é em essência interioridade, e a ação da interioridade é o sofrimento [...] [*que* – grifo nosso] se converte, por assim dizer, em uma afecção de autotransformação, e é por isso que o sofrimento é a mais grandiosa ação no mundo interior. [...]. A interioridade [...] compreende o sofrimento como algo essencial. (KIERKEGAARD, 2008, p. 436)

*Pathos*, nesse caso, trata-se de uma vivência; e a vivência se caracteriza como tal ao irromper do destino, como fruto de decisões que nenhuma razão preliminar pode justificar (VERGOTE, 2001, p. 62), quando o homem está imediatamente ligado à existência, enquanto algo acontece. Nesse momento,

O pensamento se torna paixão tão logo perde o domínio sobre si mesmo e, simultaneamente, sua segurança em determinações. Uma paixão é um contra-conceito da razão e, originariamente, ‘caracteriza toda forma de padecimento em oposição à ação’. Trata-se de uma condição em que se está em estreita e imediata ligação com a vida e, neste caso, prescindindo de quaisquer mediações morais ou conceituais. Paixão, pois, usualmente definida como dor, sofrimento, afeto, etc., é também um ‘padecimento’, ou seja, suportar algo e, mais do que apenas **sentir** algo, conforme a etimologia, é ‘sofrer de algo, sentir dolorosamente algo, e também aguentar, ter que suportar algo (espiritual ou corporalmente)’. Neste caso, a paixão significa a condição que não é instrumentalizada pela própria razão, ou antes, que se desvia de qualquer definição. Tão logo seja definida, deixa de ser paixão e se transforma em conceito. Se as condições da existência, então, não são mais apreensíveis conceitualmente, resta ao homem estar imediatamente presente na própria vida e, inclusive, para além da segurança das determinações racionais. (VIESENTEINER, 2012, p. 168).

Se paixão (*pathos*) pressupõe essa ligação imediata do homem com a vida, competenos, então, compreender a interpretação de algumas categorias que caracterizam a existência na dimensão de *pathos*. E uma dessas categorias trata da própria noção de existência.

### 1.1.2 A existência

“A existência é o intervalo que separa”.  
Kierkegaard.

Com o intuito de analisar a questão da existência<sup>21</sup> em Kierkegaard,<sup>22</sup> deparamo-nos com algumas categorias próprias do *corpus filosófico kierkegaardiano*<sup>23</sup> envolvendo nossa

<sup>21</sup> Collado (1962, p. 23-24), em sua obra *Kierkegaard y Unamuno: la existencia religiosa*, salienta que “a formulação mais precisa do conceito de existência a encontramos em Kierkegaard na última anotação do *Diário* de 1849. Aqui indica que o conceito de existência, enquanto conceito puro, se identifica com o conceito de essência, [...], a essência é a existência, [...] e a existência real constitui a essência [...]. E isso por quê? Porque a existência é o indivíduo, e não aquilo pelo qual o indivíduo existe, mas o existir do indivíduo, “e isso não se esgota no conceito”. “Para o indivíduo é a existência (ser ou não ser) algo decisivo. E o indivíduo não tem existência de conceito”, porque seu existir é pura realidade. Por isso, para Kierkegaard, “a existência não se resolve em conceito”, pois se trata do “indivíduo concreto”.

<sup>22</sup> Na perspectiva de Adorno (2010, p. 157-158), “de todos os conceitos de Kierkegaard, o mais produtivo hoje em dia é o de existir. Se sua polêmica com o ‘cristianismo oficial’ perde atualidade radical numa situação mental para a qual a instituição da Igreja nacional e a vida do indivíduo há tempos já saíram da dialética por meio da qual Kierkegaard as encontrou ligadas – embora com potências inimigas –; se a transcendência abstrata da ideia de Deus, que fora extraída de *Temor e tremor* e das *Migalhas filosóficas* pela teologia dialética, muito vazia de conteúdos pertinentes, para interessar a época para além da controvérsia interna ao protesto, então a pergunta de Kierkegaard pela verdade parece ser mais urgente lá onde ela é dirigida à existência [*Dasein*] sem tese dogmática e sem antítese especulativa, tal como ela delimita a abrangência de sua experiência filosófica: dirigida à existência [*Existenz*] do homem individual [grifo nosso]. Para Kierkegaard, a pergunta que interessa é esta: o que é que daria um sentido à existência [*Dasein*], por si mesma privada de sentido”?

<sup>23</sup> “Com efeito, aquilo que poderia se denominar como *sistema kierkegaardiano* seria um determinado método ou estratégia de comunicação. A ordem dos seus escritos, o uso de pseudônimos, a intercalação de obras pseudonímicas com obras assinadas e discursos criam um todo daquilo que se denomina como *corpus kierkegaardiano*. O sistema é estrategicamente usado para provar a própria inviabilidade de um sistema que não

temática. Nessa discussão, enfatizamos que vamos passar por categorias caras ao pensamento kierkegaardiano, como por exemplo, *possibilidade e instante*<sup>24</sup>, enquanto estruturas que têm a função de dar suporte teórico à compreensão da noção de existência.

Kierkegaard, segundo Almeida (2007, p. 8), tem consciência de que “a própria existência é plena de conflitos e incertezas”. É nesse horizonte de que se encontra a possibilidade de se tornar um si mesmo, na medida em que se efetivar a escolha.<sup>25</sup> Mas agora, perguntemo-nos: Em que medida podemos compreender a noção de existência em Kierkegaard?, pois é no interior da existência que a possibilidade, o instante e a escolha se fazem presentes, em seu próprio devir.

A noção de existência em Kierkegaard está indubitavelmente ligada ao devir, isto é, ao “tornar-se do homem”<sup>26</sup> enquanto uma possibilidade, que, por sua vez, foge à mensuração e à racionalização. O devir da existênica é marcado pela possibilidade. Assim sendo, é na existência, em seu devir que se abre a possibilidade para o homem caracterizar a sua existência<sup>27</sup>, que significa mutalidade, segundo Redyson (ALMEIDA, 2007b, p. 33).

A possibilidade reside no devir, o que para *Haufniensis* (KIERKEGAARD, 2010, p. 53), consiste em *ser-capaz-de*, como indivíduo, e nela, isto é, na possibilidade, tudo é “igualmente possível”. Isso implica uma responsabilidade que o homem assume de si para consigo mesmo. A existência consiste em “assumir individualmente” a responsabilidade sobre si e *ser-capaz-de* existir<sup>28</sup> como indivíduo; e ser capaz “é construir-se-a-si-mesmo”<sup>29</sup>, deixando de “ser um ‘simples espectador’ da existência” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 34).

leva em conta a subjetividade do indivíduo. Dessa forma, não há uma recusa total do sistema, mas uma tentativa de inserir nele a preocupação com o indivíduo e com o ponto de vista subjetivo”. Para Marcio G. de Paula, embora Kierkegaard tenha criado um *corpus* particular, ele acredita que “Kierkegaard está convencido de não ter propriamente uma doutrina nova para ensinar” (PAULA, 2009. 17-34), mas visa ressaltar que há algo incomensurável na existência, a saber, a subjetividade; “a subjetividade é o si mesmo que renuncia ao seu egoísmo para se tornar oferenda” (ALMEIDA, 2009, p. 126).

<sup>24</sup> Embora, muitas vezes, vemos a necessidade de mencionar esses conceitos no decorrer de nossa pesquisa, não temos a pretensão de esgotá-los ou dar conta desses conceitos, dada a abrangência que tanto a *possibilidade* quanto o *instante* tem no pensamento de Kierkegaard.

<sup>25</sup> “Toda pessoa nasce humana enquanto união de elementos polares. Tornar-se si mesmo, entretanto, envolve um colocar a si mesmo em movimento, em gerar um devir que é interior a este primeiro devir. Isso implica, contudo, abrir mão de uma segurança com relação à temporalidade [...]” (PIEPER; ROOS, 2012, p. 110). Essa temática será objeto do segundo capítulo desta dissertação.

<sup>26</sup> Esta temática será objeto de análise do segundo capítulo desta dissertação.

<sup>27</sup> Consideramos a *Existenz* fundamentalmente enquanto existência autêntica do homem individual, a qual se reflete na vida subjetiva. Para Jean-Paul Sartre (1979, p. 8), “essa vida subjetiva, na própria medida que é vivida, não pode jamais ser objeto de um saber; ela escapa, em princípio, ao conhecimento [...]”. Essa interioridade, em sua estreiteza e profundidade infinita, essa subjetividade reencontrada para além da linguagem, como a aventura pessoal de cada um em face dos outros e de Deus, eis o que Kierkegaard chamou de existência.

<sup>28</sup> “A existência é muito mais significativa quanto maiores são os obstáculos que dificultam a realização da tarefa”, que é o existir que cada um deve assumir individualmente” (FRANKL *apud* PERRIS, 1957, p. 311).

<sup>29</sup> O indivíduo “não é algo pronto e acabado, porém algo que é construído. Assumir a criação de si é fazer da liberdade uma necessidade” (BARROS, 2009, p. 123).

Isso não se torna algo muito fácil, porque o homem depara-se diante da possibilidade outra vez, e que, perante ela, tudo novamente se torna possível. Por esse motivo, a existência é marcada pelo *ser-capaz-de*. A existência, então, para *Haufniensis*, se situa no horizonte da possibilidade e da responsabilidade.

Segundo Valls (2010, p. 164), é indispensável que se assuma “em primeira pessoa a responsabilidade pela transformação [...] da vida em existência autêntica”. É na existência que o homem, uma vez tendo assumida a responsabilidade pela transformação da vida, sente a mais pesada de todas as categorias, isto é, a possibilidade. É mediante a possibilidade que ele se constrói. Para *Vigilius Haufniensis*:

A possibilidade é, por conseguinte, a mais pesada de todas as categorias [...]. 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. Quando, pois, tal sujeito conclui a escola da possibilidade e sabe, melhor que uma criança no seu ABC, que não se pode exigir absolutamente nada da vida, e que o horrível, perdição, aniquilamento moram na porta ao lado de qualquer homem [...]. Então ele dará outra explicação da realidade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 164)

É também na existência que o homem se sente responsável por si. O *corpus* kierkegaardiano, segundo Almeida e Valls (2007, p. 12), tem por finalidade “levar o indivíduo singular a optar pela existência concreta, torná-lo atento, capaz de dissipar a ilusão das falsas perspectivas e dos prazeres momentâneos oferecidos, que conduzem à perdição do que é essencial”. Como veremos posteriormente, a existência concreta se efetiva no *instante*, porque é nele que reside a ilusão, mas também é nele que o homem deve ser capaz de dissipá-la, na medida em que não se deixe envolver pelos prazeres e distrações que a existência lhe oferece. A existência envolve, cerca-o por todos os lados, em todos os instantes. Mesmo assim, como escreve *Haufniensis*, o homem descobre que não pode exigir absolutamente nada da vida, a não ser de si mesmo. Quando não exigimos de nós mesmos aquilo que deveríamos exigir e, com isso, não conquistamos a vida que gostaríamos de ter, então, começamos a buscar, “um culpado pela nossa situação, de modo a nos tornarmos pequenos cobradores nos esforçando em ocultar nossa própria impotência diante da vida: E então cobramos a vida que nos sequestraram [...]” (VIESENTEINER, 2009, p. 321), e tudo aquilo que nunca tivemos, porque nunca exigimos de nós mesmos, a ponto de conquistar aquilo que desejávamos possuir. Por isso, pensamos que nunca conseguimos tudo aquilo que sonhamos porque a vida nunca nos foi generosa e não fomos ajudados por ninguém. Na vida, cobrar e culpar os outros por aquilo que nós nos tornamos talvez seja mais fácil do que exigir mais de nós mesmos. Exigir de si é defrontar-se novamente com a possibilidade.

Segundo *Vigilius Haufniensis*, há alguns homens, “humanos miseráveis que jamais souberam o que é possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 164), que afirmam o contrário daquilo que de fato caracteriza a possibilidade. Estes o fazem assim porque jamais souberam o que ela é; se não se sabe “o que é possibilidade”, nesse caso, ela não se apresenta como “a mais pesada de todas as categorias”, mas se torna “tão leve” e a “realidade, porém, tão pesada”.

Mas por que a possibilidade “apavora” e é “pesada”? É pesada porque nela tudo se abre para a possibilidade; e apavora porque o homem deve exigir de si aquilo que é objeto de sua conquista, e não da existência ou de outrem. O homem, como responsável por si, na possibilidade, pode perder-se em meio aos prazeres momentâneos oferecidos pela vida e, com isso, esquecer-se daquilo que é o essencial, ou seja, *ser-capaz-de* se assumir em sua singularidade e de se edificar.

A edificação de si, na existência, sob o horizonte da possibilidade, faz o homem deparar-se com o instante que convida à decisão. Somente o “indivíduo singular existente que é então solicitado a fazer uma decisão” (GOUVÊA, 2009, p. 57). A decisão<sup>30</sup> é tão singular quanto o próprio indivíduo. O homem existe, então, na possibilidade, e nela escolhe num instante<sup>31</sup> preciso. Todavia, *Johannes o Sedutor* explicita que “poderá decorrer um tempo mais ou menos longo antes de chegar o instante, mas, chegado ele, o que primitivamente era aparência adquire uma existência [...], na mesma ocasião, tudo acabou” (KIERKEGAARD, 1979a, p. 175). Não cabe ao indivíduo escolher aquilo que deseja viver, pois vivências apenas se impõem. Nessa perspectiva podemos afirmar que o que verdadeiramente transforma o homem não são os desejos, mas as vivências mais profundas e lentas. Os desejos se relacionam, muitas vezes, apenas com a imaginação, sem alcançar a realidade, enquanto a vivência é a mais pura realidade da vida.<sup>32</sup> Escolher aquilo que se quer tornar não implica necessariamente tornar-se aquilo que efetivamente se escolheu. Nietzsche, em *Ecco Homo* no

---

<sup>30</sup> A problemática acerca da decisão será tratada no capítulo 2.

<sup>31</sup> “Aquilo que denominamos o instante, Platão chama *tò èzàifnes* [o súbito]. Qualquer que seja a explicação etimológica, sempre estará relacionada, afinal, com a categoria do invisível, porque o tempo e a eternidade eram entendidos de modo igualmente abstrato, dado que carecia do conceito de temporalidade, e o motivo era que faltava o conceito de espírito. Em latim, ele se chama *momentum*, que pela derivação (de *movere*) expressa apenas desaparecer. [...] A síntese do temporal e do eterno não é 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” (KIERKEGAARD, 2010, p. 96).

<sup>32</sup> A vida não identidade, mas constante variabilidade, e porque a vida é justamente o contrário do ‘já’; não é descritível por meio do advérbio ‘já’, antes é o nome daquilo que ainda não é (Cf. MORENTE, 1964, p. 306). Segundo Almeida e Valls (2007, p. 52), a existência, para Kierkegaard, não pode ter, enquanto existência, uma essência pronta, pois não seria existência de fato, já que a existência não existe antes de ser concretizada como existência. .

aforismo 9 (2004), a respeito dessa questão, nos adverte: “Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é”.<sup>33</sup>

*Johannes Climacus* articula uma acirrada crítica, por exemplo, sobre o estilo de vida do poeta<sup>34</sup>, pois a “vida do poeta”, escreve ele na *Introducción al Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas*, configura-se em uma vida, por assim dizê-lo, incompleta; o poeta situa sua existência no plano da possibilidade, abandonando em suspenso o instante da decisão e, portanto, leva uma vida inacabada.<sup>35</sup> O poeta tem uma vida por demais incompleta, porque está voltado para sua exterioridade, ao invés de voltar-se para a interioridade. “A interioridade faz discernir, reconhecer e assumir a ação como uma responsabilidade pessoal e não como uma ordem” advinda da realidade que lhe cerca (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 49). O olhar exacerbado para a exterioridade faz o poeta perder-se naquilo que se apresenta alheio a si, quando deveria imergir em sua interioridade para, ali, discernir e, no instante, decidir, “porque a decisão reside na subjetividade, essencialmente na paixão” (KIERKEGAARD, 2008, p. 34).

A possibilidade sem o ‘instante chave da decisão’ não torna a existência autêntica, completa, mas sim incompleta justamente porque falta o essencial, a saber, a decisão no instante. Para *Climacus*, cabe ao homem no “instante decidir” (KIERKEGAARD, 1995, p. 41). Ao homem está reservada a possibilidade de viver de modo autêntico, porque o que caracteriza a existência é o existir autêntico do indivíduo; a existência nessa condição auxilia-o

<sup>33</sup> NIETZSCHE, F. W. **Ecce Homo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

<sup>34</sup> Segundo Adorno (2010, p. 25-26), Kierkegaard “[...] afasta de si duramente a característica de poeta: ‘Não sou nenhum poeta’”. O próprio Kierkegaard (2008, p. 437) também escreve no *Postscriptum* que “o poeta é incapaz de compreender o infortúnio de alcançar um entendimento com ele, para virar tudo de cabeça para baixo, ganhando assim o sofrimento como ponto de partida para uma visão de vida; o poeta não deve empreender-se em semelhante empresa, pois nesse caso estaria divagando”. Em *O instante*, Kierkegaard, no número 7, em 30 de agosto de 1855, aproximadamente quatro meses antes de sua morte, se questiona: “Por que ‘o homem’ ama sobretudo o ‘poeta’?” Para Kierkegaard (1951, p. 154), o homem ama o poeta porque “ele representa vivamente a fantasia, para além da realidade, o bom, o belo, o nobre, o verdadeiro, o sublime, o generoso e assim por diante”. É preciso viver a vida. A vida coloca barreiras ou costumes que aprisionam o homem e isso o faz perceber que não viveu como deveria ou poderia ter vivido. Cumprir deveres com esposas, trabalho e filhos não caracteriza o que é a vida, mas ela se apresenta como uma prisão e dá ao homem a sensação que nunca viveu ou experimentou a liberdade. O poeta situa o homem “fora da realidade”, segundo a imaginação que faz tudo ser perfeito e isento de sofrimento. A existência, para Kierkegaard, não está fora ou para além da realidade, mas no mundo, na própria realidade. Retirar o homem do mundo e poupá-lo do sofrimento não caracteriza a existência *pathetica*, mas hipócrita. Kierkegaard foge a esse estilo de vida. A fantasia separa o homem da realidade, assim como costumes e pactos o aprisionam e não o possibilitam viver concretamente. A vida hipócrita caracteriza uma fuga da realidade e, por isso, “o homem deve afastar-se do estado do poeta para entrar no existencial” (KIERKEGAARD, 1986, p. 106). Gouvêa (2009, p. 167) pergunta: “Ou seria este um mal do poeta, que apenas fala do que observa, e não do que experimenta em sua existência?”. Para experimentar algo intensamente é preciso uma “decisão apaixonada” e o poeta é justamente aquele que procrastina o elemento essencial para “entrar no existencial”: a decisão que se apresenta na possibilidade.

<sup>35</sup> Segundo Kierkegaard (2008, p. 415), “para um sujeito existente, o ponto supremo é precisamente a decisão apaixonada”. Isso falta ao poeta, decidir apaixonadamente.

na realização de sua tarefa existencial<sup>36</sup>, na medida em que, diante da possibilidade da escolha, no instante, ele efetua a escolha, ao contrário do poeta, e, com isso, distancia-se da vida inacabada e inicia-se o processo de transformação de si, que é compreendido como *pathos* existencial, por se tratar de uma realidade de sofrimento. A transformação de si consiste na tarefa existencial em meio a qual cada ser humano admite que, independente das condições acidentais, está em condições de desenvolver o que pertence por essência à condição humana. A tarefa é de transformar a si mesmo em um instrumento que exprima claramente o humano na existência (Cf. ALMEIDA, 2009, p. 50). Quando isso ocorre, temos o que denominamos de existência, porque a existência é propriamente a existência do indivíduo concreto.

A tarefa que cada ser humano tem consiste em transformar a si mesmo, independente das condições acidentais em meio às quais está inserido, em um instrumento que exprime claramente o humano na existência. Cada ser humano, enquanto singularidade deve admitir qual é sua tarefa e levá-la a cabo por si mesmo, na *possibilidade* que se apresenta no *instante*. No instante reside a possibilidade, e mesmo sabendo de sua transitoriedade e súbito desaparecimento, o homem precisa aproveitá-lo. Na possibilidade o homem singular cumpre sua tarefa, que é não outra coisa senão transformar a si mesmo num instrumento que exprima o que ele é na existência. Mas, em *Os lírios do campo e as aves do céu*<sup>37</sup>, “raro é achar um homem que compreenda devidamente a presença do instante e, em consequência, aproveite-o devidamente” (KIERKEGAARD, 2002, p. 19), diante da possibilidade, que é tão fugaz quanto o próprio instante. Não podemos deixar de salientar que essa é a beleza da existência como *pathos*, e sem que o homem se dê conta, tudo é tão profundo e rápido, porém, sendo o tempo suficiente para que o homem transforme a si, na medida em que tem sua existência transformada, e assim, a vida ganha novas dimensões.

É no instante que a vida “coloca o homem diante da única condição que efetivamente pesa sobre ele: sua própria existência” (KIERKEGAARD, 2009, p. 322). É nesse sentido que para *Johannes o Sedutor* (1979a, p. 175) “o instante é tudo”, pois, “embora tudo dependa do instante, a desgraça da imensa maioria dos homens consiste em jamais captá-lo em sua vida” (KIERKEGAARD, 2002, p. 20). O instante é tudo porque nele, além disso, o homem se sente

---

<sup>36</sup> Jorge Miranda de Almeida (2009, p. 59) enfatiza que “não somos donos do tempo, não podemos simplesmente brincar de existir e passar pela vida como supérfluos. É necessário que cada indivíduo em sua singularidade e unicidade descubra que ele é absolutamente importante e imprescindível para cumprir a tarefa a que lhe é confiada, a saber, construir com liberdade, edificar em bases sólidas a sua casa, [sua existência], o mundo”.

<sup>37</sup> Ressaltamos que para o discurso: *Os lírios do campo e as aves do céu*, não há pseudônimo por ser o próprio Kierkegaard a assiná-lo.

efetivamente existente, padece sob o peso da responsabilidade na concretude do existir.<sup>38</sup> O instante marca o “aqui agora mesmo” da existência por ser “rico de significado” e por não ter “mensageiro que lhe anuncie a chegada”. Ele, isto é, o instante, inesperadamente chega. Devido à sua importância e significado, e pela ausência de um mensageiro que anuncie sua chegada, compete ao homem o dever de “aproveitá-lo”, “pois no momento seguinte já terá passado” (p. 20). A maioria dos homens, em suas vidas, não compreende a importância do instante para a existência e, por isso, permitem-no escapar, deixando a existência por demais incompleta, sem concretizar o existir<sup>39</sup> no aqui e agora da existência.

A existência humana acontece no instante, tudo depende do instante, na medida em que se escolhe sempre sob o domínio angustiante da categoria que realmente pesa sobre o homem. A possibilidade, no instante, exige escolha, decisão. A protelação da escolha conduziria a uma existência inacabada, incompleta e próxima demais da existência do poeta que, como vimos acima, é objeto de crítica de Kierkegaard. É isso que Kierkegaard objetiva evitar: A vida não deve ser reduzida à dimensão do poético; o poeta não decide, não escolhe, suspende e protela a decisão que o instante requer e exige dele. No fundo, o poeta se furta de um dos mais pesados dos pesos: A decisão sob a égide angustiante da possibilidade. “A intenção de Kierkegaard é fazer com que o Indivíduo construa intensa e autenticamente a sua existência”, afirma Valls (2007, p. 45). Para que isso ocorra, é necessário que a decisão no

---

<sup>38</sup> O “existir é, com audácia, atirar-se, concretizar no aqui e agora a tarefa confiada a cada pessoa” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 28).

<sup>39</sup> Para Almeida (2007, p. 2-7), “a existência não pode ser explicada de fora da própria existência e o erro fundamental do sistema é abstrair da existência a própria existência, ou reduzindo a existência a uma existência do passado, eliminando a contemporaneidade e os dramas existenciais”. Para Kierkegaard (1979, p. 8), “a vida [...], na própria medida em que é vivida, não pode jamais ser objeto de um saber; ela escapa, em princípio, ao conhecimento [...] Essa interioridade que pretende afirmar-se contra toda filosofia, na sua estreiteza e profundidade infinita, essa subjetividade reencontrada para além da linguagem, como a aventura pessoal de cada um em face dos outros [...]”, eis o que Kierkegaard chamou de existência. Em Kierkegaard, tratando-se da existência, não dá para fazer abstração da existência, porque, assim, cairíamos no “erro fundamental do sistema”, que a explica, mas reduzindo “a existência a uma existência do passado”. Isso, para o pensador dinamarquês, torna-se inadmissível, pois a existência em Kierkegaard é pensada sempre em caráter de imediatidade, ou seja, o homem envolvido pela vida, no instante decisivo. A existência não pode ser explicada fora de si mesma, e nem em si. A tentativa de explicá-la fora de si conduz ao erro do sistema. Tentar explicá-la em si mesma não se torna possível, porque existência e pensamento tornam-se paixão. Assim, resta-nos uma saída, afirmar que a existência é paixão. Por fim, “resta ao homem estar imediatamente presente na própria vida” (VIESENTEINER, 2011, p. 6). Na perspectiva kierkegaardiana, o conceito, quando “tratado fora de seu lugar próprio, fica adulterado [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p. 16), portanto distante de seu real significado. Por isso, não se torna possível reduzir a existência a uma existência do passado, pois seria tratá-la fora de seu lugar próprio, que é imediatez, que é ligação direta do homem com a vida, que implica sofrer da vida na vida. “No entanto, pensa ele [*Kierkegaard*], quem não sofre, também não aprende o lado profundo das coisas” (FARAGO, 2005, p. 221). A existência não se constitui a partir do passado, mas da imediatez. Abstrair da existência a própria existência seria uma conceituação extemporânea da existência, que não se torna algo viável no pensamento do dinamarquês, porque, para Kierkegaard (2010, p. 154), diante dos conceitos da existência, é preferível e sábio abster-se das definições.

instante aconteça, a fim de que o indivíduo edifique e construa a existência, que é singular, assim como o próprio indivíduo.

Segundo Marcio Gimenes de Paula (2009, p. 95), “a palavra dinamarquesa para edificação é *bygge*, que significa também construir”. Já na compreensão de Almeida, “edificar é erigir alguma coisa em altitude partindo de um fundamento”. Esse “erigir” indica, certamente, a direção em altura, mas somente quando a altura tem no mesmo instante o seu oposto na profundidade. O essencial para o homem construir sua existência singular está em si mesmo, na medida em que tiver a audácia para arriscar-se, isto é, ousadia para realizar os atos difíceis que o mundo impuser-lhe. A existência é algo para se construir de modo único; é uma tarefa que deve ser realizada individualmente: “A existência é o tornar-se do indivíduo singular” (ALMEIDA, 2007, p. 51). Esse *tornar-se* acontece, inevitavelmente, no instante<sup>40</sup>, porque o homem não é, ele se torna na existência que, como vimos, pode ser autêntica ou incompleta (ALMEIDA, 2009, p. 166). O princípio para o existir autêntico consiste na passagem da vida biológica (dom, *Gave*) ao existir autêntico (tarefa, *Opgave*), que se realiza por um salto, não por mediação lógica, e existir de fato, para o existente, é o supremo interesse; o interesse da existência é a realidade, que não se deixa exprimir na linguagem da abstração. (Cf. ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 28)

A passagem precedente destaca que o existir autêntico implica o interesse pela realidade e esse interesse possibilita ao homem realizar a tarefa (existir autêntico) que se caracteriza pelo momento do salto, no instante. É nesse sentido que o instante torna-se categoria inerente à noção de existência do homem. O existir autêntico, então, só se evidencia no salto.<sup>41</sup> Para a época de Kierkegaard, o que faltava era precisamente a realização do salto, porém para o salto é preciso paixão, o que sua época não possuía, conforme nos demonstra repetidas vezes o *Postscriptum*.

Segundo *Climacus*, nas *Migalhas filosóficas*, no instante o homem dá o primeiro passo constituinte do *salto*<sup>42</sup> que, por sua vez, tem sempre uma importância decisiva para a

---

<sup>40</sup> Para Kierkegaard, “o instante vem à luz justamente pela relação da decisão eterna para com a ocasião que lhe é desigual. Se não for assim dessa maneira, [...] não alcançaremos [...] nem a decisão eterna, nem o instante” (KIERKEGAARD, 1995, p. 47).

<sup>41</sup> A noção de salto será desenvolvida no capítulo 2, no item 2.3, quando formos discutir a suspensão da moralidade, que aparece pelo menos seis vezes diretamente ao longo de *Temor e Tremor*. O salto sempre marca ao mesmo tempo a transição e a superação daquilo que impedia o homem de efetivar a *Opgave*. A realização da *Opgave* é sempre resultado de um salto.

<sup>42</sup> Na percepção de Kierkegaard (1995, p. 47), é “forçoso não esquecer este pequeno instante, por mais curto que ele seja: e aliás ele não tem necessidade de ser longo, dado que é um *salto*. Por menor que seja este momento, mesmo que reduzido ao “agora mesmo”, e este “agora mesmo” deve ser levado em conta”. O instante é esse momento caracterizado como o *agora mesmo*, onde o salto acontece e com ele a existência adquire autenticidade. Sem mais, no instante, o homem dá início à construção e edificação de seu existir autêntico:

realização da *Opgave*. Para tanto, o homem precisa decidir por si mesmo e, somente assim, “o instante constitui o ponto de intersecção do tempo e da eternidade em que o homem pode desligar-se do mundo e de suas lógicas próprias [...] para pôr a opção existencial por si mesmo” (PINZETTA, 2007, p. 126). O instante é fugaz, mesmo sendo constituinte desse ponto de encontro entre eterno e temporal. Pelo fato de que nele tudo pode ser de outra maneira, eis porque é também sempre decisivo, pois é nele que o homem e edifica sua existência: “O instante é uma centelha de eternidade onde o homem correto surge” (DE PAULA, 2009, p. 131).<sup>43</sup> O homem e a existência, então, não são dados como acabados, mas são construídos mutuamente no tempo. O homem se constrói como existente, singularidade, quando cumpre, no instante oportuno, sua *Opgave*.<sup>44</sup>

A existência em Kierkegaard, segundo nossa análise, é pensada, entretentes, como sendo este lugar onde o homem, no encontro consigo, depara-se com a possibilidade de construir a si mesmo, mediante a circunstância do instante de seu existir. É no instante que ele se assume individualmente, e esse assumir-se individualmente é “um ato de isolamento” (KIERKEGAARD, 2008, p. 102), em que o homem, diante da imposição<sup>45</sup> da vida perante si, em sua singularidade, recebe uma tarefa para realizar: Edificar a existência, caso esteja disposto. Se porventura não estiver disposto a tal tarefa, assim como o poeta, “[...] homem indeciso incapaz de tomar uma resolução” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 302), conforme destaca *Silentio*, frente à vida, levará uma vida por demais medíocre, sem paixão, porque

“Existir é construir-se-a-si-mesmo” (ALMEIDA, 2009, p. 177). Com isso, o instante modifica profundamente a realidade do homem. Para Kierkegaard, a autenticidade está intimamente associada à vida, ou seja, àquilo que se vive e se reflete na essência de cada ação. A existência autêntica não está desvinculada da ação, ela é ação.

<sup>43</sup> O “instante”, para Pieper e Roos (2012, p. 103-104), “não é uma micropartícula do tempo, mas a irrupção do eterno no tempo [...] Entretanto, o conceito de instante está ligado à possibilidade de mudança qualitativa no tempo e, conseqüentemente, articulado com o tornar-se, com o vir-a-ser”. Para Marcio Gimenes, no instante, o homem correto surge, para Pieper e Roos, no instante, o homem vem a ser o que é, isto é, torna-se.

<sup>44</sup> “Com efeito, homem não é dado já pronto a si mesmo, mas se recebe como tarefa a executar, como decisão existencial a resgatar de modo permanente [...]. Longe de ser substância, o homem é existência, sempre sob o risco da tentação de querer bastar-se a si mesmo, em uma posição de *autorreferência*”. (FARAGO, 2005, p. 163).

<sup>45</sup> N ‘*A repetição* (1843), Kierkegaard, heurísticamente, observa a imposição da vida sobre o homem temente e probo que fora Jó. Quando a existência inclina-se sobre Jó, seus *amigos* Elifaz de Temã, Baldad de Suás e Sofar de Naamat “sentaram-se no chão ao lado dele, sete dias e sete noites, sem dizer-lhe uma palavra, vendo como era atroz seu sofrimento”. (Jó, 2:13). Nessa situação, não há absolutamente nada para eles fazerem, exceto silenciarem, não será possível dizer nada, “porém este silêncio esconde em si todos os horrores, com um segredo que ninguém ousa nomear”, pois “o entendimento está paralisado” e “no preciso instante que a realidade irrompe tudo está perdido; nessa altura é demasiado tarde”, não há mais elementos que deem segurança ao homem, justamente os elementos sobre os quais ele se apoiava foram-lhe retirados. Nada lhe dá segurança, nem mesmo palavras consoladoras. Por isso, de nada adiantaria palavras: “Que poderia ajudar se eu dissesse alguma coisa; não há ninguém que me entenda; minha dor e meu sofrimento não têm nome, tal como eu mesmo não tenho, eu que, apesar de não ter nome, talvez continue sempre a ser alguma coisa para si”. “Ofereço uma razoável recompensa a quem inventar uma palavra nova!”, que explique o que é a existência *pathetica*, a não ser a incomensurabilidade”. Embora a situação faça o homem naturalmente buscar uma explicação, “qualquer explicação humana é apenas um mal-entendido” (KIERKEGAARD, 2009, p. 103-117).

optou pelos caprichos do mundo. Como “muitos vivem dominados pelos cuidados e prazeres do mundo” e, assim, “assemelham-se àqueles que vão à festa sem dançar” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 225), passam pela vida sem jamais tê-la vivido ou sentido o que é de fato a existência. Se não podemos compreender o que é a existência, no mínimo, compete-nos vivê-la de modo autêntico, a exemplo daqueles que “vão à festa” e em “um salão de dança, brilhantemente iluminado” encontram “uma jovem”, e por ela são tomados de *paixão*, sem mesmo querer ou desejar que isso acontecesse. Isso foge ao querer, apenas se impõe. E, em vista disso, “a existência é o processo de devir do indivíduo singular que constrói a si mesmo numa decisão apaixonada e em rol de si como singularidade” (PONTE, 2011, p. 177).

Para além da redução da existência a um conceito, ela orbita principalmente em torno das noções de possibilidade, instante e decisão. Essa decisão convida cada homem a viver intensamente sua existência. E ao sermos levados a decidir por uma vida autêntica, assim a fazemos sob as angustiantes situações da possibilidade e no instante, na temeridade do instante quando todas as coisas podem ser outras. Assim é que existimos, assim é que nos edificamos, ou *nos tornamos*. É nesse sentido “que poderemos entender a existência como conquista por parte do ser humano e a liberdade como atualização dessa conquista, porque tornar-se humano é uma ação que implica em transformar a vida em existência, através da atualização do *devir*” (ALMEIDA, 2009, p. 84). No horizonte do tornar-se, “a existência é o tempo da decisão” (KIERKEGAARD, 2008, p. 217), decisão que envolve a possibilidade, o instante.

Na existência, não podemos dissociar o instante do paradoxo, pois, segundo *Climacus*, “uma vez estabelecido o instante, existe o paradoxo” (KIERKEGAARD, 1995, p. 78-79). O instante pode configurar uma situação limítrofe, e nele pode gerar as condições tais que o pensamento perca sua potência racionalizante<sup>46</sup> e se transforme em *pathos*, colocando o homem diante do paradoxo.<sup>47</sup> Sob tais circunstâncias é que dizemos que também o instante pode trazer consigo uma condição paradoxal da vida mesma. Por isso, a noção de paradoxo

<sup>46</sup> “O pensador existencial insere a razão no processo de fundamentar o sentido da existência, mas não como única faculdade, ignorando outras, como paixão, vontade, amor, abnegação, que contribuem na construção do sentido último. Para o pensador existencial, a existência não pode ser analisada nos moldes científicos. Não é uma ciência, é história, que envolve personalidades, relações e contradições paradoxais, não se esgota em definições e demonstrações” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 32).

<sup>47</sup> É nesse sentido que *Silentio*, em *Temor e Tremor*, destaca que Abraão “se relaciona com o paradoxo, isto é, com um poder que está acima dos limites do sensível, e, assim, acima dos limites do conhecimento humano”. (REICHMANN, 1961, p. 36). Para perceber que a existência, em sua dimensão paradoxal, encontra-se para além dos limites do conhecimento humano, por estar no âmbito da incomensurabilidade, é preciso *amadurecer* para ver com clareza a insuficiência dos esforços humanos “que a medida para a existência humana se encontra muito acima dos limites do mundo sensível”. (REICHMANN, 1961, p. 47). A dimensão paradoxal se caracteriza a partir do “momento da decisão, ou seja, o ponto de vista no qual nos encontramos antes de qualquer decisão”. (GOUVÊA, 2009, p. 234). Sobre essa questão verificar também *A repetição* (KIERKEGAARD, 2009, p. 46).

também se insere no horizonte conceitual de caracterização da existência como *pathos*. Assim, para *Climacus*, “a última coisa que o pensamento humano gostaria é [*sic*] ir para além de si mesmo em direção ao paradoxo” (KIERKEGAARD, 2008, p. 106), pois perante o paradoxo a razão<sup>48</sup> se vê como impotente, restando ao homem a existência sem absolutamente nada que lhe dê segurança. É nesse sentido que o paradoxo é visto como um convite à existência.

Para Patrick Gardiner, a existência, na perspectiva kierkegaardiana, quando compreendida corretamente, “assume a forma de uma ‘luta constante’<sup>49</sup>, a busca por realização que está além da esfera temporal que só é possível quando nos comprometemos livremente com um poder que transcende o conhecimento objetivo e a compreensão racional” (GARDINER, 2010, p. 121). O homem, como podemos perceber na citação precedente, na busca pela concretização de seu existir, “transcende o conhecimento objetivo e a compreensão racional”, na medida em que se depara com aquilo que a vida lhe impõe; com as situações concretas, a vida apresenta ao homem o paradoxo, e esta o convida à existência em sua mais elevada realização. A existência, para *Johannes Climacus* no *Postscriptum*, é pensada como “o tempo da decisão” (KIERKEGAARD, 2008, p. 213), e é nesse tempo que se apresenta o paradoxo como convite à existência.

O paradoxo, de acordo com nossa análise, torna-se um dos conceitos centrais, na medida em que também vincula o homem estreitamente à existência, quando o mundo se impõe diante do indivíduo. Analisemos, nessa perspectiva, em que sentido o paradoxo pode ser compreendido como convite à existência. Essa existência que é caracterizada pelo existir concreto do indivíduo, diante da imposição do inesperado, que chega sem ter sido anunciado, porém, sempre como *pathos* existencial.

---

<sup>48</sup> De acordo com essa perspectiva, Almeida (2009, p. 155) escreve: “Não existe, segundo estudo e análise realizados no *Diário*, uma razão absoluta capaz de mediatizar os contrários e, em si mesma, conferir realidade ao que ela conceitua. Existem conceitos limites que a razão não consegue ultrapassar, como por exemplo, o paradoxo, o absurdo e as categorias existenciais da vontade, desejo, ação, angústia, salto etc. A razão tem seu limite diante do Incondicionado, do desconhecido, do Mistério, do enigma. Segundo Kierkegaard, ‘o Absurdo, o paradoxo são construídos de tal modo que a razão, por si, não pode resolvê-los e demonstrar que não têm sentido. Não, este é um sinal, um enigma, um enigma de síntese, onde a razão deve afirmar: é irredutível, incompreensível, mas não que não tem razão’. Há categorias que a razão não pode perscrutar.

<sup>49</sup> “É preciso, na atual conjuntura, escolher existir. Querer existir e não simplesmente viver. Existir no interior da existência implica, necessariamente, a luta diária entre o homem natural e o homem novo, uma luta que deve dura toda a vida” (ALMEIDA, 2009, p. 225-226).

## 1.2 O paradoxo como convite à existência

“O paradoxo surge quando estão juntas a verdade eterna e a existência no mesmo local”.  
*Johannes Climacus.*

O que pretendemos analisar nesta seção é em que sentido o paradoxo se apresenta como um convite à existência e como isso nos ajuda a compreender a existência em sua dimensão *pathetica*.

Sendo assim, é válido ressaltar que já observamos que a possibilidade é inerente à existência<sup>50</sup> e que esta é algo que está por se fazer, e como tal uma tarefa a ser executada individualmente. Esta, ou seja, a existência deve ser construída unicamente sob a responsabilidade de um homem, sem a intervenção de terceiros. A existência como *pathos* é singular e sem mediação, pois o homem está imediatamente no mundo.

Dessa imediatez homem e mundo é que se justifica o paradoxo. O paradoxo surge da relação da atemporalidade com a temporalidade<sup>51</sup>, do eterno com o finito, isto é, o paradoxo é o grande marco da existência do sujeito existente. É ali que o homem conquista sua individualidade e a partir de então vamos compreender a expressão “homem como indivíduo no mundo”. Em outros termos, segundo *Climacus*, “quando a verdade eterna se relaciona com o sujeito existente, se converte em paradoxo” (KIERKEGAARD, 2008, p. 212), sendo através do relacionar-se da verdade essencial e eterna com o sujeito existente. Com isso, segundo *Climacus* (cf. 2008, p. 211), a interioridade logo alcança seu grau mais profundo no sujeito existente. E seu grau mais profundo caracteriza o paradoxo. Mas, afinal,

como é que surge o paradoxo? Ao reunir a verdade essencial e eterna com a existência. Em consequência, [...] esta se converte em paradoxo [...]. A verdade eterna torna-se existente na temporalidade. Isto é o paradoxo. (KIERKEGAARD, 2008, p. 211)

<sup>50</sup> Kierkegaard, segundo Jorge Luiz Viesenteiner (2012, p. 164), “pensou a existência na atmosfera” das suas condições limítrofes. A palavra limite, para além do seu emprego na matemática, foi empregada no vocabulário filosófico e “em sua significação abstrata só no século XVIII”, e vem associada especialmente com a noção de barreira/fronteira (*Schranke*) – “um conceito puro do entendimento” –, de modo que limite e fronteira são expressões praticamente sinônimas a essa época. Uma condição limítrofe é aquela em que o conhecimento humano já não tem mais nenhuma segurança de si e o próprio pensamento perde o controle sobre ela, de modo que, nessas regiões fronteiriças, o pensamento conceitual se torna impotente. Kierkegaard não apenas faz uso dessas condições limites da existência como princípio heurístico da sua filosofia, como também as reduplica na sua própria vida, convertendo-as em uma práxis sem teoria, ou antes, em paixão”.

<sup>51</sup> “A inaceitabilidade da Encarnação, sua paradoxalidade, sua natureza [...] arrasa a mente” (GOUVÊA, 2009, p. 166).

Isso explicita que, assim como a possibilidade, o paradoxo<sup>52</sup> também é parte fundamental da existência, constituindo inclusive a interioridade do homem. Considerando aqui a interioridade como a circunstância “lá onde a cada instante se arrisca a vida, onde cada instante se perde a vida e se volta a ganhá-la” (KIERKEGAARD, 2009, p. 132), podemos dizer que estamos no campo da possibilidade, supondo que já saibamos o que ela seja.

O paradoxo também reside, pois, na interioridade. A interioridade é o lugar do conflito e do paradoxo do indivíduo que está imediatamente inserido na vida. O ápice da interioridade em um sujeito existente, segundo *Climacus*, corresponde à verdade como paradoxo e o fato de que a verdade se torna paradoxo é precisamente fundado na sua relação ao sujeito existente (KIERKEGAARD, 1973, p. 375). O paradoxo caracteriza uma estranheza em relação à existência, na medida em que o sujeito existente “precisa entrar em si mesmo, cultivar-se si mesmo e concretizar-se” (ALMEIDA; REDYSON, 2010, p. 110).

A afirmação de *Johannes Climacus*: “Isto parece um paradoxo”, nas *Migalhas*, é muito significativa, pois introduz a discussão sobre a compreensão da realidade e os limites<sup>53</sup> da razão. O “paradoxo [...] não pode reduzir-se a nenhum raciocínio” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 238).<sup>54</sup>

Diante do paradoxo, *Climacus* não pretende apenas apresentar o que é enigmático, contraditório ou absurdo, muito pelo contrário, ele pretende afirmar, por meio do paradoxo, que há coisas constitutivas ao mundo, à vida, ao absoluto etc., diante das quais a razão

---

<sup>52</sup> Gouvêa (2006, p. 196), em sua obra *Paixão pelo paradoxo: introdução à Kierkegaard*, esclarece-nos que, para o pensador dinamarquês, há o paradoxo absoluto ou o paradoxo dos paradoxos, que perpassa o problema da encarnação do Deus-homem, absurdo para o pensamento: “Para Kierkegaard, o objeto ao qual a fé cristã responde e corresponde é o Deus-homem, Jesus Cristo. De fato, a fé cristã não é meramente um ensinamento que os homens devam entender e aceitar. O ensino de Cristo foi toda a sua vida, como o logo encarnado. O núcleo da fé cristã é o próprio ser e presença de Cristo como Deus-homem sobre a terra, e as consequências deste fato maravilhoso. O objeto da fé é a realidade de Deus na existência como indivíduo particular. Isto é um paradoxo, o maior paradoxo que alguém poderia alguma vez imaginar. Conforme *Climacus* coloca: “a tese de que Deus existiu em forma humana, nasceu, cresceu etc., é certamente o paradoxo *sensu strictissimo*, o paradoxo absoluto”. Esse é o grande paradoxo tido como o paradoxo dos paradoxos na percepção de Kierkegaard que, por sua vez, é inapreensível ao pensamento. Gouvêa (2006, p. 198), dando continuidade a essa discussão, afirma que: “[...] O paradoxo, em sua forma absoluta, aparece apenas na Encarnação de Deus. Quaisquer outros paradoxos concebíveis são apenas analogias menores em relação ao mais elevado grau de paradoxalidade que encontramos nesta declaração. A encarnação é um mistério abalador: é o paradoxo dos paradoxos”.

<sup>53</sup> De acordo com Almeida e Redyson (2010, p. 110), “Kierkegaard afirma que os princípios supremos não podem ser provados diretamente, mas só indiretamente (negativamente). Essa concepção é importante para o “salto” e para provar que a coisa mais elevada só pode ser alcançada como limite. É a categoria do salto que vai determinar o limite da razão e a incomensurabilidade do Incondicionado ou do Paradoxo Absoluto: o Deus-Homem”. Ambos os autores, no mesmo artigo ainda (p. 104), citando o próprio Kierkegaard, complementam o que foi dito acima ao destacarem que “o Paradoxo Absoluto só pode ser compreendido no sentido que não se pode compreender”. Isso nos leva a intuir que o paradoxo só pode ser compreendido negativamente, quando se compreende que não se pode compreendê-lo. Isso é uma forma de se compreender indireta ou negativamente.

<sup>54</sup> Gouvêa (2009, p. 55), nesse sentido, ainda acrescenta que: “Os problemas realmente importantes não são solucionados pelo pensamento, pelo ser humano que adota o ponto de vista de um espectador, mas pelo ato da escolha no nível da existência”.

encontra seu limite, ou melhor, diante da impossibilidade de esquadrihá-las pelo crivo do conceito.

O paradoxo não é um instrumento teórico, por meio do qual se busca abarcar a compreensão da realidade, mas sim o viés pelo qual “o homem sensato e humilde”, como escreve *Climacus*, “mergulha na compreensão do paradoxo, enquanto paradoxo” (KIERKEGAARD, 2008, p. 230).<sup>55</sup> Compreender o paradoxo como paradoxo é entender que não se pode compreendê-lo através especulação. Essa é a compreensão que o homem sábio e humilde tem a respeito do paradoxo que, por sua vez, é distinta daquilo que compreende o pensador especulativo. Este, por sua vez, “explica o paradoxo de forma que o anula, e agora sabe conscientemente que está anulado” (p. 229). E quem não compreende o paradoxo é porque pertence ao grupo daqueles homens que tem “inteligência limitada”, afirma o pensador especulativo (cf. p. 229).

Qual é, então, a diferença existente entre o *homem sábio e humilde* e o *pensador especulativo* acerca do paradoxo? A diferença entre ambos reside no fato de que o primeiro capta qual é a real acepção do paradoxo, ou seja, “o homem simples sabe o essencial”<sup>56</sup>, sabe, no entanto, que o paradoxo pode ser compreendido apenas como tal; enquanto o segundo, por não compreendê-lo, opta por anulá-lo, ao tentar explicar aquilo que escapa à explicação: O “prodigioso paradoxo que é o conteúdo da vida, [...] apesar de toda [...] paixão, meu pensamento não consegue penetrá-lo” (GOUVÊA, 2009, p. 199). Nesse sentido, “o perigo é que se chegue a acreditar que todo e qualquer paradoxo pode e deve ser resolvido ou ‘guardado’ numa conceitualização mais elevada e não paradoxal” (GOUVÊA, 2006, p. 174) quando, na realidade, o paradoxo não se encontra passível de definição ou conceituação, pois uma vez elevando-o à conceitualização supostamente não paradoxal, deixará de ser o que é, isto é, um paradoxo.<sup>57</sup>

Mesmo tendo ciência de que o paradoxo escapa a toda e qualquer definição conceitual, não devemos também perder de vista que a compreensão humana não pode abarcar a

<sup>55</sup> Conforme Viesenteiner (2011, p. 4), “o paradoxo é aquilo que também escapa à definição conceitual, pois tão logo seja possível definir, já não é mais um paradoxo”.

<sup>56</sup> Saber o essencial acerca do paradoxo é ter a compreensão de que o paradoxo não pode ser explicado por meio da linguagem meramente “objetiva” ou “científica”. Essa compreensão, o homem sábio a possui. Por conta disso, diante dos “mistérios da cultura humana”, ele apenas lança um olhar admirado “diante da existência”; enquanto o homem especulativo não pode “assimilar o individual no universal, o finito no infinito, o humano no divino”. (GOUVÊA, 2009, p. 55-59).

<sup>57</sup> Para Gouvêa (2009, p. 174), não resta dúvida: O paradoxo não pode ser anulado. Eventualmente chega-se ao ponto onde, humanamente falando, o paradoxo não pode ser explicado. A menos que acreditemos que, em algum sentido, somos divinos, temos que admitir que o paradoxo vencerá, por fim, pois ele é aquilo que a *compreensão não pode compreender*; e a compreensão humana tem que ter um limite, pelo menos se continua a ser meramente humana. É apenas reconhecendo os limites da razão humana que podemos aceitar a existência e a insolubilidade essencial do paradoxo.

totalidade, ou seja, compreender e explicar a existência, reduzindo-a à conceitualização no interior de um sistema. Reconhecer esse limite é compreender que há na existência algo de paradoxal, produzindo aquilo que poderia denominar de escândalo.<sup>58</sup> E assim, “quanto mais tento compreendê-lo, mais incompreensível o acho, mais encontro, apenas, a possibilidade de escândalo”, afirma *Silentio* (KIERKEGAARD, 1979b, p. 466).<sup>59</sup>

Segundo *Climacus*, “com o paradoxo, o escândalo entra na existência, ele vem a ser; aqui temos um novo instante, ao redor do qual tudo gira” (KIERKEGAARD, 1995, p. 78). Em outros termos, Malantschuck (1961, p. 64), em sua obra intitulada *Introdução à obra de Kierkegaard*, afirma que “a possibilidade de escândalo é a encruzilhada ou é como estar na encruzilhada”. Comparativamente, percebemos que essa encruzilhada, segundo Reichmann, está em plena sintonia com o que dissera Kierkegaard a respeito do instante, pois a encruzilhada caracteriza o instante quando o homem pára, *olha* para sua interioridade, observa ao seu redor e busca seguir adiante, agora por si próprio. O paradoxo da encruzilhada já é expressão direta de que o homem, na trajetória de uma investigação, encontra-se consigo

---

<sup>58</sup> A problemática acerca do escândalo pode ser encontrada no pensamento de Kierkegaard na doença até a morte (1849), com o pseudônimo *Anti-Climacus*, publicado pelo próprio Kierkegaard. No *apêndice* dessa obra, cujo título é: *A definição do pecado implica a possibilidade do escândalo; nota geral sobre o escândalo*, encontramos propriamente uma preocupação do autor em trazer à tona a importância do *escândalo* para o cristianismo. *Anti-Climacus* aborda essa questão no interior do debate sobre a definição do cristianismo. Assim, “a presença desse critério é de extrema importância todas as vezes que se quer definir o cristianismo, pois é o escândalo que defende o cristianismo contra qualquer especulação. [...] Quantas vezes não se disse que o cristianismo escandalizava por causa das suas sombrias trevas, da sua austeridade etc. [...]; não terá chegado enfim a hora de explicar que, se os homens se escandalizam, é no fundo porque eles são demasiadamente elevados, porque não é a medida do homem, ao qual pretende tornar um ser tão extraordinário, que o homem já não pode compreender. [...] Mas se escandaliza, é porque a coisa é demasiado elevada para ele, porque não lhe pode entrar na cabeça, porque não pode, nesse caso, nem falar com toda a franqueza, e eis porque lhe é necessário pô-la de parte, considerá-la nada, uma loucura, uma ingenuidade, de tal modo ele se sente sufocado. Que é então o escândalo? A admiração infeliz, parente, pois da inveja, mas uma inveja que se volta contra nós próprios, mas ainda: que se encarna mais contra ela própria do que contra outrem. Na sua estreiteza de coração, o homem natural é incapaz de se conceber o extraordinário que Deus lhe destinava: por isso se escandaliza. [...] Essa diferença infinita de natureza entre Deus e o homem, eis o escândalo, cuja possibilidade nada pode afastar. Deus fez-se homem [...] É aqui que o escândalo culmina [...]” (KIERKEGAARD, 1979, p. 243-274). Nessa mesma ótica, Chiara Piazzesi (2009, p. 99), em sua obra *La verità come trasformazione de si – terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein* explicita que “il paradosso cristiano che o è creduto o è oggetto di scandalo”. Kierkegaard, ao tratar do problema do escândalo, está evidenciando que o escândalo não surge perante coisas corriqueiras, mas o que o caracteriza é a vivência daquilo que é extraordinário, ou como ele mesmo afirma: “demasiadamente elevado”. Por isso, perante o paradoxo há duas possibilidades: acredita-se ou escandaliza-se. O paradoxo absoluto é o pressuposto para o escândalo, caso não haja fé. “Por fé compreendo aqui o que Hegel, à sua maneira, em algum lugar, corretíssimamente, chama de a certeza interior que antecipa a finitude” (KIERKEGAARD, 2010, p. 165). Para o pensador de Copenhague (1995, p. 76), “todo escândalo, em seu fundamento mais profundo, é padecente”. Sobre o termo *padecente* há uma nota nas *Migalhas* que, por sua vez, afirma que a língua dinamarquesa chama corretamente *Affekten* (o afeto) de *Sindslidelse* (afecção mental [*Lidelse* = paixão, padecimento]), enquanto nós, quando empregamos a palavra *Affket*, somos mais propensos a pensar mais imediatamente na audácia convulsiva que impressiona e, com isso, esquecemos que se trata de um padecimento. O padecimento está ligado àquilo que é novo, não se escandaliza com aquilo que já se conhece, mas somente com o desconhecido, com o inusitado: “Escandaliza-se sobre a coisa nova” (REINCHMANN, 1961, p. 64).

<sup>59</sup> Cf. nota 32 de Temor e Tremor.

mesmo, põe-se a si próprio em xeque, põe suas próprias possibilidades levantadas em questão; em suma, o paradoxo já é expressão de que o homem, de alguma maneira, deparou-se com o outro de si mesmo. Só se escandaliza aquele que se encontrou consigo, aquele que se deparou com o escândalo e com o escândalo em sua interioridade. Diante desse horizonte, precisamos reconhecer que o homem já não consegue mais compreender aquilo que, originalmente, ele havia pensado como tão facilmente compreendido pela via da racionalidade. É nessa situação limítrofe que o próprio pensamento se põe diante do paradoxo, perde a sua força e se transforma em *pathos*.<sup>60</sup>

Nesse caso, o escândalo em Kierkegaard é caracterizado pelo fato de que são reconhecidos os limites da razão. Para *Climacus*, “portanto, se abre um grande abismo que se destaca, [...], um abismo que o entendimento não pode atravessar, ou para frente ou para trás” (KIERKEGAARD, 2008, p. 426). Diante desse abismo que o entendimento não pode ultrapassar, resta apenas o escândalo à razão. O que fazer se se deparou com o limite, a não ser reconhecer que o próprio pensamento atingiu seu próprio limite? Com essa indagação, não estamos querendo legitimar nenhuma espécie de irracionalismo, pois, o que almejamos é apenas ressaltar que a existência não se reduz ao conceitual, ela está para além de uma teoria, por se tratar de uma concretude fluida, que sempre estabelece o convite à existência concreta paradoxal<sup>61</sup>, que é algo que não dominamos.

Pensar aquilo que está fora dos limites do possível, ou tentar pensar o impensável, ou, ainda, aquilo que não pode ser compreendido mediante o uso acurado da razão é a seara existencial do paradoxo quando se revela como escândalo que, aliás, é uma ofensa para a razão. É preciso compreender, “que a razão humana tem limites e que nossa relação com Deus envolve paradoxos que nosso frágil intelecto não pode sondar” (GOUVÊA, 2009, p. 155).<sup>62</sup>

O que o intelecto não pode sondar caracteriza-se como absurdo<sup>63</sup> para o pensamento, ou seja, a descoberta de algo que não pode ser conceitualmente compreendido. Mas então, o

<sup>60</sup> Cf. STEGMAIER, W. *Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche*. Stuttgart: Reclam Verlag, 2005, p. 326.

<sup>61</sup> Como afirma Marcio Gimenes de Paula (2009, p. 68): “Todavia, tal paradoxo é ofensivo para a razão”. O elemento ofensivo, isto é, “aquilo que para a razão humana está fora de todos os limites do possível” provém da obstinação humana em não suportar reconhecer a incapacidade de pensar algo, quando se atinge sua dimensão paradoxal.

<sup>62</sup> Mas a razão não admite coisas incompreensíveis, tudo deve ser compreensível e, nesse caso, até mesmo Deus (Cf. PAULA, 2009, p. 59).

<sup>63</sup> Ricardo Q. Gouvêa, em sua obra *Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard*, no capítulo 9, trata da questão do absurdo se reportando às obras *Temor e tremor* e *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia*, com o pseudônimo de *Johannes Climacus*. Na análise de Gouvêa (2006, p. 167-175), “é importante entender o que Kierkegaard queria dizer quando se referia ao ‘absurdo’, como é o caso em *Temor e tremor*, no qual o heterônimo *Johannes de Silentio* repetidamente fala de “fé em virtude do absurdo [...]”. A expressão, “fé em virtude do absurdo” aparece aproximadamente 15 vezes na obra *Temor e tremor*. A “fé em virtude do absurdo”,

que é o absurdo?, pergunta-se *Climacus*. O absurdo é que a verdade eterna se manifestou temporariamente (KIERKEGAARD, 2008, p. 212).<sup>64</sup> O paradoxo se impõe ao pensamento, tão logo tenha se manifestado pela suspensão da conceitualidade, bem como pela impossibilidade de perscrutar o próprio objeto de investigação, porque “é o paradoxo, o ininteligível” (KIERKEGAARD, 1979c, 416). Nesse aspecto, o impor-se do paradoxo é, simultaneamente, o reconhecimento da incomensurabilidade de algo. Ou em outros termos, consiste em reconhecer “os limites do entendimento humano” e, simultaneamente, reconhecer “a possibilidade do impossível” (GOUVÊA, 2009, p. 198).

Apenas um pensador não sistemático como Kierkegaard poderia fazer do paradoxo não um impedimento, mas um elemento heurístico para o próprio pensamento. Nesse sentido, ganham expressão as palavras de *Johannes de Silentio*, no interior de nossa interpretação, ao afirmar que “o absurdo não pertence às distinções compreendidas no quadro próprio da razão. Não se pode identificar com o inverossímil, o inesperado, o imprevisito” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 231). O paradoxo escapa ao domínio do pensamento e atinge os limites do possível, quando se torna demasiado à razão, ultrapassando-a e, por conseguinte, caracterizando-se, então, “um absurdo para a razão, visto que esta conserva o direito de sustentar que, no mundo finito onde ela é soberana, a coisa é e continua a ser uma impossibilidade” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 231). Para o pensamento, a impossibilidade é algo absurdo. Sobre essa questão, o que Kierkegaard queria propor:

Era que a autonomia da razão tinha que ser sacrificada, isto é, que a razão humana tinha que reconhecer suas próprias limitações, se quisesse ser útil de alguma forma. O que ele estava sugerindo era que a razão humana tinha que aceitar a possibilidade daquilo que é racionalmente impossível. (GOUVÊA, 2009, p. 207)

Quando o desconhecido<sup>65</sup> se revela e a inteligência não pode ir mais longe, o paradoxo se faz e vem à tona (cf. KIERKEGAARD, 1995, p. 71). Diante disso, *Climacus* apresenta uma indagação: Agora, tal paradoxo deixa-se pensar? A inteligência decerto não o pensa; não pode sequer acorrer-lhe tal ideia e, quando o paradoxo é anunciado, ela não pode

---

segundo *Silentio*, delimita “os limites da razão”. Essa noção é o que Kierkegaard queria dizer com a expressão em virtude do absurdo. E, nesse caso, perante o absurdo, o único papel da razão consiste em sofrer a contradição. Isso também é aquilo “que desperta a paixão paradoxal da inteligência, que quer o choque, e quer sem compreender direito a si mesma” (KIERKEGAARD, 1995, p. 63).

<sup>64</sup> Gouvêa (2009, p. 195), em resposta à indagação de *Climacus*, ressalta que “o absurdo é algo que está ou existe além e acima dos domínios da razão humana”.

<sup>65</sup> “Mas o que é este desconhecido contra o qual a inteligência em sua paixão paradoxal se choca, e que perturba o homem em seu autoconhecimento? É o desconhecido. No entanto, ele não é, certamente, um ser humano, na medida em que o homem sabe o que o homem é nem qualquer outra coisa que o homem conheça” (KIERKEGAARD, 1995, p. 64).

compreendê-lo, e apenas sente que ele será a sua perdição (cf. KIERKEGAARD, 1995, p. 74). Eis aí, o ponto de onde parte o escândalo.

Compreendido como escândalo, porém, o paradoxo produz também um convite à vida mesma, às vivências *patheticas*, precisamente porque nessa dimensão não se requer racionalização, mas sim uma experimentação contínua e, sobretudo, a concretização na existência de um tornar-se o que se é. Como vimos acima, o homem sábio se depara com o paradoxo simplesmente como paradoxo e, ao mesmo tempo, depara-se com “a sua própria perdição. Mas essa perdição da inteligência é também o que quer o paradoxo e, dessa maneira, estão de acordo, mas esse acordo só está presente no instante da paixão. (KIERKEGAARD, 1995, p. 75). *Johannes*, então, escreve:

Caio a cada instante no paradoxo inaudito que é a substância da [...] vida; a cada momento me sinto rechaçado, e, apesar do seu apaixonado furor, o pensamento não consegue penetrar este paradoxo nem pela espessura dum cabelo. Para obter uma saída reteso todos os músculos: instantaneamente sinto-me paralisado. (KIERKEGAARD, 1979b, p. 216)

Entretanto, por não tomar o paradoxo como um impedimento ao pensamento, mas sim, e, sobretudo, como instrumento heurístico para a própria vida, o experimento do paradoxo abre as possibilidades tanto da vivência consigo mesmo, quanto também a condição limítrofe em que a vida se transforma em *pathos*: “O Paradoxo é o verdadeiro *pathos* da vida”<sup>66</sup>, afirma Redyson. Embora seja espantoso e inaudito é, porém, instrumento heurístico a serviço da construção do sentido à vida.<sup>67</sup>

Em Kierkegaard, a paixão não deve ser entendida como impulsividade, longe disso: É, ao contrário, a mais estreita ligação do homem com a vida (cf. ALMEIDA, 2009, p. 58). Trata-se de uma tensão, a mais dolorosa das tensões, porque é uma luta interna em que se opera a distinção de “mim e mim mesmo” e em que essa tensão se manifesta, se exercita e se realiza. Paixão não é uma tensão que inclina as forças até uma catástrofe, ao contrário, é uma tensão que faz sobressair a existência.

Assim sendo, uma existência sem paixão seria uma vida sem sentido; uma vida sem sentido, desprovida de uma verdade, que fosse a ideia pela qual se pudesse lutar, viver e morrer (REICHMANN, 1955, p. 8); seria uma vida que excluiria a mais dolorosa das tensões,

<sup>66</sup> Para Almeida e Redyson (2010, p. 102), “[...] somente as almas grandes são passionais, dessa forma somente os grandes pensadores são expostos a isto que eu chamo paradoxos, os quais não são outra coisa que pensamentos grandes [...]” (Cf. nota 1).

<sup>67</sup> Kierkegaard (1979, p. 139-140), ao tratar do caso de Abraão, em *Temor e tremor*, deixa claro que, tratando-se do paradoxo presente na vida de Abraão, “ou nos é necessário eliminar de uma vez a história de Abraão, ou então temos que compreender o espantoso e inaudito paradoxo que dá sentido à sua vida [...]”.

isto é, a paixão. Acrescentamos ainda que “a paixão não se dará por satisfeita, embora ela tenha captado corretamente o desconhecido como limite, mas o limite é justamente o tormento da paixão, ainda que ao mesmo seu incitamento” (REICHMANN, 2008, p. 71).

O fato de reconhecer o desconhecido como limite é o que podemos dizer que caracteriza um *convite* à existência, pois coloca o homem em uma relação “com um poder que está acima dos limites do sensível e, assim, acima dos limites do conhecimento humano” (REICHMANN, 1961, p. 36), abandonando-o à existência. Nesse caso, para além da instrumentalização da razão.

Na compreensão de Reichmann (1961, p. 15), sob esse aspecto faz-se necessário abandonar o “cálculo racional, comprometendo-se com o paradoxo”, com “todas as suas experiências e vivências humanas” e tentar “encontrar as leis e caminhos pelos quais a vida humana se põe em movimento”. Comparativamente ao que Reichmann afirmou acima, *Climacus* (KIERKEGAARD, 2008, p. 83), no *Postscriptum*, escreve: “Porque o ser aí, a existência, encontra-se constantemente em processo de tornar-se”. E essa é, quiçá, a evidência mais forte da vida como *pathos*. “A existência, o existir, é uma luta” (p. 83). E é nessa luta que “paixão e paradoxo se acomodam perfeitamente um com o outro, e o paradoxo perfeitamente com o sujeito situado nos limites da existência” e ambos se acomodam no interior da existência (p. 232).

Kierkegaard situa o paradoxo e a paixão no mesmo nível, ou seja, do inapreensível ao pensamento. O modo como os dois se conectam é pelo fato de que, diante do paradoxo, o pensamento se torna impotente e se transforma em paixão. Tanto do primeiro quanto do segundo, a única compreensão que se pode ter é o reconhecimento do próprio limite da compreensibilidade conceitual da existência. Por um lado, segundo *Climacus*, “a compreensão possível [...] é que não se pode compreender” (KIERKEGAARD, 2008, p. 220), mas, por outro lado, compreendemos que compreender não é mais possível, restando, porém, apenas a “experimentação e, nesse caso, significa ‘estar ainda presente na vida quando algo acontece’” (VIESENTEINER, 2009, p. 175). Em suma, o paradoxo também caracteriza a existência pensada sob situações limítrofes. Para o pseudônimo do *Postscriptum*, *Johannes Climacus*: “Paixão e paradoxo se acomodam perfeitamente uma ao outro, e o paradoxo se acomoda perfeitamente com o sujeito situado nos limites da existência” (KIERKEGAARD, 2008, p. 232). Nesse horizonte, não mais se comensura, mas se reconhece o imperscrutável da própria existência; aí não se racionaliza mais, mas se toma o paradoxo como convite heurístico à

experimentação com a própria vida, ou antes, à experimentação do tornar-se aquilo que se é imediatamente no mundo.

## 2 O HOMEM COMO INDIVÍDUO NO MUNDO

“O que é importante é que cada coisa aconteça no tempo certo”.  
*Kierkegaard.*

No capítulo precedente, vimos que a existência como *pathos* coloca o homem imediatamente na vida quando algo acontece, sem que haja qualquer mediação entre o homem e o mundo, tornando a existência radicalmente individual, bem como coloca o homem na condição de indivíduo no mundo. Nesse horizonte, e defronte a análise que nos propomos, ou seja, interpretar a existência como *pathos*, deparamo-nos com a individualização e temporalização do pensamento na atualidade da ação. A ação, ao mesmo tempo em que acentua a ligação imediata do indivíduo com o mundo, também exige uma decisão, que por sua vez, requer a suspensão da moralidade.

A partir disso, de acordo com nossa interpretação sobre a existência na dimensão de *pathos*, o homem como indivíduo no mundo, isto é, na vivência da situação concreta, individualiza/temporaliza o pensamento na ação, que é incomensurável e que pressupõe necessariamente a suspensão da própria moralidade para que se efetive. Para legitimar essa interpretação, vamos analisar, principalmente: *Temor e Tremor* (1843), *Postscriptum* (1846) e *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor – obra póstuma* (1859).

A partir de *Temor e Tremor*, com o pseudônimo *Johannes de Silentio*, pretendemos investigar sob quais circunstâncias podemos falar de uma decisão que requeira a suspensão da moralidade para justificar uma ação. O sacrifício de Abraão exprime não um assassinato, mas a suspensão teleológica da moral.

O *Postscriptum não científico às migalhas filosóficas*, no pseudônimo *Johannes Climacus*, auxiliar-nos-á na análise e justificação de que o homem como indivíduo no mundo chega a ser o que é mediante um processo de “tornar-se o que se é”. É por meio desse processo que o homem supera o geral e torna-se o que é, a saber, um indivíduo.

O *ponto de vista explicativo de minha obra como escritor* ajudar-nos-á a compreender a noção de indivíduo e destacar sua importância no interior do pensamento kierkegaardiano, dado que a obra póstuma em questão contém duas notas sobre “o Indivíduo” que serão úteis para legitimarmos nossa análise acerca do homem como indivíduo no mundo.

Bem sabemos que é da imediatez do homem com a vida que surgem, então, essas temáticas, porém, de que modo elas podem nos auxiliar na legitimação de nossa análise

acerca da existência em sua dimensão incomensurável é o que pretendemos evidenciar a seguir.

## 2.1 A individualização e a temporalização do pensamento<sup>68</sup>

“Aquele que existe está constantemente no processo de se tornar”.  
*Kierkegaard.*

A individualização e a temporalização do pensamento sempre colocam o indivíduo em uma situação concreta. Na situação concreta, isto é, “na existência uma pessoa deve tornar-se ela mesma, tornar-se um indivíduo”, (PIEPER; ROOS, 2012, p. 108). Para o homem tornar-se um indivíduo, segundo Vergote (1998, p. 48), há que se considerar que os ofícios da moralidade só têm valor relativo aos olhos da única tarefa ética verdadeira: A tarefa de tornar-se si mesmo. Trata-se de uma tarefa ética que exige o sacrifício da própria ética. Com efeito,

o esforço ético pelo qual um indivíduo se torna ele mesmo deve poder levá-lo mais longe do que a tão somente fazer seus os deveres gerais, ainda que esses fossem referidos a Deus para além do universal, ao que os reconduz a ciência ética. Ora, para além da ética, não há mais certeza possível para o indivíduo que se interroga sobre o que deve fazer. E não tendo nada mais na imanência que o pudesse justificar a seus olhos como aos demais outros homens, lhe é preciso aceitar [...] a si mesmo [...] como indivíduo singular (VERGOTE, 2001, p. 53).

Isso pode ser dito de outra maneira: No mundo, o homem deve *tornar-se* ele mesmo, *tornar-se* um indivíduo em uma situação significa: “Tornar-se em situação é a condição de concretizar-se enquanto único a aceitar a tarefa de realizar-se no interior da própria dinâmica existente e existência. É o único que é capaz da ação [...]” (ALMEIDA, 2012. p. 35). A individualização e a temporalização do pensamento ganham espaço na existência, todavia,

---

<sup>68</sup> Acreditamos que é conveniente fazer uma distinção entre o que compreendemos por individualização do pensamento em Kierkegaard em relação ao “princípio de individuação” apresentado por Schopenhauer (2005, § 63). O que aqui entendemos por individualização do pensamento em Kierkegaard se caracteriza como sendo o convite ao indivíduo à existência singular, à ação e ao encontro consigo. Quando o autor pseudônimo diminui a autoridade do autor, seja ele qual for para deixar sobre os ombros de seu leitor a decisão a respeito da verdade daquilo que é apresentado, nesse caso, a individualização do pensamento vem à tona quando o *indivíduo/leitor* assume sua responsabilidade acerca daquilo que o autor apresentou e percebe que ele chegou a um limite, e é partir desse limite que o *indivíduo* deve deixar sua zona de comodidade e individualizar seu pensamento. O “princípio de individuação” de Schopenhauer nos remete ao que o autor em questão concebe como sendo espaço e tempo. No espaço e no tempo, quando o indivíduo age sem qualquer motivação egoísta, passa a ter presente em seu agir o “critério de uma ação dotada de valor moral” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 131), o que o possibilita compartilhar do sofrimento do alheio, se identificando com ele. Em Kierkegaard, a ação, ao contrário, segundo nossa interpretação, pressupõe a suspensão da moralidade e com ela a individualização manifesta-se, acentuando a impossibilidade do indivíduo poder agir de modo diferente ou compartilhar sua responsabilidade com outrem.

quando o homem, em sua ação não intencional (tal como retomaremos no capítulo 3), tomado pelo invólucro involuntário do *processo de tornar-se*, encontra-se na *construção de si mesmo*. A individualização do pensamento tem sua gênese nesse processo de construção de si, ou seja, do homem como indivíduo a partir da *ação* e do *tornar-se*; *construir-se é tornar-se*. Não há como *construir-se* ignorando a problemática da *ação* e do *tornar-se*, que, por sua vez, estão diretamente relacionados ao conceito de indivíduo<sup>69</sup>, uma vez que a “pessoa deve ‘tornar-se’ ela mesma”<sup>70</sup> e, para isso, ela necessita trilhar as veredas da individualização do pensamento e temporalizar o próprio pensamento.

O homem como indivíduo só se apresenta como tal no mundo em uma situação concreta, individual, única, em uma ligação imediata com a vida e no distanciamento de toda mediação lógica, reflexão ou intencionalidade e é por meio da ação que o faz *tornar-se*. Nesse sentido, “quando o Indivíduo lida com sua própria existência, não pode recorrer comodamente ao recurso didático do professor, pois, se tratando da existência, o único mestre possível é a própria existência”<sup>71</sup> ressalta Nassin B. Jordán em sua introdução para o *Postscriptum* (KIERKEGAARD, 2008, p. 21). Para “tornar-se o que se é”, em outras palavras, não há receita ou qualquer mediação, mas “a própria existência”, o mundo apenas. No mundo, o “tornar-se o que se é” se efetiva quando o indivíduo se torna ele mesmo pelo seu próprio esforço, ao abrir mão tão somente de cumprir os deveres gerais ou os ofícios da moralidade, estando assim para além da ética, onde não há mais certeza possível para aquele que está imediatamente no mundo (VERGOTE, 2001, p. 53).

Esse aspecto está presente em toda a obra do filósofo dinamarquês, evidenciando-se ainda mais em alguns escritos, como: *Temor e Tremor*, *Postscriptum* e na obra póstuma de 1859 – o *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*, onde Kierkegaard (1986, p. 100) deixa explícito que a questão do *indivíduo* é algo central em seu pensamento, ao afirmar no *Ponto de vista...*: “Para mim, [...], a questão do Indivíduo é decisiva entre todas” e “cada uma das minhas obras pseudônimas apresenta de uma ou de outra maneira a questão do *Indivíduo*”, assim “como cada uma das minhas obras edificantes apresenta também, do modo mais oficial possível, a questão do *Indivíduo*” (KIERKEGAARD, 1986, p. 100). Tanto nas “obras pseudônimas”<sup>72</sup> quanto nas “obras edificantes”<sup>73</sup>, a problemática acerca do indivíduo

<sup>69</sup> “Pertanto, uma parola d’ordine ‘il singolo’ non fu una mia tardiva invenzione, ma ciò, con cui iniziai” (LOEWITH, 1957, p. 188).

<sup>70</sup> A categoria *pessoa* será compreendida como sinônimo de *homem* enquanto Indivíduo.

<sup>71</sup> Não há receita para se viver bem a vida.

<sup>72</sup> “A obra de Kierkegaard divide-se em duas partes. Por um lado, as obras assinadas com pseudônimo, que são suas obras-primas de conteúdo filosófico e teológico, e as obras edificantes que ele assinava em seu próprio nome. Enquanto a obra pseudônima apresenta variada análise da existência humana, a parte edificante de sua

está presente. Com isso, observamos que o homem como indivíduo está como noção nuclear de toda a produção kierkegaardiana, nos importando, pois compreender é o que ele denomina “o Indivíduo”.<sup>74</sup>

A categoria “indivíduo”<sup>75</sup>, “considerada como bizarra descoberta de um espírito bizarro”, a saber, Sócrates, *Johannes Climacus* a toma emprestada daquele que a empregou por primeiro e lhe dá nova roupagem. No *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor* Kierkegaard (1986, p. 130) salienta: “Essa categoria só foi utilizada uma vez, a primeira vez [...], por Sócrates, para dissolver o paganismo. Na cristandade, pelo contrário, será empregada pela segunda vez, para fazer dos homens (os cristãos) cristãos”. Kierkegaard (1986, p. 62) se vangloria por tê-la empregado em sua época, pela segunda vez, e não a substituiria por nada. Isso pode ser observado nas seguintes palavras:

---

obra resulta mais catequética. Mas mesmo um filósofo como Heidegger, que se inspirou profundamente na obra de Kierkegaard, valoriza as obras edificantes acima da obra pseudônima, por ser esta última mais determinante pelos temas de época” (HARBSMEIER, 1993, p. 201). Segundo Gouvêa, as obras pseudônimas, denominadas por ele de *heteronímicas*, compõem um conjunto de nove obras escritas entre 1843 a 1846 (Primeiro período), juntamente com mais quatro *obras heteronímicas* escritas entre 1846 a 1850 (Segundo período). Primeiro período: *A alternativa* (1843), *Temor e tremor* (1843), *Repetição* (1843), *Johannes Climacus: de omnibus debitandum est* (1842-1843, póstuma), *Migalhas filosóficas* (1844), *O conceito de angústia* (1844), *Prefácios* (1844), *Estações na estrada da vida* (1845) e *Postscriptum não científico concludente* (1846). Segundo período: *O livro sobre Adler* (1846-1849, póstuma), *A crise e uma crise na vida de uma atriz* (1848), *Dois ensaios éticos religiosos* (1849) e *A doença mortal* (1849). No referido *Apêndice*, Gouvêa faz uma breve síntese acerca de cada uma das obras – Ver *Apêndice 1*. Essa mesma obra conta com o *Apêndice 2 – Os Heterônimos de Kierkegaard*. Nele – *Apêndice 2* –, Gouvêa (2006, p. 275 -300) relata que “existem mais de vinte diferentes pseudônimos na obra de Kierkegaard. Mas, nem todos podem ser considerados verdadeiros heterônimos [...], isto é, personagens-autores com personalidades completamente desenvolvidas e estilos diferentes do de Kierkegaard e de cada um dos outros” – ver *Apêndice 2*.

<sup>73</sup> As “obras edificantes” ou “obras veronímicas”, segundo Gouvêa, constituem-se “basicamente de ‘discursos edificantes’ ou ‘construtivos’ na forma de sermões que foram de fato publicados ao longo da carreira de Kierkegaard como escritor”. Esse período estende-se, aproximadamente, entre 1843 a 1855, ano em que o filósofo dinamarquês morreu, no dia 11 de novembro (05/05/1813-11/11/1855). As “obras edificantes” compõem um conjunto de quatorze livros, sendo eles: *Dezoito discursos construtivos* (1843-1844), *Três discursos em oportunidades imaginárias* (1845), *Uma resenha literária de duas eras* (1846), *Discursos construtivos em variados estados-de-espírito* (1847), *Obras do amor* (1847), *Discursos cristãos* (1848), *O lírio do campo e a ave do céu* (1849), *Três discursos para a comunhão às sextas-feiras* (1849), *Um discurso construtivo: a pecadora* (1850), *Dois discursos para a comunhão às sextas-feiras* (1851), *Para autoexame* (1851), *Juguem vocês mesmos!* (1852 – publicado postumamente em 1876), *A imutabilidade de Deus: um discurso* (1855) e *O instante I-IX. Isto precisa ser dito, e que seja dito. O juízo de Cristo sobre o cristianismo oficial*. Os artigos do Kierkekamp em *A pátria* (1854-1855) – ver *Apêndice 2*. (Cf. GOUVÊA, 2006, p. 287-295).

<sup>74</sup> Não é nosso objetivo fazer uma análise da categoria “Indivíduo” no pensamento de Kierkegaard, mas observar como se dá a “individualização do pensamento” a partir das três semânticas do “Indivíduo”, segundo as obras já citadas anteriormente.

<sup>75</sup> Embora Kierkegaard tenha reconhecido que *essa categoria* fosse socrática, Jean Brun (1986, p. 13-14), na *Introdução ao Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*, afirma que a categoria de *Indivíduo* “trata-se de uma categoria eminentemente kierkegaardiana que constitui, para Kierkegaard, a categoria cristã por excelência, a qual designa ao mesmo tempo o Único e a cada um de nós”. A categoria kierkegaardiana de *Indivíduo* é socrática, porém Kierkegaard a emprega numa perspectiva nova, distinta de Sócrates, como podemos perceber acima.

E a categoria de *o Indivíduo*, considerada como bizarra descoberta de um espírito bizarro [...]. Essa categoria, não trocaria por um reino o benefício de tê-la enunciado no seu tempo de uma maneira decisiva. Se a multidão é o mal, e os caos aquilo que nos ameaça, então só há salvação numa coisa - tornar-se o Indivíduo, e só há pensamento salutar no Indivíduo. Vivi um triunfo, um único, mas satisfaz-me tão plenamente que, como pensador, não posso pedir absolutamente mais nada no mundo.

O *Indivíduo* é sempre uma *exceção* que se faz propriamente mediante o *processo de tornar-se*. De fato, é uma *exceção*, pois ninguém até a primeira metade do século XIX havia pensado o indivíduo na ótica do *tornar-se*, nem Sócrates havia recebido essa denominação, embora tivesse vivido de modo, no mínimo, singular. O *tornar-se* passa pela individualização/temporalização do pensamento, evidenciando que o indivíduo não se faz como tal porque nasceu em determinada localização geográfica<sup>76</sup>, mas como “*eu-mesmo individual*, como humano absoluto, isto é, como Indivíduo”.<sup>77</sup> (cf. DE PAULA, 2009b, p. 30). Para isso, há um processo. O humano absoluto, no *processo de tornar-se*, “está submetido à prova por si mesmo”<sup>78</sup> (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 49). Isso significa que o indivíduo age sem se prender à exterioridade. A ação encontra seu fundamento no interior, no *eu-mesmo*. A ação<sup>79</sup> submetida à prova ressalta a individualização e, ao mesmo tempo, a temporalização do pensamento, em si mesma, que, nesse caso, acontece na interioridade<sup>80</sup> sem sofrer a mediação de qualquer elemento exterior ao próprio indivíduo.

Mas retomemos a problemática do *processo de tornar-se* o que se é na própria vida, no mundo. O *tornar-se* vincula estreitamente o indivíduo à existência, ao mundo, e nele “cada homem se torna um Indivíduo singular” (GOUVÊA, 2009, p. 267). Segundo Almeida e Valls (2007, p. 21), esse indivíduo singular “é aquele que é responsável por si mesmo” e que se assume e se reconhece como indivíduo. Esse assumir e reconhecer-se como indivíduo refere-

<sup>76</sup> Segundo Valls (2004, p. 49), a partir dos “anos 50, [...] Kierkegaard inicia uma agitação cultural e religiosa, polemizando nos jornais e nas ruas contra a ‘cristandade’, a multidão despersonalizada, sem vida interior, onde todos são cristãos desde o oitavo dia de vida, por razões geográficas, não por opção consciente, e onde ninguém aprofunda o que significa ‘tornar-se’[...]”.

<sup>77</sup> O *eu-mesmo*, segundo Kierkegaard (1979, p. 318, grifo nosso), “é uma relação que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação *em si*, mas sim o seu *voltar-se* sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida”. Observa-se que o *eu* não se constitui com aquilo que é exterior ao Indivíduo, mas a partir da relação consigo própria.

<sup>78</sup> “O si mesmo deve desenvolver a capacidade da ação e decisão – porque a decisão está na existência (dizemos obviamente que está no indivíduo)” (ALMEIDA, 2009, p. 183). O problema da decisão será abordado no item 2.3 deste capítulo.

<sup>79</sup> Não pretendemos aprofundar a problemática acerca da *incomensurabilidade da ação* neste momento, porque faremos esse trabalho no subitem 2.2 deste capítulo.

<sup>80</sup> “A interioridade pertence ao nível da particularidade” (GOUVÊA, 2009, p. 245).

se ao fato de que “[...] todo homem deve ser responsável de si mesmo”, esclarece *Climacus* (KIERKEGAARD, 2008, p. 143)<sup>81</sup>, no processo de tornar-se o que se é.

O indivíduo *torna-se o que é* sempre inserido em uma situação concreta e é nessa situação que ocorre também a individualização do homem como indivíduo no mundo. O indivíduo é o que é mediante o *tornar-se*, devido à circunstância na qual está inserido. Essa circunstância não é outra coisa senão sua própria existência.

No *Postscriptum*, *Climacus* afirma que “o sujeito, em si, ao existir, encontra-se em processo de tornar-se”, na existência (KIERKEGAARD, 2008, p. 94). Como podemos observar, o *tornar-se* tem primazia no pensamento do autor pseudônimo, quando se trata do homem como indivíduo na existência. O homem como *exceção*, o homem como indivíduo se faz enquanto tal na existência. O homem na existência é, então, este *vir-a-ser* na própria existência: “A existência é o tornar-se do Indivíduo singular, que é proposto em cada página do *Postscriptum*” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 51). Isso significa que o *indivíduo* não permanece apenas no campo teórico da existência, mas vivencia de fato e intensamente “a luta” que é existir.

Segundo nossa análise, compete a cada homem *tornar-se* o “indivíduo” superando a multidão<sup>82</sup> e a tibieza. Kierkegaard não pensa a categoria “indivíduo” como alguém que não sabe o que quer da vida, mesmo que ele nem sequer suspeite o que a vida esteja solicitando ou impondo. O indivíduo caracteriza-se como aquele que vivencia intensamente o inesperado a cada instante da existência, e aí cumpre seu dever como homem enquanto indivíduo. Segundo *Climacus*,

Todo ser humano possui um forte desejo natural e um impulso para converter-se em algo diferente e algo mais. Isso ocorre com todas as tarefas aparentemente insignificantes: é justo esta aparente insignificância que as torna infinitamente difíceis, porque a tarefa não faz uma solicitação clara ao indivíduo. (KIERKEGAARD, 2008, p. 131-132)

Além disso, trata-se ainda de uma tarefa difícil porque essa tarefa não faz uma solicitação clara ao indivíduo. Ele descobre o que é tornando-se no que é. A vida não

---

<sup>81</sup> Gouvêa (2009, p. 269), no que diz respeito à categoria indivíduo, ainda escreve: “O indivíduo é responsável pela direção em que olha” no processo de “*tornar-se*” no transcurso de sua existência. *Tornar-se* é “tornar-se responsável para com a escolha feita mediante o processo da interiorização que torna o indivíduo singular único perante si mesmo” destaca Almeida (2012, p. 35). Portanto, não podemos pensar o homem como indivíduo, submisso aos valores corrompidos de uma época que esqueceu o verdadeiro significado do que é de fato existir.

<sup>82</sup> Segundo Brun, Kierkegaard é filho de um contexto onde “surgia um novo conceito: O de homem genérico; perante ele, a pessoa humana não passava de uma abstração e a generalidade convertia-se naquilo em que cada indivíduo se devia dissolver e transformar”. [...] O Indivíduo está no oposto da multidão. Cf. *Introdução ao Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor* (KIERKEGAARD, 1986, p. 14).

explicita com clareza e objetividade o que ela exige do homem. Assim, o que não se apresenta de forma evidente expressa insegurança. O homem evita tudo aquilo que pode proporcionar-lhe incertezas. Segundo *Silentio*, todos querem viver sempre como senhores, seguros de si “nos seus pensamentos, cheios de confiança na vida, desfrutam de posição segura e têm opiniões firmes acerca de um Estado bem organizado” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 248). Todo homem é seguro de si quando sabe onde seus pés estão pisando. O *tornar-se* arranca o homem dessa zona de conforto e o faz deparar-se consigo e com aquilo que é propriamente humano: A insegurança, a incerteza, a debilidade, a dúvida, o medo, a paixão, a angústia, a crise, a decisão, a escolha, presentes no *tornar-se o que se é*. Embora o homem tenha o desejo natural e um impulso para converter-se em algo diferente daquilo que é, por não compreender com clareza o que o mundo lhe impõe, muitos, então, não conseguem fazer a “distinção entre ser um suposto sujeito, e ser um sujeito ou tornar-se um sujeito tornando-se o que se é” (p. 130-131).<sup>83</sup> A vida medíocre, como “um suposto sujeito”, torna-se mais cômoda, pois não há a necessidade de se deparar consigo, nem mesmo assumir-se como sujeito, como *indivíduo*, assim como também não haverá a necessidade de se deparar com aquilo que é propriamente humano: O sofrimento. Se não quer responsabilidade, sendo assim, segundo Almeida (2009, p. 21), torna-se “prazeroso viver no erro, no trivial, no fugaz, por que, então, o ser humano precisaria se esforçar tanto, sacrificar-se” para “tornar-se o que é” (KIERKEGAARD, 1986, p. 76) destaca o autor do *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*.

De acordo com nossa interpretação, *Johannes Climacus*, nas *Migalhas filosóficas*, não fala do homem de vida medíocre, reporta-se à existência de um homem individual, que é semelhante a todo e qualquer homem, mas é simultaneamente distinto: “Existe então um homem individual, ele tem a mesma aparência que os demais, cresce como todos os demais, casa-se, tem um ganha pão, preocupa-se com os recursos para o amanhã, como compete a cada homem” (KIERKEGAARD, 1995, p. 72), mas não é como os demais. Esse “homem individual” apenas assemelha-se aos demais homens, mas não é propriamente idêntico a eles.

---

<sup>83</sup> *Tornar-se o que se é* configura a tarefa essencial do ser humano, que é existir como individualidade concreta, qualquer lei que anule esta premissa não é uma lei adequada à existência. Dissolver-se no Estado, universalidade é, assim, converter-se em um ‘todo mundo’, sem identidade, sem personalidade, sem caráter, logo, sem responsabilidade e sem compromisso. É justamente esse dissolver-se que o *tornar-se* tende a evitar no processo de configuração do existir como individualidade concreta (ALMEIDA, 2009, p. 103). “Tornar-se realmente homem é uma tarefa extremamente árdua, por isso, Kierkegaard desenvolve, com profundidade, o quanto o desespero, a angústia, o medo estão presentes em cada ser humano, e porque a maioria prefere, para não ter que confrontar com todas as dores que o parto implica, viver uma vida inautêntica” (ALMEIDA, p. 186-187). Muitos se furtam à tarefa do *tornar-se*, porque isso é algo muito árduo. Mas para, além disso, torna-se árdua porque é difícil, na compreensão de Almeida (2009, p. 78), “deixar de ser um casulo para se tornar um homem com todas as letras [Indivíduo], é uma tarefa que dificilmente é realizada, embora o convite seja feito a cada um daqueles que fazem parte do gênero humano”<sup>83</sup>, ou seja, todos são igualmente habilitados para se tornar esse “homem com todas as letras”, do qual fala Almeida, justamente porque fazem parte do gênero humano.

Esse “homem individual” é ao mesmo tempo “igual” e diferente dos demais, é aquele que compreendeu a solicitação que a existência assiduamente lhe faz, mesmo não tendo sido “uma solicitação clara”, ou seja, torna-te o que és, fazendo o que lhe for solicitado. Ao homem cabe o “tornar-se”, embora sua realização não seja conhecida, pois se revela mediante a imposição inesperada do mundo. O homem individual compreende que deve tornar-se o que é, mas não sabe como tornar-se. É nesse sentido que, em “se tratando da existência, o único mestre possível é a própria existência”. Aquele que não percebe nem mesmo a “tarefa insignificante” que o mundo lhe impôs jamais se tornará um homem individual, ou melhor, “o Indivíduo”. Homens medianos com experimentos tíbios não se tornam homens individuais.

*Tornar-se* homem individual, ou *tornar-se o que se é*, “é tornar-se subjetivo, isto é, realmente tornar-se um sujeito” (ALMEIDA, 2009, p. 131). Ora, por que *Johannes Climacus* ressalta que é tão difícil *tornar-se* esse “homem individual?” É difícil porque se faz necessário “intensificar a paixão ao seu ponto máximo, porém a paixão é subjetividade” (ALMEIDA, 2009, p. 131).<sup>84</sup> O homem que não se torna indivíduo, segundo *Climacus*, é porque não compreendeu o supremo dever do existir. Compreendê-lo é entender “que o tornar-se subjetivo é seu mais alto dever”. O dever mais elevado reservado

[...] a cada indivíduo singular é que ele de fato se torne subjetivo, isto é, que ele exista como único, construindo e constituindo a si mesmo como obra de arte, é necessário lutar arduamente contra as instâncias que transformam esse indivíduo num ser genérico, abstrato, impessoal, anônimo. (ALMEIDA, 2012, p. 30)

As “armas” necessárias para cumprir tal tarefa/dever “são, segundo Kierkegaard, o esforço, a vontade, a interioridade, a seriedade, a decisão e a edificação” (ALMEIDA, 2012, p. 30). Esse é o dever de cada homem. E se tivesse compreendido esse dever, também compreenderia que “o dever da vida duraria tanto quanto a vida durou” (p. 30). *Tornar-se* é uma tarefa para toda a vida. O *tornar-se* se prolonga enquanto houver vida: “Terminar com a vida antes que a vida termine com o *Indivíduo* significa não ter cumprido em absoluto com o dever” (ALMEIDA, 2009, p. 165). Então, tornamo-nos efetivamente o que somos quando encerrarmos a luta com a vida. Porém, quando terá fim essa luta não podemos descobrir. O fato que é essa luta terá, em algum momento, um fim que aniquilará a possibilidade de possibilidade. É necessário ter cuidado com o destino, pois ele não tem um anunciante que o preceda e anuncie sua chegada; ele inesperadamente chega. Portanto, torna-te o que és: “O

---

<sup>84</sup> Segundo Almeida (2009, p. 158), “na obra de Kierkegaard existe uma dimensão da interioridade, entendida como subjetividade que não se deixa reduzir ao mundo dos conceitos e das possibilidades”.

indivíduo”, antes que a vida, que é aparentemente longa, mas realmente curta, termine com essa possibilidade, ao invés de efetivá-la.

Almeida (2009, p. 167) exprime com clareza sobre o dever que cada homem tem para consigo: “A verdade é que o meu dever na vida é me tornar subjetivo”. O dever é conhecido, mas como já dissemos acima, o problema do *tornar-se* não reside no próprio *tornar-se*, mas sim no *como tornar-se*. Esse dever consome uma vida, a vida do homem como *indivíduo*, que nela se torna o que é. Mas, afinal, como concretizar essa tarefa tão difícil que requer a vida daqueles que tentam cumpri-la? Não há como concretizá-la sem se ‘debruçar no concreto da existência’, que aqui entendemos como vivência intensa da vida. Assim, tornar-se o que se é, é tornar-se concreto, é o existir do existente, ou ainda como afirma Almeida (2009, p. 203): “Ser eu significa, a partir daí, não se poder furtar à responsabilidade, como se todo o edifício da criação repousasse sobre meus ombros”. É preciso assumir-se na condição de indivíduo, isto é, é tornar-se responsável por si mesmo (cf. KIERKEGAARD, 2008, p. 142). Atualmente, vivemos em mundo carente de indivíduos, pois, a irresponsabilidade reina em todos os âmbitos sociais. Kierkegaard antecipou no século XIX o cerne do problema do século XXI. Por isso, podemos afirmar que ele foi um pensador que viveu para além de seu tempo. E se comparássemos Kierkegaard a Nietzsche, nesse sentido, poderíamos dizer que, assim como o pensador alemão em: *Assim falou Zaratustra* perguntava: “Onde está Deus?”, o pensador nórdico perguntava para si mesmo: “Onde está o indivíduo?” Essa indagação podemos responder, pois, o indivíduo está na resposta responsável à vida.

O indivíduo é uma resposta à vida na vida, a partir da imposição<sup>85</sup> do mundo diante si. Essa imposição trata-se, antes de tudo, de “uma relação imediata entre o homem e o mundo” (VIESENTEINER, 2009, p. 113), ou, em outros termos, de “um experimento direto do homem com o mundo em situações temporais concretas, isto é, trata-se de uma construção, de uma conquista” (2012, p. 174), que se efetiva a partir da estreita singularidade dessa relação imediata: Homem-mundo. Essa relação é “experimentos, vivências que o homem possui imediatamente com a vida. Nada há de atemporal nesse caso, mas sim uma temporalização da existência e da ação em situações concretas” (VIESENTEINER, 2012, p. 173-174). Sob tais características o homem não delega a outrem o que lhe compete, mas vivencia, sente a vida em sua concretude com a máxima intensidade. O mundo é um todo maior que envolve o indivíduo, segundo o qual compete a “cada um tornar-se o que é, um Indivíduo”. As veredas

---

<sup>85</sup> Para Almeida (2009, p. 192) “é no interior das situações concretas da vida” que o homem torna-se o que é. O *tornar-se*, segundo Valls (2007, p. 58), “é desenvolver a capacidade de concretizar-se em cada ação, em cada situação a unidade do universal e do particular, não como simples mediação, mas como escolha, como vontade”, a partir da “decisão”.

do processo do *tornar-se*, mediante o qual o homem individual constrói a si mesmo apresentam-se sempre no âmbito da responsabilidade de si:

Assim, ainda que um homem fosse suficientemente covarde e miserável pra pretender “tornar-se” [...] sob a responsabilidade de outrem, não o poderia conseguir, porque unicamente o Indivíduo chega a sê-lo como Indivíduo; aí reside a grandeza que posso compreender, mas não atingir, por falta de coragem. (KIERKEGAARD, 1979b, p. 257)

Em conformidade com a passagem acima, podemos observar que o *tornar-se* compete unicamente ao homem individual, que na solidão do universo, jamais ouve uma voz humana e avança sozinho com sua terrível responsabilidade (cf. KIERKEGAARD, 1979b, p. 265). Não se chega a ser homem individual sob a responsabilidade<sup>86</sup> alheia. Kierkegaard, para Almeida (2009, p. 156), é ciente de que o homem não pode transferir para Deus a responsabilidade da sua existência. Qualquer elemento exterior ao homem individual interferiria de modo negativo no “processo de tornar-se”, impossibilitando-o de cumprir sua tarefa.

O homem como indivíduo se faz enquanto tal diante nas vicissitudes do mundo. O mundo é o lugar em que homem se encontra inserido sempre em uma situação concreta. Um “homem existente de carne e osso” (KIERKEGAARD, 2008, p. 21), que está “disposto a descobrir o significado do que é existir”<sup>87</sup>, algo que sua época esqueceu, afirma *Climacus*.

No *processo de tornar-se* o que se ocorre a individualização do pensamento. Para compreendermos a problemática da individualização do pensamento, faz-se necessário termos em nosso horizonte conceitual o homem como indivíduo. No que se refere à individualização do pensamento, importam-nos algumas semânticas acerca desse homem individual, que existe quando oficializa seu distanciamento da massa mediante o *tornar-se*. O indivíduo como *exceção*, portanto, se constitui quando consegue superar o “povo”, pois, como afirma Kierkegaard n’*O Instante* (1951, p. 139): “Os indivíduos, no povo, não existem”. Almeida também corrobora com essa afirmação ao ressaltar que toda a produção de Kierkegaard foi

<sup>86</sup> “Ser Eu significa, por consequência, não poder furtar-me à responsabilidade’. [...] Eu temo a responsabilidade. Por quê? Porque então terei que haver comigo mesmo”. (ALMEIDA, 2009, p. 202).

<sup>87</sup> Essa questão sobre o significado da existência Kierkegaard evidencia, sobretudo, no *Postscriptum*, sob a insistência do resgate por aquilo que significa existir. Ele afirma repetidamente no *Postscriptum* que sua época esqueceu o que significa a “interioridade e o existir”. No transcórre dessa densa obra, ele constantemente ressalta que em sua época houve o sepultamento daquilo que de fato significa o existir e a interioridade: “Meu principal pensamento consiste em que devido à abundância de conhecimentos, a gente de nossa época esqueceu o que significa o *existir* e o que é a *interioridade*”. (KIERKEGAARD, 2009, p. 251). Se o *Postscriptum* fosse uma música, sem dúvida, que a afirmação precedente seria o refrão, devido à sua constância em toda a obra. Em outra passagem da mesma obra, ele reafirma: “[...] nossa época consiste em que se alcançou demasiado saber, esquecendo o que significa existir e o que é interioridade”. (p. 271). É recorrente essa afirmação em todo o *Postscriptum*. O que nos interessa aqui é analisar a individualização do pensamento.

dirigida para retirar o indivíduo da multidão<sup>88</sup>, do anonimato<sup>89</sup>, da generalidade, e valorizar a subjetividade, a paixão essencial<sup>90</sup>, a vontade, as virtudes pessoais, sociais e civis, a partir da responsabilidade individual (ALMEIDA, 2009, p. 49). É nesse sentido que afirmamos anteriormente que o indivíduo assume o que é quando se torna responsável de si. Isso significa que ele, isto é, o indivíduo responde pelas consequências de suas escolhas e decisões e cumpre com suas responsabilidades, sem repassá-las a outrem, conforme podemos observar:

Estar acima do geral constitui apenas um momento de individuação, quando o indivíduo singular se encontra como único e isolado, que deve assumir o seu dever, que deve cumprir com a responsabilidade e não transferi-la quer para o Estado, quer para Religião, quer para Comunidade, quer para o partido ou para quem quer que seja. (ALMEIDA, 2009, p. 172)

Em *Temor e Tremor*, *Silentio* afirma: “O Indivíduo é superior ao geral” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 255)<sup>91</sup> quando “está sozinho, como Indivíduo isolado” (p. 239). Em linhas gerais, destacamos que o indivíduo tem de ser compreendido como aquele que transcendeu e superou a multidão<sup>92</sup>, o geral. É precisamente esse indivíduo que Kierkegaard (2000, p. 4), nos *Discursos edificantes*, constantemente faz menção, logo nos *Prefácios*, referindo-se, entretantes, ao indivíduo como o “Indivíduo singular”.<sup>93</sup> Viver como indivíduo

---

<sup>88</sup> “Mas a multidão reencontra então o poder, a influência, a consideração, a soberania e é também a diferença da vida que, soberana, despreza o Indivíduo como sendo o fraco e o impotente e que, no plano temporal e mundano, despreza a verdade eterna que é o Indivíduo” (KIERKEGAARD, 1986, p. 96).

<sup>89</sup> “Kierkegaard aponta o lado negativo da democracia, como a perda, o afogamento do indivíduo no anonimato da multidão” (HARBSMEIER, 1993, p. 200). A multidão anula a decisão e a responsabilidade do Indivíduo. Esse aspecto, na filosofia de Kierkegaard, não pode ser identificado, pois ele pensa o Indivíduo como sujeito responsável por suas decisões e consequências. Por isso, sua resistência em relação à multidão: “Na multidão e no nivelamento da existência, o homem não precisa ser responsável por si mesmo. [...] O convívio social e a capacidade de se igualar aos outros retira a responsabilidade do indivíduo perante a sua existência. Neste sentido, encontra-se uma vida de aparência e disfarce. O homem age exteriormente, ou seja, representando papéis, segundo normas e conveniências e não por um ato de liberdade. A vida é dirigida para os outros ou para a sociedade e não para si mesmo” (BARROS, 2009, p. 120-122).

<sup>90</sup> “A paixão essencial é o momento decisivo, não o seu conteúdo, porque o seu conteúdo é ela mesma” (ALMEIDA, 2009, p. 131).

<sup>91</sup> “Para Kierkegaard, cada indivíduo é uma exceção, pois todos e cada um de nós é um indivíduo singular perante Deus, e nenhum de nós pode se apoiar na universalidade no que tange à nossa relação com a existência”. (GOUVÊA, 2009, p. 257).

<sup>92</sup> A busca pelo que significa existir se faz fundamentalmente no mundo mediante o processo do “tornar-se” o que se é. Isso é algo que: “Deve estar, portanto, ao alcance de cada um “tornar-se” o que é, um Indivíduo; absolutamente ninguém está excluído de o ser, excepto quem se exclui a si próprio, tornando-se multidão” (KIERKEGAARD, 1986, p. 102), que, para Kierkegaard, é algo negativo, pois impede o homem de assumir a condição de Indivíduo, que lhe compete, pois “todo o homem que se refugia na multidão e foge assim covardemente à condição do Indivíduo contribui, com a sua parte de covardia, para «a covardia» que é: multidão (p. 94). O homem, no distanciamento da multidão, ou melhor, na superação desta, é aquele que se coloca no processo do *vir a ser*, ou seja, do “tornar-se (...) único” (p. 98) ou de tornar-se uma *exceção*. Essa exceção é o Indivíduo. A multidão é incapaz de compreender o Indivíduo. O processo do “tornar-se” Indivíduo é um projeto para toda a vida. Não é uma tarefa que rapidamente se conclui. É algo para uma vida.

<sup>93</sup> Esse mesmo Indivíduo também é referenciado no *Prefácio d’Os lírios do campo e as aves do céu*, de 5 de maio de 1849. No *Prefácio dos Três discursos edificantes para a comunhão de sexta-feira*, de primeiro de

em um contexto massificado só é possível no *processo de tornar-se*. É a partir desse processo que se pode caracterizar o que aqui denominamos de individualização do pensamento.

A individualização do pensamento se constitui a partir do pensar do homem como indivíduo no mundo; pensar, nesse caso, é pensar sobre as condições concretas e situações específicas nas quais o indivíduo está inserido; é pensar a partir da concretude da existência. Pensar é pensar a partir da imediatez, ali onde a vida cobra uma resposta apenas do indivíduo, sem que ninguém possa auxiliá-lo.

Em *Temor e Tremor*, encontra-se um “homem existente de carne e osso” que sente a existência pesar sobre si. Esse homem é Abraão que, na categoria de “Indivíduo, ultrapassou e postou-se fora do universal, e concedeu primazia ao individual” (GOUVÊA, 2009, p. 262). Na medida em que o homem como indivíduo no mundo ultrapassa o geral e alcança a esfera do individual, ocorre a individualização do pensamento, pois pensar significa pensar a partir das condições pessoais e concretas. Enquanto o homem não der o passo decisivo para ultrapassar o universal, ainda não terá dado primazia ao individual, assim como ainda não será possível falar de uma individualização do pensamento.

Em *Temor e Tremor, Silentio* lançou as bases para aquilo que aqui enfatizamos como individualização do pensamento. Em escritos posteriores, por exemplo os *Três discursos para a comunhão da sexta-feira*, de 1849, encontramos Kierkegaard escrevendo sobre personagens ímpares<sup>94</sup>, como *o Sumo sacerdote, O publicano, A pecadora*. Kierkegaard em “seu método peculiar de tratar a personalidade com os problemas da vida” (GOUVÊA, 2009, p. 47) enfatiza o homem como indivíduo no mundo. Esse é o caso de Abraão.

A individualização do pensamento é o passo decisivo que compete apenas ao homem isoladamente dar e isso implica rejeitar toda e qualquer interferência externa a si no ato da

---

setembro de 1849, também encontramos aquele que Kierkegaard denomina de *meu leitor*. Ainda nesse mesmo *Prefácio*, Kierkegaard (2000, p. 4) afirma que: “Esse Indivíduo a quem eu chamo *meu leitor*, [...] eu vi e vejo que o pequeno livro é recebido por esse Indivíduo singular a quem ele procura e que o procura por sua parte”. No *Prefácio dos Dois discursos para a comunhão de sexta-feira*, do final do verão de 1851, Kierkegaard (2000, p. 63) também faz menção ao Indivíduo, porém, não o chama de *meu leitor*, pois está falando estritamente *no sentido cristão*. Nesse sentido, todo homem, na condição de *Indivíduo*, está próximo de Deus. Só o Indivíduo se aproxima de Deus. A multidão é a mentira, e como tal, não pode se aproximar de Deus, porque *ele* é a *verdade*. Verdade e mentira são antagônicas, uma só pode existir na ausência da outra. Quando existe a verdade, é porque a mentira foi dissipada; quando há a mentira, é porque a verdade dissimulada. Do mesmo modo, o Indivíduo só existe quando não estiver na multidão, na mentira, na singularidade.

<sup>94</sup> Em *Temor e tremor*, Kierkegaard ressalta constantemente seu apreço pela categoria “ímpar”, colocando-a acima do “par”: “o número ímpar é superior ao par”, assim como “o interior é superior ao exterior”. Parafraseando Pitágoras, o autor afirma que “o número ímpar é mais perfeito do que o número par”. Ora, por que Kierkegaard apresenta o “ímpar” como “superior” e “mais perfeito” em relação ao “par”? Em resposta a essa questão, podemos afirmar que o *ímpar* assemelha-se ao singular e o *par* à multidão, e como tal, n’*O instante*, enfaticamente, Kierkegaard apresenta sua aversão por aquilo que ele denomina de “il gregge” – rebanho, povo, multidão. A interioridade, a seriedade, a possibilidade, a decisão, dentre outras, são categorias próprias do *Indivíduo*, daquele que é singular, portanto, *ímpar*.

decisão. Nas obras do referido pensador, esse aspecto é fundamental, basta olharmos os *Dois discursos para a comunhão de sexta-feira*, de 1851, em que ele fala sobre *Aquele a quem pouco se perdoa, pouco ama*. As personagens de Kierkegaard (2000, p. 34) sempre estão inseridas em uma “condição-limítrofe” da vida e nela é somente “o indivíduo que responde [...]” à imposição do mundo. Quando responde adequadamente *somente como indivíduo é que se obtém completo sucesso*. Nesse sentido, também podemos referenciar os *Quatro discursos edificantes*, igualmente de 1843. É “a sós na individualidade” que o indivíduo torna-se capaz de individualizar seu pensamento; é ali no “edifício interior onde tudo está quieto [...], e no interior do mais escondido cercado, onde tudo é silencioso como a tumba” que o homem individual encontra-se consigo mesmo e, nessa atmosfera, individualiza seu pensamento na existência ou pensa sob situações limítrofes que o mundo lhe impõe.

Para Kierkegaard a individualização do pensamento é a oportunidade, o convite para o indivíduo pensar a si mesmo nesse mundo, que o próprio mundo concede a fim de que o indivíduo respeite com maior seriedade a existência e tudo aquilo que lhe é próprio. Para que isso ocorra, é preciso que o homem abrigue maior seriedade “a respeito do sentimento, paixão, decisão, a respeito de não criar um obstáculo para si mesmo por meio de pensamentos, propósitos, resoluções, a respeito de não enganar-se a si mesmo aproximando-se bem perto da decisão sem, contudo, decidir-se” (KIERKEGAARD, 2002, p. 47-48).

Para colocar em destaque o indivíduo, Kierkegaard criou várias situações em que o próprio indivíduo deveria decidir por si no mundo. Um desses exemplos está estampado nas páginas de *Temor e Tremor*. Nessa obra, *Johannes de Silentio* deixa explícito que a individualização do pensamento “[...] implica que o singular seja livre” (KIERKEGAARD, 1951, p. 180) e que sua liberdade não venha a criar obstáculos para si mesmo por meio de pensamentos, propósitos, resoluções que o levem a enganar-se a si mesmo, aproximando-se demasiadamente da decisão sem, contudo, decidir-se, a exemplo daqueles que, com toda segurança, prestes a saltarem de uma aeronave nas alturas, hesitam por falta de ousadia. Seus pensamentos criam-lhes tantos obstáculos, refletindo no que poderia acontecer se pulassem e sujeitassem aquele perigo, que não se tornam capazes de seguir adiante. Seguir adiante ou decidir acarretaria em abandonar todas as certezas e garantias que impulsionaram e aproximaram tais homens do ato da decisão.<sup>95</sup>

Segundo nossa análise, portanto, a individualização pode ser pensada em duas dimensões: 1) por um lado, em diversas personagens presentes em suas obras, que aqui

---

<sup>95</sup> A problemática acerca da decisão será desenvolvida no item 2.3 deste capítulo.

destacamos Abraão – *Temor e Tremor*; 2) por outro lado, a individualização também se apresenta quando, a partir de uma personagem, ele não fecha seu pensamento, isto é, não apresenta uma conclusão para determinada situação, nesse caso, então, estabelece um convite ao homem individual – (meu leitor) –, para tomar posição justamente a partir do instante em que deveria haver uma conclusão, sem haver desfecho final à questão. Com isso, segundo Gouvêa (2009, p. 71), entendemos que “[...] Kierkegaard quer recolher-se para o fundo e deixar o leitor sozinho com o livro”. Ele quer fazer “o leitor, ao ler a obra, encontrar-se consigo mesmo, em uma situação concreta, por isso, ela deve possibilitar à reflexão, que é o máximo que o mestre pode fazer para com o discípulo” (ALMEIDA, 2012, p. 38). Kierkegaard, em outros termos, em seus pseudônimos, não almeja poupar seu leitor de pensar por si mesmo, assim como não quer isentar seu indivíduo de decidir, independente das circunstâncias, pelo contrário, objetiva um pensar que o leve à mais pura expressão do existir a partir da decisão. Nesse pensar, o “pensador [...] como existente, está sempre no tornar-se” (PIAZZESI, 2009, p. 88).<sup>96</sup> Kierkegaard, através de seus pseudônimos, não quer que compreendamos que sua reflexão não seja um discurso que visa apresentar conclusões; em primeiro lugar, seu pensamento não se reduz ao puro discurso, logo, não há conclusões; em segundo lugar, trata-se de um forte apelo ao existir. Na existência, as conclusões são conquistas singulares, no distanciamento de discursos ou teorias alheias. Em Kierkegaard há sempre o convite extensivo ao indivíduo para, precisamente, partir de onde ele (autor pseudônimo) se ocultou. É aqui que o pensamento abstrato se perde, pois não se trata simplesmente de sistematizar novas teorias, mas de viver.

Viver como indivíduo implica existir em seu próprio pensamento e isso quer dizer que existir numa coisa é viver realmente nela, e não somente pensar nessa coisa (REICHMANN, 1963, p. 143). Contudo, *Silentio* não confere nenhum valor em si à dificuldade de existir no próprio pensamento, “a qual, uma vez superada, conduz um bom cérebro mais para além do ponto aonde chega com menos trabalho o homem de espírito simples” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 215).

---

<sup>96</sup> Para corroborar essa questão, Almeida e Valls (2007, p. 8) afirmam que Kierkegaard “nos provoca e nos convida a irmos até o fundo de nós mesmos [...]. Penetrar no fundo de si mesmo é constatar a singularidade da vida, concretizar-se como individualidade”. O que é esse convite senão um convite à individualização do pensamento, sobretudo se enfatizarmos que o filósofo continuamente força seus leitores a trilhar um caminho próprio.

A individualização do pensamento ganha destaque com esse movimento<sup>97</sup> que se pressupõe existir no próprio pensamento. O autor pseudônimo não cria “situações limítrofes”<sup>98</sup> somente para demonstrar que suas personagens devem escolher, mas as cria para convidar seu “leitor” a existir em seu próprio pensamento, refletir sobre a existência e para destacar que a medida para a existência é a própria existência, na qual o indivíduo está “entregue completamente [...] à decisão” (REICHMANN, 1961, p. 76).<sup>99</sup> Para Reichmann (p. 75), Kierkegaard tem uma intenção: “Sua intenção é a de levar o homem a escolher”. Parece-nos que o filósofo dinamarquês propositalmente cria uma *atmosfera* para questionar os valores, bem como o modo de pensar de sua época. Mas nesse contexto, quem pode perceber que ele quer fazer essa crítica é o indivíduo. Esse indivíduo é aquele que consegue identificar que a personagem criada por Kierkegaard não superou as barreiras das contradições da existência e, por isso, o “leitor” como indivíduo ganha vida quando deve, a partir do limite encontrado, buscar saídas, pois o problema já não é mais do autor, mas do *leitor/indivíduo*.

Por isso, precisamos explicitar que esse indivíduo, ao qual ele se dirige constantemente, não é qualquer homem, mas é aquele que conseguiu individualizar seu pensamento superando o geral e, por essa razão, não busca respostas naquilo que perscruta, mas se coloca novas perguntas cujas respostas requerem experimentos desvinculados da preocupação de racionalizá-las, porque estão intimamente ligadas à vida, ao mundo. Para Kierkegaard, as verdadeiras imposições do mundo não se apresentam à multidão<sup>100</sup>, mas para homem como indivíduo em sua singularidade (cf. GOUVÊA, 2009, p. 130). As grandes decisões recaem e competem ao indivíduo, e não à multidão. Assim, é ao “indivíduo singular existente que é então solicitado a fazer uma decisão” (p. 57).

<sup>97</sup> “O movimento do tornar-se ‘um’ indivíduo singular, no constituir a relação que se desdobra sobre si mesma, isto é, a existência não pode ser construída ou edificada se, ao mesmo tempo, o existir do existente não acontece como novidade, origem e, ao mesmo tempo, finalidade” (ALMEIDA, 2009, p. 192).

<sup>98</sup> A respeito desta problemática, ver o capítulo 1.

<sup>99</sup> *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia*, de João Climacus, é concebida “como mero projeto de pensamento e desenvolve uma análise que o leitor pode, ou não, vir a identificar com o cristianismo. É para manter esse tom de um projeto de pensamento que o autor se referirá ao divino com minúscula e artigo definido, falando como os gregos. Desse modo, o que o leitor terá em mãos não será um conjunto de verdades acabadas, mas um modo de compreensão da realidade e de si mesmo que poderá ser verdadeiro ou não. Aí está a ironia kierkegaardiana, que diminui a autoridade do autor e joga sempre para o leitor a decisão a respeito da verdade daquilo que é apresentado” (PIEPER; ROOS, 2012). Kierkegaard, estrategicamente, não apresenta verdades, respostas ou conclusões para seus leitores. Pelo contrário, conforme *L’ora* (4 de junho de 1855 – n. 2 – *Al mio lettore*), ele se dirige ao seu *leitor* diretamente, e diz-lhe: “Meu caro leitor, eu não tenho intenção de educar-te à comodidade. Se tu pensasses que eu seja um servo, tu certamente não serias meu leitor” [...]. Depois de falar para o *leitor*, faz ainda uma recomendação: “O que eu quero recomendar ao meu leitor é isto: Ele não deve acomodar-se em deslizar apenas uma vez os números de *L’ora*” (KIERKEGAARD, 1951, p. 45-49).

<sup>100</sup>Na compreensão de Almeida (2009, p. 130), “quando o pensador nórdico se refere à multidão, público, massa, número, está se referindo exatamente a uma sociedade sem personalidade, sem consciência; completamente vulnerável”.

A individualização do pensamento ganha expressão em *Temor e Tremor*. Nessa obra, percebemos que o Abraão<sup>101</sup> de *Silentio* radicalmente individualiza seu pensamento ao silenciar, não porque queria silenciar, mas por não encontrar palavras que pudessem expressar sua individualidade. Assim como o paradoxo<sup>102</sup>, a individualização é um convite à existência singular, à ação e ao encontro consigo.<sup>103</sup> Em nossa análise, para o pensador dinamarquês, o homem como indivíduo está em uma situação em que a própria vida se impôs de tal maneira que nada pode se aproximar dele. Com isso, ele está abandonado em si. A vida está cobrando uma resposta do indivíduo singular e somente ele pode responder à vida. Essa é a atmosfera pela qual Abraão foi envolvido. A marca distintiva do “processo de tornar-se”, a partir do qual advém a individualização do pensamento que, simultaneamente, enfatiza a individualidade, explicita que toda experiência nesse campo é única e, por isso, não poderá ser compartilhada, assim como não será igual à experiência sentida por outro indivíduo:

Pois experiência de homem algum é exatamente igual à de outro, e mesmo que fosse, é definitivamente um limite universal e recíproco de todo homem o que não possa se colocar inteiramente no lugar de outro, e mesmo com o melhor anseio não pode inteiramente perceber, sentir, pensar, como outro homem. [...] a cada sofredor cabe buscar consolo consigo. (KIERKEGAARD, 2000, p. 8)

Em conformidade com a citação acima, Mario Dal Pra, na *Introduzione de L'ora – atti di acusa al cristianesimo del regno di Danimarca*, ressalta: “Existe no pensador dinamarquês a tendência para consagrar a experiência singular” (DAL PRATA, 1951, p. 29). Sem dúvida, essa consagração aconteceu, em seu mais alto grau, na obra *Temor e Tremor*, sob a égide da exigência<sup>104</sup> que fora apresentada a Abraão.<sup>105</sup>

<sup>101</sup> “O silêncio do homem fechado sobre si mesmo e o chiste do indiscreto trabalharam então aliados por tão largo tempo sobre o desgraçado, que por fim a razão se decidiu a se mudar, porque não podia suportar servir a semelhante casa” (VALLS, 2004, p. 49).

<sup>102</sup> A problemática acerca do paradoxo pode ser observada no desenvolvimento do capítulo 1, no item 1.2.

<sup>103</sup> O Indivíduo está imerso em si, perdido em si; se falasse não seria compreendido; se gritasse seria considerado como desesperado; no silêncio, ao menos, é visto como resignado, como Indivíduo existente em seu próprio pensamento, ou melhor, existente em si. E é no Indivíduo que encontramos as raízes para a individualização do pensamento. O Indivíduo, como vimos, vem a ser o que é mediante o processo de “*tornar-se*”, que marca expressamente o encontro de si consigo mesmo. Na análise de Almeida e Valls (2007, p. 53), “o singular não se deixa pensar”, porque está no campo da individualidade. Para Kierkegaard (2000, p. 26), estar a sós como individualidade, “como um simples Indivíduo não há literalmente ninguém a não ser tu, sendo impossível estar ou vir alguém além de ti”. A individualização do pensamento quer expressar o que há de mais singular na existência, a saber, a existência em sua mais elevada expressão: individualização. O singular, o Indivíduo é incomensurável. Não se pode compreender o que o motivou a adotar aquela atitude indescritível. Abraão, como Indivíduo, acreditou até mesmo quando já tinha se tornado absurdo acreditar; ele “acreditou pelo absurdo, pois todo humano cálculo estava, desde longo tempo, abandonado” (KIERKEGAARD, 1979, p. 219). Nada e nem ninguém pode auxiliá-lo. A vida cobra algo do Indivíduo e permite um auxílio qualquer que consistiria em não admitir que a vida lhe cerque.

<sup>104</sup> Abraão, tomado pela exigência que se sobrepôs em seus ombros, encontra-se inserido no processo de “*tornar-se*” que “implica renúncia e sofrimento” (KIERKEGAARD, 1951, p. 71). O sacrifício de Isaac, antes de tudo,

Em *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*, “a temporalidade não é e nunca será o elemento do espírito, mas, num sentido, o seu sofrimento” (KIERKEGAARD, 1986, p. 72).<sup>106</sup> Quanto mais o indivíduo se voltar para a realidade, de modo mais efetivo ele se relacionará com a temporalização de seu pensamento, conseqüentemente, passará para a classe da eternidade, conforme enfatiza Kierkegaard (1986, p. 84) na mesma obra: “Infelizmente, porém, para aquele que de tantas maneiras está apto a passar para a classe da eternidade, existe apenas uma única classe, a da temporalidade, onde talvez lhe seja necessário permanecer durante muito tempo”. Na temporalidade ou na temporalização do pensamento há a convergência do temporal com o eterno. Essa convergência, explicita Kierkegaard (1986, p. 108) no *Ponto de vista...*, embora exista, trata-se de uma “miragem”, ou ainda: “É uma ilusão de óptica, uma fantasmagoria formada pelos nevoeiros da temporalidade, uma miragem produzida pelo seu reflexo, e que se faz passar pelo eterno”. Para compreendermos essa questão, faz-se necessário que recorramos mais uma vez ao exemplo heurístico, segundo *Johannes de Silentio*, em *Temor e Tremor*, com Abraão. Ele cumpriu exatamente esse movimento, ou seja, na temporalidade, frente a uma decisão para tomar, individualizar e temporalizar seu pensamento. Para tanto, foi “necessária uma coragem puramente humana para renunciar a toda a temporalidade a fim de ganhar a eternidade” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 233).

Individualização e temporalização são categorias que distanciam o homem de tudo aquilo que é comum a todos, colocando diante de si esse horizonte, que não deixa de ser uma “vivência que reconhece em si mesma as marcas da temporalidade”, (PIEPER; ROOS, 2012, p. 111-112). Nesse sentido, “a temporalidade não pode ser entendida de modo puramente objetivo” (PIEPER; ROOS, 2012, p. 107), pois ela é expressão de subjetividade e individualidade; individualidade, não no sentido de isolamento em relação aos demais simplesmente para estar distante, mas um distanciar, um isolar no sentido de superação do geral, à medida que se transcende a esfera ética. Isso se torna possível quando, segundo

---

consistia no sacrifício do próprio Abraão e a negação de todos os valores sobre os quais havia fundamentado boa parte de sua vida. Para cumprir a tal exigência, Abraão teve de ir para além dos valores de seu povo, transcendê-los. “*Temor e tremor*, [...] envolve uma rejeição da ética” (GOUVÊA, 2009, p. 30). Rejeitar a ética não é uma façanha que compete a todo e qualquer homem, mas apenas à *exceção*, ao Indivíduo. Ao rejeitar a ética, o Indivíduo “não pode explicar a seus companheiros o que está fazendo e por que está fazendo” (p. 251), porque, como destaca Gouvêa (p. 240), se isso fosse possível, o Indivíduo não estaria no âmbito da particularidade, mas, sobretudo, no campo da ética: “O ético é o exposto, o manifesto. A linguagem ética é a linguagem pública”. A crença em virtude do absurdo “particulariza do Indivíduo” (p. 243). Observação: a problemática acerca da suspensão da moralidade será retomada no item 1.3 deste capítulo.

<sup>105</sup> Ver Gênesis 22:1-19.

<sup>106</sup> Embora não tenha sido dito aqui, o “tornar-se”, a individualização do pensamento bem como a temporalização estão associados, no horizonte conceitual, à dimensão da vida como *pathos*, pois essas são categorias que gradativamente prendem o Indivíduo à existência.

*Silentio*, o indivíduo, depois de ter permanecido no geral, se isole logo a seguir, como indivíduo acima do geral, para além da ética e de toda certeza (cf. KIERKEGAARD, 1979b, p. 240).

Contudo, a temporalização do pensamento implica, segundo Pieper e Roos (2012, p. 110) e em conformidade com Vergote, abrir mão de uma segurança com relação à temporalidade, e ter “ainda a coragem de tudo ousar e arriscar”, conforme ressalta *Silentio* (KIERKEGAARD, 1979b, p. 226). Em outros termos, é preciso arriscar-se e não se prender à moralidade. Nesse caso, “existe sempre um risco, porém é exatamente essa dimensão do risco que confere ao indivíduo o caráter de sujeito da ação, porque a decisão, em qualquer situação, depende única e exclusivamente de si mesmo” (ALMEIDA, 2009, p. 156). E costumeiramente, aos

olhos do mundo, o perigo está em arriscar, pela simples razão de se poder perder. Evitar os riscos, eis a sabedoria. Contudo, a não arriscar, que espantosa facilidade de perder aquilo que, arriscando, só dificilmente se perderia, por muito que se perdesse, mas de toda a maneira nunca assim, tão facilmente, como se nada fora: a perder o quê? A si próprio. Porque se arrisco e me engano, seja! A vida castiga-me para me socorrer. Mas se nada arriscar, quem me ajudará? (KIERKEGAARD, 1979c, p. 342)

Arriscar-se é perder-se de quando em quando, é suspender os liames que dão suporte e segurança ao homem, é ignorar tudo aquilo que até aquele momento tinha sustentado e tornado a vida suportável. A noção de temporalização em Kierkegaard, de acordo com nossa interpretação, caracteriza o abandono de toda a segurança e ganha espaço na existência quando o indivíduo, na espera por aquilo que parece impossível, assume riscos, isto é, se expõe à insegurança radical da temporalidade<sup>107</sup> na ação e “abandona toda forma de segurança para encontrar a verdadeira seguridade.<sup>108</sup> A individualização e a temporalização do pensamento do indivíduo ganham expressão na ação, “no mundo, na temporalidade, na agitação” (KIERKEGAARD, 1986, p. 91) mediante as quais “cada um devia tornar-se o único” (p. 92), que, por sua vez, no pensamento de Kierkegaard “deve tornar-se o problema universal no sentido de problema de cada Indivíduo” (PIAZZESI, 2009, p. 81). Por fim, a individualização bem como a temporalização se exprimem na ação<sup>109</sup>: “Tornar-se humano é

<sup>107</sup> “É, no limite, esperar contra a própria esperança. Aqui, cessam todas as garantias. Por isso mesmo religião é assumir riscos, isto é, se expor à insegurança radical da temporalidade” (PIEPER; ROOS, 2012, p. 116).

<sup>108</sup> Cf. Nota 23 In.: PIEPER, Frederico; ROOS, Jonas. Religião, existência e temporalidade. Paralelos entre Kierkegaard e Heidegger. **Numen**: Revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 101-119. Disponível em: <[www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/viewFile/1811/1281](http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/viewFile/1811/1281)>. Acesso em: 9 out. 2012, p. 116.

<sup>109</sup> “Se na tradição grega a temporalidade é mais uma categoria ao lado das outras, a análise a partir da experiência fática revela que ela é constitutiva da existência, evidenciando seu caráter de indisponibilidade. [...]”

uma ação” (ALMEIDA, 2009, p. 84) e aquele que existe, encontra-se constantemente em processo de tornar-se; o indivíduo que “realmente existe, ao pensar reproduz continuamente isto em sua existência e inverte todo seu pensamento no tornar-se” (KIERKEGAARD, 2008, p. 87). A individualização e a temporalização caracterizam o pleno envolvimento do homem com a vida, a ponto de não se tornar compreensível por ninguém, conforme afirma *Silentio*: “o Indivíduo não pode de forma alguma fazer-se compreender por ninguém” em seu agir (KIERKEGAARD, 1979b, p. 256). Sua ação é inapreensível à racionalização de outro. A individualização e a temporalização do pensamento, em outros termos, estabelecem efetivamente a vinculação entre o indivíduo e o mundo, lugar do *tornar-se* e da decisão. A temporalização, nesse horizonte conceitual, dá “a ideia de que cada ação é realizada em uma situação concreta”. Na ação, segundo *Silentio* (1979b, p. 259), “a tribulação e a angústia do paradoxo fazem que Abraão [*Indivíduo*] não possa ser compreendido, de nenhuma forma, pelos homens”, tomados pelos ‘horrores da vida’. E a ação, em decorrência da imediatez homem-mundo, apresenta-se como inapreensível ao pensamento, isto é, incomensurável, porque há a subjetividade, que é incomensurável com a realidade e a concretude da ação.

## 2.2 A incomensurabilidade da ação

“Este é o prodígio da vida, que qualquer ser humano que presta  
atenção a si mesmo sabe o que nenhuma ciência sabe”.  
*Kierkegaard.*

A partir da individualização do pensamento na ação, a incomensurabilidade ganha maior expressão ao lado de outras categorias já trabalhadas anteriormente<sup>110</sup>, que caracterizam o mais pleno envolvimento do indivíduo com a vida. E esse envolvimento pleno do indivíduo com a vida é marcado pela ação. A ação não tem seu conteúdo racionalmente determinado, de modo que ela se torna incomensurável e conceitualmente incompreensível. Na ação, o juízo sobre a ação nos é sempre inacessível, pois sem sua particularidade, toda ação se revela como um não poder agir diferente, sua estrutura sempre nos será incompreensível e não subsumível pela racionalização ou pelo geral. A ação, portanto, sob tais condições, torna-se precisamente o que não contém qualquer mediação, pois se trata do incomensurável em uma situação ou em

---

A temporalidade revela sua indisponibilidade, rememorando a inquietude provocada por ela” (PIEPER; ROOS, 2012, p. 115-117).

<sup>110</sup> Sobre essas categorias ver o capítulo 1.

um conceito, e assim, a incomensurabilidade da ação revela apenas o quão o Outro sempre nos será o absolutamente outro e incompreensível (cf. VIESENTEINER, 2012, p. 167).

Aqui não é preciso falar do indivíduo em si para explicar que a ação é inapreensível ao pensamento ou que o juízo sobre a ação não é subsumível pelo geral, isto é, por seu cânone moral, mas se trata de compreender que é responsabilidade do indivíduo singular a decisão, se em virtude do absurdo, aceita efetivamente aquilo que não pode ser pensado (cf. KIERKEGAARD, 2008, p. 102). O indivíduo no mundo, em sua ação, é sempre incomensurável, pois quando se trata do agir, há uma interioridade inefável e essa é a decisão.<sup>111</sup> A razão pode perscrutar o homem enquanto exterioridade, mas não consegue compreender a relação do outro com o mundo, porque essa relação tem por base a individualização e temporalização do pensamento. O suor, o sangue, as lágrimas, os sacrifícios e as dores são e expressam fundamentalmente o humano e contém a miserabilidade e a grandeza de tudo aquilo que constitui o ser humano (p. 223) no contínuo devir, onde a incerteza da vida terrena prevalece, neste terreno onde tudo é incerto (cf. ALMEIDA, 2009, p. 224). Nesse terreno, a dimensão da interioridade, entendida como subjetividade que não se deixa reduzir ao mundo objetivo dos conceitos, a razão se vê impotente para penetrar esse terreno, visto que a “racionalidade é sinônimo de objetividade” e exterioridade.

Se isso acontecesse, haveria um nivelamento entre interioridade e exterioridade. Ao equipararmos ambas as categorias, *Silentio* defende hierarquicamente a superioridade da interioridade sobre a exterioridade. Interioridade e exterioridade não são iguais e não podemos ignorar, na análise de Gouvêa (2009, p. 251), que “o interiorizado é superior ao exteriorizado”. Por isso, não é adequado pensar o indivíduo desvinculando-o da realidade, de sua situação concreta.

Corroborando com nossa análise, Viesenteiner (2012, p. 172) evidencia que na “interioridade, o homem não consegue se fazer compreensível, pois se situa no padecimento, naquelas condições limites do pensamento [...em que] o juízo está suspenso, de modo que não consegue se exprimir através da moralidade e nem conceitualmente”. Ele ainda afirma que Abraão, enfim, “[...] não pode se fazer compreensível através da sua ação”, porque ela se torna incomensurável, porém, “na medida em que [...] não se faz compreensível aos outros, bem como não se subsume à mesmidade da avaliação externa, pois sua ação prescinde de qualquer mediação” (p. 180). Mas sob que medida podemos falar de uma incomensurabilidade da ação?

---

<sup>111</sup> Sobre a decisão ver o item 2.3.

Kierkegaard (1979b, p. 253), no pseudônimo *Johannes de Silentio*, em *Temor e Tremor*, ao tratar da incomensurabilidade, está em interlocução com o hegelianismo, como são demonstradas nas linhas que seguem: “Se não há nada incomensurável na vida humana, se o incomensurável que nela terá aparece por um acaso do qual nada advém, na medida em que a existência é contemplada, segundo a ideia, então Hegel tem razão”. *Silentio* está se contrapondo à noção hegeliana, que afirma: “Tudo que é racional é real e tudo que é real é racional” (HEGEL, 1951, p. 35). Essa afirmação está equivocada, segundo *Johannes de Silentio*, porque “há uma interioridade incomensurável em relação à exterioridade” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 254). Para *Silentio*, a filosofia hegeliana não admite um interior oculto ao enfatizar que “tudo que é racional é real e tudo que é real é racional”<sup>112</sup> (p. 267). Em relação a essa tese hegeliana, *Silentio* afirma:

Nunca faltaram espíritos perspicazes nem eruditos para achar casos análogos [*Sacrifício de Abraão*]. Partem deste belo princípio: que, no fundo, tudo é o mesmo. Se observarmos com mais atenção, duvido muito que se encontre uma única analogia na história universal, excetuando um caso ulterior que nada prova. (p. 241)

Há, segundo *Silentio*, uma realidade incomensurável, que consiste em um saber pensado precisamente como o limite de toda possibilidade humana de saber (VERGOTE, 2001, p. 28) que está contida na ação singular, incompatível com a ética<sup>113</sup> e inapreensível à racionalidade, pois nem “tudo é o mesmo”. Nem tudo pode e deve ser abarcado pela racionalização para *Silentio*. Esse aspecto não encontra eco no pensamento hegeliano. Sobre isso, devemos destacar que Kierkegaard apreciava as sutilezas do pensamento hegeliano, mas ao perceber que esse ignorava a existência concreta do indivíduo, começou então a contestar o hegelianismo. Qualquer sistema que ignore a existência concreta do indivíduo é desacreditado pelo pensador dinamarquês, segundo nossa interpretação.

O pensamento hegeliano, para *Silentio*, não é explícito, e por essa razão, não se faz suficientemente compreensível. Isso pode ser observado quando *Silentio julga não tê-lo compreendido* depois de um longo e árduo período tentando compreendê-lo<sup>114</sup>, mas, ao mesmo tempo, ressalta que, se não o compreendeu, não atribui essa culpa a si, conforme podemos observar:

<sup>112</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Norberto de Paula Lima e notas de Márcio Pugliesi. São Paulo: 1951, p. 35.

<sup>113</sup> A incompatibilidade da ação do Indivíduo, na perspectiva kierkegaardiana, em relação à suspensão da moralidade no agir como processo de transformação de si será tratado no item 1.3 deste capítulo. Por isso, não vamos aprofundar esta temática fundamental para nossa pesquisa agora.

<sup>114</sup> Sobre esta questão recomendamos a leitura do *Prefácio* da obra *Socratismo e cristianismo* (PAULA, 2001).

Pela minha parte já despendi bastante tempo para aprofundar o sistema hegeliano e de nenhum modo julgo tê-lo compreendido; tenho mesmo a ingenuidade de supor que apesar de todos meus esforços, se não chego a dominar o seu pensamento é porque ele mesmo não chega, por inteiro, a ser claro. (KIERKEGAARD, 1979b, p. 216)

Para o pseudônimo *Anticlimacus*, a “filosofia das ideias puras, a qual não considera o indivíduo real, a passagem é de absoluta necessidade (como, aliás, no hegelianismo), isto é, a passagem do compreender ao agir não tropeça em nenhum embaraço” (KIERKEGAARD, 1979c, p. 400). Essa assertiva, na perspectiva de *Silentio* é julgada como impropriedade, pois a transição do compreender ao agir não ocorre sem nenhum tropeço e nenhum embaraço. Há uma realidade interior incomensurável.

Segundo nossa análise, a existência do indivíduo não pode ser diluída no pensamento sistemático por não se tratar de uma ideia pura, mas por ser concretude. O hegelianismo, segundo *Silentio*, não encontra nenhum empecilho para estabelecer “a passagem do compreender ao agir”, não há, sequer, “nenhum embaraço” se considerar a existência do indivíduo como um conceito, o que ela não é. O hegelianismo não apresenta empecilhos para compreender o agir e para mim, afirma *Anticlimacus*, numa época tão especulativa na qual todos “os outros” tanto se agitam pra compreender é um dever profundamente ético, e que talvez exija muita abnegação, confessar que não temos o poder nem tampouco o dever de compreender (cf. KIERKEGAARD, 1979c, p. 407). Quer dizer, para o hegelianismo, segundo *Silentio*, na relação entre homem e existência, independente da circunstância, a racionalidade se impõe e faz o papel de intermediária para tornar tudo compreensível. O hegelianismo não pensa um homem que aja para além dos limites e dos domínios da ética ou acima do geral; o agir humano é norteado por princípios universais. Gouvêa (2009, p. 527) pensa de modo distinto, pois, para ele, “cada um de nós é um indivíduo singular [...], e nenhum de nós pode se apoiar na universalidade no que tange à nossa relação com a existência”.

Compreender o “indivíduo real”, nessa ótica, consistiria em anular a existência, a concretude e a ação do indivíduo. Assim, o hegelianismo, para *Silentio*, “não está, entretanto, na verdade quando pretende considerar Abraão como pai da fé e dissertar a tal respeito” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 267). Falar de Abraão, sem compreender que há uma realidade incomensurável no agir não se torna possível sem também admitir que haja uma realidade incomensurável e sem respeitar a superioridade da interioridade sobre a exterioridade. É ignorar o essencial, ou seja, aquilo acerca do qual não podemos mensurar, a saber, a ação.

Para demonstrar que há uma realidade incomensurável na existência, Kierkegaard (1979b, p. 244), através do pseudônimo *Johannes de Silentio*, se utiliza de Abraão e de seu

paradoxal agir, que a vida lhe cobra ao se impor. O agir é próprio do indivíduo, isto é, todo agir é radicalmente peculiar a cada um individualmente, portanto estranho a quem quer que esteja alheio. Por ser, então, a “conduta [...] assunto estritamente privado, estranho ao geral”, segundo *Silentio*, o indivíduo encontra-se em uma dimensão da existência que “ninguém o pode ajudar, ninguém o pode compreender” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 252). Assim sendo, é sempre a ação que não se deixa perscrutar justamente porque há uma realidade “interior incomensurável”, em decorrência da imposição do mundo, presente no agir singular. Quando o mundo se impõe, a imposição é sempre para alguém individualmente, de tal forma que deva se lançar “de cabeça na vida” sem poder “pensar em ir acompanhado” para essas regiões (p. 220). Por isso, “então não há ninguém [...] capaz de compreendê-lo” (p. 200). Lançar-se na existência não significa intencionalmente se preparar para uma *vivência*, mas levar até as últimas instâncias aquilo que o mundo impõe. A existência, nessas regiões, torna-se radicalmente ímpar, singular e o seu protagonista, isto é, o indivíduo “incomensurável com a realidade” (p. 236). O inapreensível da existência do indivíduo é que ele não pode controlar seu destino, pois se controlá-lo, ele deixa de ser o que é. O destino se manifesta como algo inusitado, cujo desdobramento o próprio indivíduo desconhece, como processo transformador de si. Nesse sentido, Viesenteiner (2012, p. 173) enfatiza:

Assim, por um lado, o saber de uma ação não é de modo algum suficiente para agirmos e, por outro lado, nunca somos capazes de conhecer os motivos de uma ação, a não ser que a subsumamos a uma formulação conceitual tomada de antemão, e empregada, nesse caso, através de uma valoração e condenação injusta dessa mesma ação.

Conhecer os motivos que nos levam a uma ação é permitir que ela se dissolva na formulação conceitual, a qual, ao comensurar uma ação, encontra-se no domínio da exterioridade e, por isso, anula, ou melhor, nivela interioridade e exterioridade. A ação, antes de qualquer coisa, trata-se de uma realidade interior frente à realidade exterior. Nesse sentido, Reichmann (1961, p. 42) no *Esboço biográfico de Kierkegaard* escreve: “Eu vou me empenhar, agora, de fixar tranquilamente meu olhar sobre mim mesmo e de começar a agir interiormente”. O agir do indivíduo tem seu princípio nas profundezas da interioridade. A ação no âmbito da interioridade faz o indivíduo abrir mão de todas suas certezas e seguranças e abraçar o incerto e dessa incerteza fazer sua convicção.

Há uma interioridade incomensurável em relação à exterioridade, e esta se manifesta na ação. Para Viesenteiner (2012, p. 172),

A interioridade, além de ser incomensurável, não pode conter em si uma mediação moral e, além disso, também não possui qualquer mediação conceitual, mas ao contrário, se a interioridade é perdida tão logo se considere a vida a partir de uma concepção moral, também é perdida assim que a interioridade é pensada de modo abstrato: 'A certeza e a interioridade são, pois, decerto, a subjetividade, mas não num sentido completamente abstrato. [...] A ausência da interioridade situa-se por isso primeiramente na reflexão [...], *situa-se na autorreflexão*'.

Ao considerar que a interioridade é incomensurável, trata-se, então, da legitimação de que a ação é incomensurável, haja vista que ela, como se destacou acima, antes de vir a ser, isto é, antes de sua manifestação efetiva na realidade, tem lugar na interioridade; neste caso, cabe apenas admirá-la, como escreve *Silentio*: “Nunca recusei admirar as grandes ações” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 235). As grandes ações são sempre ações que se iniciam no interior. Os verdadeiros sentimentos se nutrem aí na interioridade. As grandes ações, as grandes escolhas, as grandes decisões são sempre individuais e interiores. Para Kierkegaard (1986, p. 117), “o silêncio e a capacidade de agir estão em absoluta correspondência; o silêncio dá a medida da aptidão para a ação; a nossa aptidão para a ação não ultrapassa a nossa aptidão para o silêncio”. Há uma harmonia entre o silêncio e o agir.

A existência vista da exterioridade não é a mesma vista da interioridade. Para Kierkegaard, no *Ponto de vista...*, uma coisa é falar e outra coisa é agir. O falar é exterioridade e a ação é interioridade. Nessa perspectiva, Kierkegaard (1986, p. 117), na mesma obra, realça: “Toda a gente compreende sem dificuldade que agir é completamente diferente de falar de agir; se alguém está seguro de si, seguro de poder, e se resolve agir, não diz nada”. Por um lado, há aquele que, uma vez seguro de si, seguro de poder agir, seguro de sua ação, age sem proferir absolutamente nenhuma palavra. Se houver alguém seguro de si, na certeza de poder agir, age sem falar. Nessa circunstância, ainda, o homem agirá segundo a moralidade. O que lhe assegura o direito de agir seguro de si é a moral; só ela pode afirmar se ele está agindo correto ou incorretamente. Por outro lado, há também aquele que, todavia, antes de agir retrata sua ação no falar; o falar não expressa somente o agir de modo mediano, mas revela insegurança: “A coisa a propósito da qual se diz que se vai fazer é justamente aquela em que não se está seguro de si” (KIERKEGAARD, 1986, p. 117). Fala-se quando não se está seguro de si. Para Kierkegaard (p. 117), se alguém:

[...] possui bastante vida interior para se entristecer durante toda a vida em silêncio, mas no fundo do coração, com um amor infeliz, nunca de tal fala. Mas se, no primeiro momento da sua dor, a ouves declarar que se quer matar, podes estar seguro de que não fará nada; é justamente porque fala; trata-se de um pensamento vão.

Mas será que, de fato, o silêncio expressa segurança? Não. Silêncio não é sinônimo de segurança, porém, no silêncio, o homem encontra a segurança na total insegurança. A insegurança se torna segurança na insegurança e, nesse sentido, “o homem verdadeiramente resoluto é ao ipso silencioso” (KIERKEGAARD, 1986, p. 118), mesmo se não estiver seguro de si. O exemplo heurístico do homem resoluto, que é ao mesmo tempo silencioso, é, neste caso, a figura de Abraão. Segundo Kierkegaard (p. 118), “ser resoluto é guardar silêncio”. Esse é o caso de Abraão: No silêncio, “sente-se o espectador dessa cena paralisado. [...] É o espectador dessa cena que se sente cego” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 208). Em outros termos, Abraão não pode falar, pois se falar, exprimirá o geral, e se calar, ninguém o poderá compreender. Por isso, na análise de Gouvêa (2009, p. 252),

Abraão está calado. Ele está calado no sentido mais profundo em que uma pessoa pode estar calada, isto é, no sentido de não poder falar. Ele está calado porque encontrou conforto na resignação? Não. Ele está calado porque tem fé. Como Kierkegaard coloca em seus *Discursos*: ‘Ainda que ele não tenha encontrado a explicação, ele ainda assim encontrou a explicação: que ele deveria esperar pela explicação’.

Não se pode compreender Abraão, “mas fazer girar em todos os sentidos a impossibilidade de o compreender; porque, volto a repeti-lo, ele é-me ininteligível e apenas posso admirá-lo”, salienta *Silentio* (KIERKEGAARD, 1979b, p. 295). O que não se compreende se admira. Não nos compete compreender a Abraão, em primeiro lugar, pois a circunstância na qual ele se encontra inserido “nos convida a um movimento existencial em direção à vida [...]. Ele nos convida à ação baseada numa paixão, a paixão da fé” (GOUVÊA, 2009, p. 17). Em segundo lugar, não podemos compreendê-lo porque, para que isso ocorra, deverá haver a suspensão teleológica da moral, porém, como observa *Silentio* (1979b, p. 271), a ética não admitiria que isso acontecesse:

Mas a ética não admite nem esse acaso, nem essa delicadeza, e também não tem acerca do tempo conceito tão expedito. O problema toma assim novo aspecto. É bom não disputar com a ética porque tem categorias puras. Não invoca a experiência, quase a mais ridícula de todas as coisas risíveis, que, em vez de propiciar sabedoria, transforma as pessoas em insensatos quando não se reconhece nada que lhe seja superior. A ética ignora o acaso, e, por conseguinte, não tem a mínima precisão de golpes teatrais, não brinca com as dignidades, carrega com uma pesada responsabilidade os ombros do herói, condena como presunçoso quem quiser com os seus atos enganar a divindade, não reprovando menos quem o pretenda fazer com os sofrimentos. Convida a acreditar na realidade e a lutar corajosamente contra todas as suas vicissitudes, sobretudo contra esses sofrimentos imaginários que se forjam sob a sua própria responsabilidade, põe-te em guarda contra os cálculos sofisticados da razão, ainda menos dignos da fé que os oráculos da Antiguidade. Recomenda cautela perante toda a nobreza intempestiva: deixa atuar a realidade.

Como podemos perceber, a ética não negocia com as vivências e reprovava as vicissitudes do mundo que recaem sobre a responsabilidade do indivíduo bem como todo ato honroso que requeira sua suspensão, portanto não “deixa atuar a realidade” e desmerece as verdadeiras vivências, se elas ferirem algum preceito moralizante. Exigir da ética o que ela não está disposta a ceder, mas pronta para condenar, pressupõe a individualização e a temporalização do pensamento do indivíduo e a incomensurabilidade da ação. Sem levar em consideração a temporalização e a incomensurabilidade não há saída, e Abraão estaria condenado pela ética tempestivamente, isto é, no momento em que realizasse sua escolha, toma sua decisão e assume sua responsabilidade, enquanto homem como indivíduo singular.

A individualização e a temporalização na ação constituem o distanciamento do indivíduo em relação a todos os anteparos que o condenam.<sup>115</sup> Então, Abraão estaria ou não condenado pela ética? Não, pois sua ação se caracteriza como incomensurável no distanciamento de tudo e de todos os mecanismos e instrumentos que o condenariam. Nesse caso, há a suspensão da moralidade, ou seja, a decisão moral pressupõe necessariamente a suspensão da própria moralidade. Assim sendo, segundo Dall’Agnol (1995, p. 49), “sob algumas circunstâncias, não podemos manter a validade universal da Ética”. Se mantivermos a “validade universal da ética”, a incomensurabilidade seria anulada, tudo seria compreendido e o indivíduo, com isso, condenado. Em *Climacus*, “é através da decisão na existência que o sujeito existente torna-se o que é” (KIERKEGAARD, 2008, p. 492).

O *tornar-se* não está desvinculado da existência, ao contrário, somente no mundo é que o homem como indivíduo pode *tornar-se*. *Tornar-se* não se enquadra no âmbito da passividade, antes de tudo, é ação. Não há como *tornar-se* sem agir. As maiores transformações que um homem pode sofrer e sentir não são exteriores a si, mas interiores, portanto, incomensuráveis, pois o que não se pode mensurar apenas se experimenta. Nesse caso, toda ação, em sua particularidade, não é subsumível pelo juízo universalizante de outro. Por isso que, em sua particularidade, Abraão é incompreensível, pois só o julgamos através da equiparação moralizante geral. Na particularidade encontra-se a decisão, e segundo *Climacus*, pela decisão se tratar de uma constante na vida, “é mediante a decisão na existência que um

---

<sup>115</sup> O homem, enquanto Indivíduo, está em uma situação e engajado no tempo e no espaço, ele sempre está sob circunstâncias “e, no caso de Kierkegaard, o engajamento do homem experimentalmente com a vida começa no instante mesmo em que não há mais quaisquer mediações conceituais ou morais entre ele e a vida” (VIESENTEINER, 2012, p. 174). Se “não há mais quaisquer mediações conceituais ou morais entre ele e a vida”, então o Indivíduo não pode ser condenado pela ética. Para não ser condenado por ela, faz-se necessário suspendê-la para não afrontá-la e, assim, retomá-la.

sujeito existente se torna precisamente aquilo que é” (KIERKEGAARD, 2008, p. 492). Para tanto, a decisão moral pressupõe necessária e paradoxalmente a suspensão da própria moralidade.

### 2.3 Decisão moral e suspensão da moralidade

“A história de Abraão comporta esta suspensão teleológica da moralidade”.  
*Kierkegaard.*

“Tem de ser o indivíduo a decidir por si mesmo”.  
*Kierkegaard.*

Para tratar da suspensão da moralidade, partimos do pressuposto de que a decisão está sempre relacionada à ação. Ao agirmos, sempre decidimos. Para Sooväli (2012, p. 1), “é evidente que a decisão, a tomada de decisão, se encontra intimamente ligada à escolha e ao escolher”, assim como em nossa perspectiva, para considerarmos a existência na dimensão de *pathos*. A decisão<sup>116</sup>, o agir, porém, nunca está norteado por um elemento racionalizante, moral, consciente e intencional, mas pressupõe um processo de *krisis*, ou seja, em meio a qual há a cisão ou suspensão de um determinado *status quo*. O agir e a decisão evidenciam uma situação concreta limite, em meio à *krisis* que exige do indivíduo a suspensão da moral ou de qualquer anteparo racional que ainda lhe dê alguma sensação de segurança diante da imposição da vida.

O termo *krisis* em grego pode significar, na análise de Sooväli (2012, p. 2), em seu inusitado artigo sobre *Cisão e Decisão*, tanto decisão como escolha, cisão, separação ou conflito; a outra palavra grega – a palavra decisiva – que se pode traduzir por decisão é *prohairesis* enquanto decisão, escolha, preferência, mas também vontade. Em latim, decisão é *decisio* (fr. *décision*, ing. *decision*), palavra derivada do verbo *decido* (de+caedo), que significa dividir e cortar. Em alemão, porém, muitas palavras podem ser utilizadas para *decisão*, mas a mais precisa é provavelmente, segundo o mesmo autor, *Entscheidung* – nomeadamente *Entscheidung*, que é sinônimo de de-cisão, isto é, remoção e eliminação da cisão. Devemos destacar que, *krisis* nas acepções grega e latina está relacionada a decisão, como algo que divide, corta e separa. Em alemão (*Entscheidung*) o mesmo termo é ainda sinônimo de

---

<sup>116</sup> Segundo Sooväli (2012, p. 1), “Aristóteles foi o primeiro a tematizar e dar início ao chamado conceito tradicional da decisão – é, em particular, o fundador e representante do conceito tradicional e comum da decisão. O conceito tradicionalmente conhecido como decisão tem parte do conceito de *prohairesis* – decisão, escolha”.

decisão, mas enquanto escolha que gera a remoção, a eliminação da cisão causada pela imposição do mundo ao indivíduo, o que gera a *krisis*. É preciso, nesse caso, escolher. Sem isso, isto é, sem a escolha, o indivíduo não se libertará da *krisis*. Portanto, a decisão em meio a *krisis* pressupõe a suspensão da moralidade e da racionalidade. Ela ocorre quando todas as certezas foram solapadas e o indivíduo não tem absolutamente mais nada em que se apoiar, não lhe resta mais nada para segurar, a não ser decidir. Sob essa condição ele decide (*Entscheidung*) e remove a cisão através da decisão, isto é, da escolha. *Krisis* é cisão. A decisão é um processo de superação da cisão, da *krisis*, ou seja, é de-cindir, retirar a cisão. Assim, a decisão nunca é racional, pois traz consigo uma ruptura, uma cisão do *status quo*. Nesse sentido, por exemplo, a angústia é uma cisão, pois ali se perde toda a segurança, de modo que a decisão é realizada em meio a *krisis* tal como no caso de Abraão.

Tendo presente esse horizonte, se olharmos agora para a situação de Abraão, talvez possamos compreendê-lo melhor, à luz da necessidade de decidir para eliminar a *krisis* que o envolvia. Uma decisão, sob essa atmosfera, rompe com todos os elementos moralizantes, pois ele está numa situação de *krisis*. A saída da *krisis* apresenta-se como uma possibilidade, mas o ingresso nela não. Não nos preparamos para uma *crise*, ela se impõe quando a vida se impõe. Abraão não escolheu entrar nesse contexto, que ocorre, aparece e se impõe diante a ele. É esse contexto que precisa ser removido. A decisão elimina a cisão que a situação limite causa quando se impõe, gerando uma ruptura com os valores moralizantes. Diante de um contexto de *krisis* é necessário decidir.

O agir é simultâneo à decisão, se é que podemos falar assim, em uma situação concreta, em que o indivíduo está defronte à imposição do mundo, que o coloca, enquanto singularidade, em face de outra categoria: A angústia. E essa, na leitura de Luiz. G. O. de Freitas (2007, p. 327):

Faz o indivíduo tomar contato com a liberdade e suas infinitas possibilidades de ação. É exatamente esse confronto com possibilidades que ainda não se concretizaram, mas que urgem por isso, que faz esse sentimento se apossar de alguém. Seu caráter intrínseco a qualquer decisão pessoal torna, sem dúvida, a existência humana uma tarefa árdua.

A angústia, assim, torna-se o mecanismo gerador da *krisis* para a decisão e, nesse caso, ela tem de ser entendida como mecanismo heurístico para *tornar-se o que se é*. Ressaltamos que *krisis* não se trata de um momento ou um acontecimento, mas é um processo. Não se torna o que se é sem decidir, assim como sem se angustiar. A angústia é inerente ao *tornar-se* por se tratar de *lidenskab*, “pela qual todos deveriam passar”.

Segundo *Climacus*, todos têm de “aprender a angustiar-se, para que não se venham a perder, nem por jamais terem estado angustiados nem por afundarem na angústia; por isso, aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado” (KIERKEGAARD, 2010, p. 163). A angústia, para o pensador dinamarquês, segundo *Vigilius Haufniensis*, está diretamente ligada à experiência do “existir” e representa o verdadeiro e absoluto tom vital da existência. Nessa perspectiva, o indivíduo, ao se desvincular de todos os anteparos moralizantes, constitui uma situação-extrema, e nela, sem qualquer segurança, encontra-se com a angústia, e dela ninguém pode separá-lo, libertá-lo. Por isso, há a necessidade “de aprender a angustiar-se”, como escreve o pseudônimo *Vigilius Haufniensis* no capítulo V d’*O conceito de angústia*, pois “quanto mais profundamente se angustia, tanto maior é o ser humano” (p. 168). Que se compreenda, portanto, que *tornar-se o que se é* não deve ser dissociado da decisão, especialmente enquanto mecanismo heurístico: “Quando ocorre uma crise e tudo adquire importância, aí os homens desejam estar presentes” (KIERKEGAARD, 2010, p. 168); pois isso forma [...] “aquela coisa com a qual há de aprender, ainda que esta, no momento seguinte, não reconheça que está formada por ele, senão que roube dele absolutamente todo poder” (p. 168). Quando isso acontece, “o pensamento perde a segurança em determinações, resta ao homem, como indivíduo, a experimentação da angústia e, portanto, um engajamento e uma afirmação plena da vida através da ação” (VIESENTEINER, 2012, p. 174).

Como a angústia está intimamente unida à existência, e a existência como tal é uma arte para a qual não se tem uma receita, para se aprender a angustiar também não há nenhuma fórmula. Nesse sentido, a angústia e a suspensão teleológica da moralidade encontram-se no interior da *krisis*. O que há de comum nesse processo é que não existem fórmulas, mas apenas a vivência que sela a imediatez homem-mundo. Logo, “o moço” do qual fala *Vigilius Haufniensis*, que saiu a aventurar-se pelo mundo para aprender a angustiar, deve seguir seu caminho, sem que nos preocupemos em saber se ele encontrou ou não o terrível, ou seja, aquilo que há de mais elevado (KIERKEGAARD, 2010, p. 163), segundo *Haufniensis*, a saber, o padecimento, o sofrimento e a angústia. Entrementes, “deixemos esse aventureiro”, pois não é possível acompanhá-lo nessa jornada e nem mesmo auxiliá-lo. E se ele encontrou aquilo que pretendia encontrar também não poderá dizer ou ensinar o que se deve fazer e nem como fazer para “aprender a angustiar-se”. O encontro com a angústia é inevitável, pois ela está ligada à experiência do existir no *processo de tornar-se*, exceto se o homem construir toda a sua vida sobre os valores morais, que ditam todos os passos de seu agir, ignorando,

desse modo, a possibilidade que, por conseguinte, é “a mais pesada de todas as categorias” da existência, a exemplo “de alguns humanos miseráveis que jamais souberam o que é possibilidade e como, então, a realidade lhes mostrou que não prestavam para nada e nem haveriam de prestar para nada” (p. 164). Aquele que descobriu em meio a *krisis* que “a angústia é a possibilidade da liberdade”, jamais dirá “que a possibilidade é tão leve, a realidade, porém, tão pesada”. Ao contrário, “dará outra explicação da realidade; haverá de louvar a realidade e mesmo quando ela pairar pesadamente sobre ele, lembrar-se-á de que esta é muito, muito mais leve do que era a possibilidade” (p. 163-165). É muito mais leve porque, como foi destacado, a angústia está na possibilidade da liberdade, no instante da decisão que precede o agir, portanto, no próprio indivíduo, e não na existência em si como objetividade. Por essa razão, não se justifica afirmar que “a possibilidade é tão leve, enquanto a realidade, porém, é tão pesada”. Essa afirmação apenas demonstra que a “realidade mostrou a esse homem – *humano miserável* – que ele não prestava para nada e nem haveria de prestar para nada” na existência. Como revolta e em resposta à realidade, então se julga como leviana a possibilidade e tão pesada a realidade. Para *Vigilius Haufniensis*, esse julgamento infundado perante a imposição da realidade “baseia-se numa tolice juvenil, da qual seria melhor que se envergonhasse [...]” aquele que a proferisse, pois não compreendeu nada a respeito da vida (p. 164).

Mas, afinal, de que forma a angústia e a suspensão teleológica da moralidade se relacionam quando o mundo se impõe ao indivíduo? A angústia, como observa *Vigilius Haufniensis*, é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade; trata-se da infinita e angustiante possibilidade de ser-capaz-de... escolher (cf. KIERKEGAARD, 2010, p. 45-164). A decisão, a escolha, quando o mundo se impõe ao indivíduo, requer, nesse caso, a suspensão teleológica da moralidade no interior da *krisis* diante da possibilidade, que é angustiante. A decisão, ao mesmo tempo em que faz com que haja uma relação entre essas duas categorias, as separa, porque quando ela ocorre, realiza a remoção da *crise*, no interior da qual está angústia. A *krisis* se impõe e com ela a angustiante possibilidade, e ambas são removidas e eliminadas a partir da decisão.

O indivíduo diante da angustiante possibilidade de possibilidades, “se fala, semeia a confusão; porque se assim não suceder, só o saberá depois, e o resultado não traz nenhuma ajuda, nem o momento de agir, nem a respeito da responsabilidade” e se “guarda[r] silêncio, a moral condena-o” (cf. KIERKEGAARD, 1979b, p. 293-294). Se falar, gerará mal-entendido; se silenciar será condenado. Resta-lhe o agir sem palavras para explicar o porquê de sua ação

– o silêncio – e, por conseguinte, a condenação. Independente da situação, o “sujeito deve responsabilizar-se por suas ações”, afirma Dall’Agnol (1995, p. 49), pois o indivíduo está no campo da ética e cabe-lhe, segundo *Silentio* (cf. KIERKEGAARD, 1979b, p. 236), a ele decidir, porque, por conseguinte, a decisão está na interioridade do sujeito. Quando se trata de decisão, não havendo mais como procrastinar ou protelar, Freitas (2007, p. 231) enfatiza que o sujeito está em meio a uma situação problemática:

A decisão é uma tarefa extremamente problemática. Isso porque o ato de escolher traz sempre consigo infinitas possibilidades de concretizá-lo. Efetivar uma dessas possibilidades não implica necessariamente obter a felicidade almejada, pois escolher é arriscar confrontar a incerteza. A única certeza da decisão é que, ao tomá-la, automaticamente o indivíduo se insere em um determinado estilo de vida...

Ao agir a partir da decisão, o homem sempre estará no campo da ética e, por isso, deverá, como indivíduo, ser responsável por suas ações, escolhas e decisões, e terá também como obrigação arcar com suas consequências, sejam elas negativas ou positivas. Diante dessa questão, é fundamental compreender a partir de que momento o indivíduo não se encontra mais sob o julgo da moral.<sup>117</sup> O indivíduo, isto é, o único (*den Enkelte*) só se libertará desse julgo quando, a partir da decisão moral, suspender a própria moralidade. Enquanto não suspendê-la, será julgado, reprovado e condenado pela ética. Suspender a moralidade é desdenhar as instâncias intermediárias exteriores sob as quais se susta o geral, mas para o singular, é afirmar a responsabilidade como indivíduo e defender que há uma interioridade oculta, de acordo *Silentio*, que o diferencia e o torna superior ao geral:

Eis-nos de novo no mesmo ponto. Se não há um interior oculto, e justificado pelo fato de o Indivíduo como tal ser inferior ao geral, a conduta de Abraão é insustentável, porque desdenhou as instâncias morais intermediárias. Mas se possui esse interior oculto, estamos em presença de paradoxo irredutível à mediação visto que repousa no fato de o Indivíduo, como tal, estar acima do geral. (KIERKEGAARD, 1979b, p. 267)<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> “Do ponto de vista moral, a situação de Abraão para com Isaac simplifica-se, dizendo que o pai deve amar o seu filho mais do que a si próprio. No entanto, a moralidade comporta dentro da sua esfera diversos graus; trata-se de saber se encontramos nesta história uma expressão superior da moralidade capaz de explicar, moralmente, a conduta de Abraão e de autorizá-lo moralmente a suspender o seu dever moral para com o filho sem, no entanto, sair da teleologia desse domínio” (KIERKEGAARD, 1979, p. 242). Abraão, como homem coerente e justo, sabia muito bem que, do ponto de vista moral, o pai deve amar seu filho como a si mesmo e não deve atentar com sua vida. Toda ação que não condissesse com esse princípio feriria a moral e o transgressor seria condenado por ela. Para Abraão não ser condenado do ponto de vista moral, ele suspende seu dever moral. Não há outra saída.

<sup>118</sup> “[...] é importante precisar que estar acima do universal não é um isolacionismo do indivíduo singular, não [é] uma fuga do mundo”, mas em contrapartida, é assumir o seu dever enquanto singularidade e cumprir com suas responsabilidades (ALMEIDA, 2009, p. 172).

A decisão é, portanto, o núcleo da existência humana; é ela quem coloca o indivíduo em relação com sua individualidade acima do geral, rompendo com os liames moralizantes, ignorando a existência massificada e a condenação de “instâncias morais”. Por esse motivo, *Silentio* não enxerga o caso de Abraão como sendo algo elementar. Pelo contrário, para *Silentio*:

Muito diferente é o caso de Abraão. Por meio do seu ato ultrapassou todo o estádio moral; tem para além disso um *telos* perante o qual suspende esse estádio. Porque eu gostaria de saber como se pode reconduzir a sua ação ao geral, e se é possível descobrir, entre a conduta dele e o geral, outra relação além da de tê-lo ultrapassado. Não age para salvar um povo, nem para defender a ideia do Estado, nem sequer para apaziguar os deuses irritados. (KIERKEGAARD, 1979b, p. 244)

Segundo *Silentio*, Abraão exprime um caso distinto porque sua ação não sofreu a interferência ou a influência de quaisquer agentes alheios a si, sejam eles: “Um povo”, “a ideia do Estado” ou para “apaziguar a ira dos deuses” (cf. KIERKEGAARD, 1979b, p. 244). Se Abraão tivesse aceitado o auxílio de alguém ou tivesse buscado fundamentação para seu agir na moral, não se justificaria falar de uma suspensão da moralidade no ato da decisão mediante um processo de *krisis*, que requer sempre uma resposta do indivíduo a partir de uma decisão que ele deve fazer. Segundo Harbsmeier (1993, p. 202), esse processo “não se trata do que se escolhe, mas do fato de escolher”. A decisão em meio a *krisis* não é uma decisão como qualquer outra; uma vez efetivada a escolha, a existência do indivíduo sofrerá uma transformação drástica e ele jamais voltará a ter a mesma vida. Para Barret (*apud* GOUVÊA, 2009, p. 47), “tal é a concretude da existência que uma situação pode vir sob diversas regras ao mesmo tempo, forçando-nos a decidir fora de qualquer regra e dentro de nós mesmos”. A decisão e a escolha, que por sua vez estão intimamente ligadas como elementos inerentes à existência (cf. SOOVÄLI, 2012, p. 1)<sup>119</sup>. A decisão só acontece na medida em que se realiza a escolha. E ambas acontecem quando há a imposição do mundo ao indivíduo; perante esta imposição, o indivíduo deve decidir fora de qualquer regra e assim dissipar a *crise*.

Não se pode então, segundo Sooväli (2012, p. 2), tratar da suspensão da moralidade ignorando a escolha e a decisão que “apontam, portanto, para a cisão, a separação e a divisão”. A escolha, bem como a decisão, requer sempre separação. Cada decisão, segundo Sooväli (2012, p. 2), em seu princípio,

<sup>119</sup> Cf. SOOVÄLI, Jaanus. **Cisão e decisão**. Trad. Marta Faustino. [texto inédito]: 2012.

[...] tem de ter ocorrido já uma determinada cisão ou divisão – uma cisão, nomeadamente, dos fenômenos particulares acerca dos quais se tomará, então, uma decisão. No entanto, quando se decide realmente, quando se toma uma decisão, volta-se novamente a cortar e a separar – aquilo pelo qual se decidiu é separado daquilo pelo qual não foi decidido.

O ato de ter que decidir sem estar sujeito a qualquer regra demonstra que, para *Climacus*, “a questão é a decisão e, [...], toda decisão encontra seu fundamento na subjetividade” (KIERKEGAARD, 2008, p. 129) e, antes de tudo, ela acontece na interioridade. Na interioridade que, antes da decisão, já ocorreu “uma determinada cisão”. Nesse mesmo sentido, como já ressaltamos, para Freitas (2007, p. 330), a decisão tem expressão de personalidade e implica sempre um risco, já que o risco é o correlato da incerteza e concerne a cada indivíduo particular.

É na interioridade que ocorre a decisão, é também na interioridade que acontece a suspensão da moralidade. Para *Silentio*, “quando a moral é assim [...] suspensa, qual é então a existência do Indivíduo sujeito a essa suspensão? Existe como o Indivíduo oposto ao geral” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 247).<sup>120</sup> A suspensão da moralidade, ao se efetivar na decisão, faz do homem o indivíduo singular. O homem como indivíduo chama toda a responsabilidade para si. É ele quem assume riscos sem poder culpar ninguém, a não ser a si mesmo por suas vitórias e pelos seus fracassos. Eis o indivíduo no sentido mais pleno do termo e acima do geral. Isso implica afirmar que houve a suspensão da moralidade, pois o indivíduo não está sob aquilo que é aplicável a todos, a saber, “a moralidade” [que] em si está no geral e esse título é “aplicável a todos”, exceto ao indivíduo, segundo *Silentio* (p. 239). A suspensão da moralidade não se trata de uma deliberação ou de uma decisão depois de acurada reflexão, ou seja, o agir do indivíduo não é guiado por nada. A suspensão não é algo planejado, antes, é algo que assalta o homem, como em Abraão. Por isso angustia, e é por essa mesma razão que Abraão não tem parâmetros e precisa de-cindir a *krisis*.

Tal como vimos, é nesse sentido que o indivíduo, em estado de decisão e escolha, supera o geral e nada mais exerce influência sobre ele. Mesmo assim, para *Silentio*, em

---

<sup>120</sup> Esta citação encontra-se no interior do *Problema I em Temor e tremor. Johannes de Silentio* apresenta um paralelo entre Abraão – o Indivíduo – e o herói trágico. Esse paralelo apresenta uma grande distinção. De um lado, há o herói trágico que renuncia o certo pelo mais certo, e os olhos de todos pousam nele com confiança, porém, ele não transcende assim como não transgredir a moral, de tal forma que “a cada momento está submetido às exigências da moral”. De outro lado, há o Indivíduo que recusa toda e qualquer mediação e, por isso, não pode ser compreendido por ninguém ao transcender a moralidade e aos olhos alheios transgredir-la, por estar “na sua qualidade de Indivíduo”. Em outras palavras, “a diferença que separa o herói trágico de Abraão salta aos olhos. O primeiro continua ainda na esfera moral. Para ele, toda a expressão da moralidade tem o seu *telos* em uma expressão superior da moral; limita essa relação entre pai e filho, ou filha e pai a um sentimento cuja dialética se refere à ideia de moralidade. Por conseguinte, não se trata aqui de uma suspensão teleológica da moralidade em si própria” (KIERKEGAARD, 1979, p. 240-250).

momento algum a moral deve ser abolida, ela subsiste mesmo perante as adversidades que o mundo impõe ao homem. Nesse caso, se ela não deve ser abolida, então o que acontece? A moral ganha um novo estatuto, por sua vez, uma expressão contrária àquilo que é tradicional, possibilitando ao indivíduo agir opondo-se ao que “é o dever”, comum a todos. Suspender a moral, então, não é o mesmo que aboli-la, mas é agir de forma diferente em relação ao ordinário, ao comum a todos ou “aplicável a todos”. Por isso, a suspensão não caracteriza a abolição da moral. Com a suspensão da moralidade, na decisão, que se converte em ação, a moral ganha expressão contrária daquilo que se aplica a todos “*a cada instante*”. Nessa circunstância, de acordo com *Silentio*,

o Indivíduo é superior ao geral, de maneira que, para recordar uma distinção dogmática hoje já raramente usada, o Indivíduo determina sua relação com o geral tomando como referência o absoluto, [...] o Indivíduo se refere como tal absolutamente ao absoluto. Nessas condições, quando se diz que é um dever amar Deus, exprime-se algo que difere do anteriormente dito; porque se esse dever é absoluto, a moral encontra-se rebaixada ao relativo. De qualquer modo, não se segue daí que a moral deva ser abolida, mas recebe uma expressão muito diferente, a do paradoxo, de forma que, por exemplo, o amor para com Deus pode levar o cavaleiro da fé a dar ao seu amor para com o próximo a expressão contrária do que, do ponto de vista moral, é o dever. Se assim não é, [...] Abraão está perdido, visto que cedeu. (KIERKEGAARD, 1979b, p. 255)

*Silentio*, em *Temor e Tremor*, pergunta-se se há, na situação de Abraão, *uma suspensão teleológica da moralidade*? Se não houvesse a suspensão teleológica da moralidade na decisão, “Abraão estaria perdido” e a moral não poderia ganhar a expressão contrária em relação à sua aplicação a todos e em todos os instantes, isto é, em quaisquer situações. O relato do sacrifício de Isaac, segundo Sooväli (2012, p. 7), inevitavelmente:

[...] inclui uma suspensão teleológica do ético, quer dizer, o ético, que deve ser um *telos* para tudo, é suspenso por um determinado momento por Abraão. O ético é o universal – o bem e mal universais e as regras e preceitos que neles se baseiam, que o indivíduo tem sempre de respeitar na sociedade, isto é, nas suas decisões o indivíduo tem de se orientar pelo bem e mal universais e pelos preceitos com eles relacionados. No universal ético, o indivíduo tem sempre de justificar de algum modo as suas ações e decisões perante o outro, de dar motivos, contar e explicar – numa palavra, de falar. Ora, no sentido ético, Abraão deveria amar mais o seu filho do que a si mesmo, no entanto, quer matar o seu filho e não diz nada, não faz qualquer tentativa no sentido de justificar de alguma forma, por exemplo, perante Sara ou Isaac, a sua decisão de sacrificar o seu filho. Ao não falar, ao não se expressar no meio universal, Abraão assume completamente a absoluta responsabilidade perante Deus. Quem o poderia, porém, compreender e o que teria ele, na verdade, a dizer? Ele próprio não sabe quase nada. Sabe apenas que Deus, o completo estranho, lhe deu uma ordem – não sabe por que (Deus não dá os seus motivos) e não pode sequer ter completamente a certeza de ter sido mesmo Deus (pode ter sido um demônio ou apenas uma alucinação). Tampouco pode ter completa certeza de ter compreendido corretamente o estranho ordenador, pois não pode de fato ser fácil compreender o totalmente outro, o transcendente. Abraão não sabe

quase nada – e apesar disso e sem dúvidas decidiu-se a sacrificar o seu filho; toma uma decisão que não se orienta por nenhum preceito universal, por nenhum bem e mal universais, que não pode ser justificada perante nenhum universal. Parece ser, portanto, uma decisão a partir da ignorância, sem motivos e sem deliberação enquanto tentativa de procurar os motivos seguros.<sup>121</sup>

Com a suspensão da moralidade na decisão, o indivíduo não tem que se justificar para ninguém, visto que, para tomar sua decisão, ele não teve escolhas para se orientar por algo, não se orientou por nenhum preceito universal. Abraão foi tomado por uma situação que desestruturou seu mundo, jogando-o em uma cisão (*krisis*). Porém, o homem que vive segundo a moralidade aplicável a todos, “a sua tarefa moral consiste em exprimir-se constantemente, em despojar-se do seu caráter individual para alcançar a generalidade” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 239). *Silentio* quer fazer o movimento contrário, ou seja, o indivíduo deve eximir-se da tarefa moral que impõe o dever de se exprimir ou justificar-se constantemente perante o geral.

Abraão ultrapassou todo o estádio moral. Há um *telos* perante o qual suspende esse estádio. Abraão deixou a universalidade, e não pode explicar seu ato através do geral. Decidir, portanto, está além da racionalização e, tal como vimos, Abraão, diante da circunstância pela qual se encontrava envolvido, gradativamente percebe que não há em que se apoiar, pois a situação exigia a suspensão de todos os elementos que o mantinha preso ao geral e dessa forma a palavra dá lugar ao silêncio, perguntas não são respondidas, conselhos não são aceitos, conselheiros são ignorados, mesmo assim, o indivíduo, segundo Sooväli:

Não suspende de forma alguma a sua própria decisão, que se mantém resoluto. [...] Ele aceita a sua responsabilidade, partindo em direção ao pedido absoluto do outro, para lá do conhecimento. Ele decide, mas a sua decisão absoluta não é guiada nem controlada pelo conhecimento. Essa é, na verdade, a condição paradoxal de toda a decisão: ela não pode ser deduzida de uma forma de conhecimento da qual seria simplesmente o efeito, conclusão ou explicação.<sup>122</sup>

Para Sooväli (2012, p. 9), se a decisão do indivíduo “se seguisse, de uma forma mais ou menos direta, dos motivos que se encontrou através da deliberação, então simplesmente já

<sup>121</sup> Segundo Sooväli (2012, p. 7), Aristóteles ressalta que: “Para decisões de grande importância acolhemos juntos de nós conselheiros porque não acreditamos ser capazes de chegar sozinhos a uma solução” (1112b8-b10). O que partir de Kierkegaard está sendo defendido é justamente o oposto, pois o homem enquanto construtor de uma individuação encontra-se impossibilitado de acolher conselhos ou conselheiros justamente porque o processo de tornar-se o que se é depende único e exclusivamente dele próprio, dado a grande importância da decisão. O grande mérito da existência é que nela o indivíduo autêntico constrói-a-si-mesmo por si mesmo, segundo as escolhas que realiza. Compete a cada um individualmente essa oportunidade, pois cada homem tem uma única vida. O que fazer com ela é de responsabilidade de cada um, particularmente.

<sup>122</sup> DERRIDA, J. **The gift of death**. Tradução de David Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 77 (*apud* SOOVÄLI, 2012).

não seria uma decisão e, em particular, uma decisão responsável”. Observamos que, por um lado, se a decisão estiver alicerçada por “um conhecimento seguro”, ela deixa de ser o que é e, com isso, não se torna viável falar da suspensão da moralidade, já que ela foi a responsável para propiciar ao homem um conhecimento seguro acerca da decisão que estava prestes a fazer. Por outro lado, a suspensão da racionalidade, nesse horizonte conceitual, “exige aquela coragem única de colocar seu próprio entendimento de lado e acreditar naquilo que é racionalmente impossível” (GOUVÊA, 2009, p. 182), a fim de por de lado a razão, como afirma *Silentio*: “A estas horas [...] não faço cálculo algum, lanço a razão pela borda fora”, porque “todo humano cálculo estava, desde longo tempo, abandonado” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 219). O indivíduo “não pode falar, pois não pode fornecer a explicação definitiva” (p. 297) acerca de sua decisão. Na decisão, para que “possa de todo ser uma decisão enquanto tal, ou seja, não meramente um cálculo mecânico, tem de romper radicalmente com todo e qualquer conhecimento” (SOOVÄLI, 2012 p. 9). Em outros termos, isso quer dizer que:

Se existirem motivos e um conhecimento seguro, encontramos-nos, na verdade, numa situação em que já não nos temos de decidir – tal *decisão* seria, então, simplesmente um tipo de cálculo, de emprego ou utilização mecânica do aparato cognitivo, das capacidades cognitivas do homem; e, como é óbvio, no que diz respeito a tais cálculos, a questão da responsabilidade está completamente fora de questão. (SOOVÄLI, 2012, p. 9)

Não se pode *tornar-se* o que se é sem decidir, sem correr riscos, sem uma decisão a partir da ignorância, sem motivos e sem deliberação enquanto tentativa de procurar os motivos seguros para, então, escolher. O homem chega a ser o que é mediante um processo de escolha e decisão nessas condições. Nesse caso, é válido ressaltar que, “tomar decisões é sempre um risco” (SOOVÄLI, 2012, p. 11). Tomar decisão, por um lado, é sempre um risco, porque, para que ela se efetive, o homem tem suspenso tudo aquilo que poderia influenciá-lo ao decidir, e, por outro lado, ele não terá segurança dessa “suspensão quase imperceptível se ter realizado, isto é, se ocorreu de fato uma decisão enquanto tal ou se foi apenas uma consequência de motivos, ou seja, decisão nenhuma” (p. 11). Nessa perspectiva, a decisão só é de fato uma decisão quando tiver rompido com os motivos ou qualquer espécie de conhecimento que desse garantia ao indivíduo em seu agir. Nessa perspectiva, para Sooväli (p. 12), “pelo ato permanece responsável o próprio Abraão”. Se não agir sob essa condição, “por conseguinte não se trata aqui de uma suspensão teleológica da moralidade em si própria” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 244), conforme ressalta *Silentio* em *Temor e Tremor*, mas apenas de um agir em conformidade com a moral, em que o sujeito da ação pode ser

condenado se sua ação contrariar os princípios morais. Isso caracterizaria aquele paralelo em que *Johannes de Silentio*, no *Problema I*, trata sobre a distinção entre o indivíduo e o herói trágico.

No *Problema I*, *Silentio* deixa explícito que a moralidade está no geral sendo válida a todos. Esse *todos* inclui o herói trágico, porque este age tomando como referência o geral, porém, como o indivíduo está acima do geral, ambos se diferenciam segundo o *telos* do próprio agir. E como podemos perceber, a história de Abraão comporta a suspensão teleológica da moralidade de tal forma que a “vida não é apenas a mais paradoxal que se possa pensar, mas de tal maneira paradoxal que resulta absolutamente impossível pensá-la” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 241), conforme ressalta *Silentio*. A suspensão teleológica da moral é paradoxal e, por essa razão, não se torna redutível ao cálculo humano, devendo ser pensada sob o horizonte de *pathos*. Em outras palavras, isso também se justifica pelo fato de que o agir de Abraão permanece perenemente como um paradoxo inacessível ao pensamento (KIERKEGAARD, 1974, p. 284).

O contrário do indivíduo é o herói trágico. O próprio indivíduo sabe, por experiência, que não há nada de mais terrível que existir na qualidade de indivíduo, por seu agir conquistar expressão superior à moralidade, e não ser assim acessível ao pensamento. O herói trágico desconhece, também por experiência, que seu agir não ganha expressão superior à moralidade, porque ele age segundo a moralidade que é aplicável a todos. Nesse caso, o herói trágico não transcende o interesse geral, age por ele, o que o torna posteriormente conhecido por todos, porque a orientação da sua ação se faz pelo geral.

O herói trágico age pelo interesse geral, isto é, pelo Estado, enquanto o indivíduo age pelo absurdo, o *desconhecido* contra o qual a inteligência em sua paixão se choca, conforme *Johannes Climacus* explicita nas *Migalhas filosóficas* (KIERKEGAARD, 1995, p. 64). O herói trágico age quando, por exemplo, o “filho não cumpre o dever e o Estado confia ao pai o gládio justiceiro, quando as leis exigem que o castigo seja infligido pela própria mão paterna, aquele deve heroicamente esquecer que o culpado é seu filho, e até mesmo esconder a dor”, segundo *Silentio*. O herói trágico realiza, nessa perspectiva, o seu ato em um momento preciso do tempo e, por isso, permanece na esfera moral. Muito distinto é o caso de Abraão, pois, por meio de seu ato ultrapassou o estágio moral, tendo para além disso um *telos* perante o qual suspende esse estágio. Abraão, como indivíduo, não age para salvar um povo ou pelos caprichos de um Estado (KIERKEGAARD, 1974, p. 286-287).

O homem ganha *status* de indivíduo quando se desvincula de princípios universais em meio a uma situação que se apresenta como uma prova. Essa situação faz *Silentio* se questionar: “Mas que quer dizer uma tentação? Geralmente pretende desviar o homem do dever; mas aqui a tentação é a moral, ciosa de impedir Abraão de realizar a vontade de Deus” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 245). A moral dita o modo pelo qual um homem deve proceder e assim se comporta o herói trágico, não o indivíduo. O indivíduo, ao contrário, não cede à tentação da moral, porque não se vê impedido por ela para decidir. Seu *telos* refere-se a um dever particular, a um compromisso consigo mesmo, que é *tornar-se o que ele é*.

Em suma, a decisão moral, no que diz respeito ao indivíduo, pressupõe necessariamente a suspensão da própria moralidade e a superação do geral. O geral sempre está preso ao que é comum a todos. O indivíduo, para decidir, suspende todo e qualquer vínculo com a realidade para tomar a decisão. A decisão, nesse horizonte conceitual, apresenta-se, então, como possibilidade para um processo formativo de *tornar-se o que se é*, ou seja, o indivíduo, que está ao alcance de cada homem ser. Sem mais, o que se fala da existência não é o que é a existência. A existência é a somatória da concretude de vivências, que envolvem individualização, temporalização, decisão e ação, que rompem com todos os liames que podem aproximar o homem de uma vida segura. Nesse caso, Viesenteiner ressalta: “Quando o pensamento perde a segurança em determinações, resta ao homem, como indivíduo, a experimentação da angústia e, portanto, um engajamento e uma afirmação plena da vida através da ação” (VIESENTEINER, 2012, p. 173).

O que é capaz de fazer o homem sentir o existir é o peso da decisão. Ela vincula propriamente o homem à vida. Essa vinculação do homem à vida nos coloca diante do problema da linguagem, pois se a ação é incomensurável é porque a linguagem não está habilitada para exprimir essa realidade, ou seja, a vinculação do homem à vida, que é *pathetica*. Diante do exposto, em última instância, podemos usar “a linguagem numa tentativa de transcender os limites da própria linguagem” (GOUVÊA, 2009, p. 272) para dizer o que é a existência como *pathos*? Toda essa trajetória coloca-nos agora, defronte do problema da linguagem.

### 3 O HOMEM E O PROBLEMA DA LINGUAGEM

“A realidade não se deixa exprimir na linguagem da abstração”.  
*Kierkegaard.*

Depois de termos analisado a problemática acerca do *homem e da existência como pathos* no primeiro capítulo e o *homem como indivíduo no mundo* no segundo capítulo, agora vamos analisar a problemática envolvendo o *homem e o problema da linguagem*.

Para fins didáticos, a fim de que tenhamos presente de onde partimos e aonde pretendemos chegar, enfatizamos que a análise da primeira parte de nossa dissertação, em primeiro lugar, trata sobre *a existência como pathos*. Devemos compreender que a existência pensada em sua dimensão *pathetica* não se trata de um acontecimento isolado na vida do homem, mas, pelo contrário, diz respeito ao todo que o envolve, sob a atmosfera das situações limítrofes que se impõem sob a incondicional possibilidade de escolha, conduzindo-o ao momento da decisão. É na possibilidade, na escolha e no instante mesmo da decisão que o homem se depara com a dimensão *pathetica* da vida, dada a imediatez do homem com a vida. Esse é o elemento primaz da vida *pathetica*, que conduz o homem ao ponto em que ele não se encontra com mais ninguém além de si mesmo e de suas dúvidas, seus medos, suas incertezas e inseguranças. Esta imediata ligação do homem com a vida é profundamente significativa àquele que padece e se furta à instrumentalização da razão sem se esquivar dos horrores da vida, e assim passa a suportar meio às dores, a imposição do mundo.

A decisão é caracterizada, todavia, por essa ruptura em relação àquilo de que se “abriu mão” com muito *sacrifício* para conquistar um bem maior, em determinado momento da vida. É nesse momento que a existência faz o homem sentir que ele de fato existe e que não se trata de um ser abandonado e distante de todas as fragilidades que afugentam o existir.

A *existência como pathos* faz o homem, de fato, sentir-se como sujeito existente, ou seja, viver de maneira genuinamente prática, concreta, distante de uma vida puramente teórica. A vida teórica diz respeito ao ideal, a vida perfeita em que o homem, de certa maneira, encontra-se menos vulnerável às vicissitudes da vida pelo cumprimento da moralidade, e por isso, torna-se distante do que vem a ser a existência como *pathos*.

A vida do homem é um contínuo devir tomado pelo irromper-se do mundo. A existência, em outros termos, é um convite ao homem para um encontro consigo mesmo. A partir desse encontro, ele deve comprometer-se consigo mesmo de tal forma a não permitir que nada o distancie desse encontro e desse compromisso que somente ele deve assumir para

consigo próprio, mediante o impor-se do mundo. A concretude da existência consiste em fundamentalmente assumir esse compromisso.

*Pathos*, como vimos<sup>123</sup>, é o que não contém qualquer mediação, pois está no âmbito do incomensurável, inapreensível em uma situação sobre a qual, em condições limítrofes da existência, o pensamento não tem qualquer controle ou a possibilidade de exercer domínio.

E nesse caso, o inefável é o que não se pode dizer ou nomear, em relação à ação que conquistou lugar na existência do indivíduo. Com a imposição do mundo, conseqüentemente, impõe-se também ao indivíduo o padecimento, o sofrimento e a decisão; tudo se passa no campo no campo da possibilidade, onde tudo se torna igualmente possível. Na possibilidade da decisão, ou melhor, no ato efetivo em que a decisão acontece, uma cisão se sobrepõe ao indivíduo e simultaneamente a realidade lhe cobra uma explicação, porque toda ação está sob o julgo da moralidade. Na submissão à ética, devemos sempre agir de tal maneira a nos tornarmos compreensíveis a todos. Qualquer ação que não corresponda ou preencha esse requisito ético será condenada pela própria ética bem como o próprio indivíduo autor do delito. Nesse caso, se o indivíduo não explicar o porquê de seu agir tornar-se-á, então, uma ofensa aos seus semelhantes ou, em outras palavras, um crime, um assassinato, a exemplo do *sacrifício de Isaac*. Sendo assim, deparamo-nos com o problema da terceira parte de nossa análise, a saber, *o homem e o problema da linguagem*. O mundo irrompe sobre o homem colocando-o em determinada situação que o faz voltar-se para sua interioridade, a fim de que aí, mesmo no terreno da incerteza, ele aja. Quando o homem se refugia em sua interioridade e se manifesta à exterioridade no agir, os demais não conseguem compreender a justificativa de seu agir, que é oriunda dessa oscilação e o condenam. O mundo cobra uma resposta do homem, mas ela nem sempre é apreensível pela via da compreensibilidade. Como podemos falar de algo nessa dimensão? Qual linguagem deve ser adotada para tratarmos daquilo que não se deixa sistematizar conceitualmente? Como podemos abordar algo do ponto de vista *pathetico*, que não pode ser conceitualizado?

Diante da impossibilidade de sistematizar conceitualmente o conteúdo de uma vivência, Kierkegaard destaca que é preciso, então, fazer o uso de uma “linguagem diferente”, e assim as coisas deixam de ter a importância que têm. Essa linguagem passa pelo *estilo* próprio que cria uma forma de comunicação particular, a comunicação indireta. Mas ainda podemos nos perguntar, será que essa maneira de comunicar aquilo que está no horizonte *pathetico*? Como isso pode acontecer? Não estaríamos diante de outro paradoxo que, segundo

---

<sup>123</sup> Sobre esta questão, recomendamos a leitura do item 1.1.1 *Pathos*.

*Johannes Climacus*, é a paixão do pensamento. Nesse caso, qual é o papel dos pseudônimos para comunicar o que não pode ser abordado sob a formulação rigorosamente conceitual? Cabe-nos, porém, salientar que, no presente capítulo, almejamos compreender a problemática posta a partir da análise do “estilo”, da “filosofia do silêncio” e da “incomensurabilidade da existência face à linguagem”. Vejamos o que vem a ser a existência sob essa ótica, ou seja, a *pathetica*, a partir do “estilo estratégico pseudônimo”, que, segundo nossa interpretação, está na base do problema da linguagem.

### 3.1 O estilo

“A forma de sua comunicação é o seu estilo”.  
*Kierkegaard.*

O estilo kierkegaardiano, como afirma Marcio Gimenes de Paula (2001, p. 18), Kierkegaard foi:

Inspirado por Sócrates, um irônico, e Cristo, um mistério, Kierkegaard não é fácil de decifrar. Em seu jogo de pseudônimos os múltiplos falantes deixam os discursos “em suspenso”, como que à disposição da interpretação do leitor, para que este escolha e se identifique como o que melhor o convencer. Como Sócrates, Kierkegaard fala para poder melhor calar, faz silêncio falando, abre um silêncio diante de nós quando escreve. Como Sócrates, fala de muitos assuntos, eruditos e populares, mas no final percebemos que o que fica é, sobretudo, uma grande pergunta, uma interrogação, que mexe com o leitor.

A partir dessa “inspiração” Kierkegaard institui seu próprio estilo, segundo o qual deixa o discurso sempre em suspenso, sem qualquer conclusão, à disposição daquele que se depara diante dos seus escritos, para que este escolha e se identifique com o que melhor o convencer e sempre tendo em vista, no silêncio de sua interioridade, estender o convite ao seu leitor e alertá-lo de que há uma vida apaixonante para ser vivida, para além dos domínios da moral e da linguagem.

Tendo presente os fundamentos da “inspiração” de Kierkegaard, nosso objetivo consiste em analisar a importância do estilo kierkegaardiano no que tange ao problema da linguagem, para pensarmos a existência em sua dimensão *pathetica*. Poderíamos, de antemão, nos perguntar se Kierkegaard de fato tem um “estilo” definido em sua forma genuína de se expressar, pensar e se comunicar? Ou a ausência de um estilo não caracterizaria o próprio estilo do filósofo nórdico?

Acreditamos que, de antemão, é preciso ressaltar que o estilo em Kierkegaard, que por sua vez caracteriza um distanciamento da linguagem sistemática, é oriundo da rejeição de uma carreira acadêmica como filósofo universitário. Kierkegaard não queria um sistema filosófico, assim como não queria ensinar doutrinas.<sup>124</sup>

Podemos dizer que nessa mesma perspectiva, também Marcio G. de Paula (2001, p. 31) destaca que Kierkegaard estava convencido de não ter propriamente uma nova doutrina para ensinar. Em decorrência dessa rejeição, sem ter uma nova doutrina para ensinar e por não se tratar de um adepto a um sistema filosófico, mas por ser um crítico de todo e qualquer sistema, Kierkegaard permite a manifestação do que aqui denominamos de estilo, o que é próprio de cada pensador.

O estilo que aqui fazemos menção se caracteriza como tal pela abrangência dos temas tratados; a variedade dos pseudônimos, os jogos linguísticos, as ambiguidades e as contradições que são utilizadas como estratégias que constituem um verdadeiro labirinto, onde é possível entrar por qualquer porta (obra), mas não é fácil achar uma saída confiável, pois todas as saídas levam o indivíduo ao encontro consigo. Talvez fosse uma tática do próprio Kierkegaard para que não se realizasse nenhuma tentativa de enquadrar suas obras em um corpo sistemático doutrinário (cf. ALMEIDA, 2007, p. 6-7).

Compreendamos melhor essa questão. Kierkegaard, através do pseudônimo *Vigilius Haufniensis*, permite-nos intuir que não quer somente evitar a criação de um sistema doutrinário, como também não quer ser enquadrado ou envolvido por qualquer sistema que possa existir. Por essa razão, sua estratégia caracteriza-se como antissistemática e nos ajuda a compreender porque são inexistentes, nesse estilo, cuidados e preocupações em apresentar conclusões ou uma conclusão a partir da qual outros pudessem tirar proveito próprio (KIERKEGAARD, 2010, p. 9). Um escrito sistemático, categoricamente, deve seguir e apresentar um rigor metodológico, que geralmente aponta para algumas conclusões. Já vimos que essa não era a preocupação apresentada por *Vigilius Haufniensis*.

*Vigilius Haufniensis*, no *Prefácio* do *Conceito de angústia*, demonstra-nos que não está preocupado em publicar algo “como se estivesse dando uma conclusão para todas as questões ou como se todas as gerações da terra fossem abençoadas com esse livro”.<sup>125</sup> Seu escopo não é resolver os problemas de ninguém, nem mesmo pretende apresentar conclusões para todas as coisas ou uma panaceia para todos os males, sejam eles físicos ou morais de uma época. Seu objetivo, antes de tudo, é escrever, e escrever “no maior silêncio e com a euforia

<sup>124</sup> Cf. Introdução ao primeiro capítulo.

<sup>125</sup> O livro ao qual *Vigilius Haufniensis* faz menção trata-se do *Conceito de Angústia* (KIERKEGAARD, 2010).

apaixonada... que busca sempre a solidão..., e, se houver alguém que daí retira proveito ou alegria, quanto mais, tanto melhor” (KIERKEGAARD, 2010, p. 9). Esse antissistematismo e o distanciamento de quaisquer conclusões prontas conferem a cada homem a possibilidade de individualização do seu próprio pensamento.

Diante da passagem acima, devemos frisar que o “silêncio”, “a euforia apaixonada” e “a solidão” são termos que nos remetem à individualização.<sup>126</sup> *Haufniensis* é um autor singular que escreve para indivíduos. Por isso, ele se sente no dever de dizer a cada homem que se compreende como indivíduo: “Basta que cada um cuide de si mesmo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 9). Dito de outra maneira, cada homem deve ser responsável por si e na liberdade, ser autor de suas próprias decisões. Como sabemos, a decisão está acima do entendimento do indivíduo, independente de como ela suceda, quer aconteça por sorteio ou por votação com bolas brancas ou pretas (p. 10). Tudo converge para o indivíduo. Quando *Haufniensis* aponta para a individualização, ele não dá garantias de que tudo será resolvido e também não cria perspectivas, tentando ser tudo para todos. Muito pelo contrário, o que ele almeja é levar o indivíduo ao encontro consigo. Assim sendo, na tentativa de evitar a criação de um sistema filosófico doutrinal, Kierkegaard deixou vir à tona um estilo um tanto quanto peculiar, que é o pseudônimo.

O modelo pseudônimo coloca-nos “na vida como atores numa peça de teatro. Os papéis são distribuídos de modos diferentes, um é rei e outro é servo, mas em princípio o desafio é o mesmo” (HARBSMEIER, 1993, p. 2001), ou seja, que todos possam vivenciar de modo autêntico seu papel.

O teatro introduz muito bem a problemática do estilo pseudônimo. Uma peça de teatro tem diversos atores, cada um com seu papel, cada pseudônimo tem ou assume um papel no “teatro da existência”. Mas, como explicita Harbsmeier (1993, p. 201): “O importante não é o destino que um homem recebe, mas como ele encara a vida que tem”. Em outras palavras, o importante dessa peça não é o papel em si, mas de que forma cada “ator” encarará o papel que o destino lhe reservar e as escolhas que fará.

O estilo estratégico-pseudônimo-literário-kierkegaardiano caracteriza uma forma de tecer sua crítica à realidade<sup>127</sup>, corrompida e imoral, na qual o autor pseudônimo estava

---

<sup>126</sup> Compreendemos por individualização o tornar-se individual ou, dito de outra maneira, tornar-se diferente dos demais, particularizar.

<sup>127</sup> Para Almeida e Valls (2007, p. 8), “os pseudônimos kierkegaardiano têm caráter e individualidade, o que é uma crítica aos catedráticos que se esquecem de existir, para refletir sobre a existência”.

inserido, evitando simplesmente denunciar<sup>128</sup> que cada época tem a sua própria imoralidade, mas, sobretudo, demonstrar que a imoralidade daquela época poderia não ser o desejo, o prazer e a sensualidade, mas sim um desprezo excessivo pelo homem particular (cf. KIERKEGAARD, 2008, p. 357). O estilo pseudônimo retira a noção de autor ou de autoridade do autor para poder falar, renunciando ao academicismo. Para tecer essa crítica, o estilo pseudônimo torna-se uma via conveniente, pois o pseudônimo não tem a necessidade de se apresentar como uma autoridade que prega uma nova teoria ou doutrina. O discurso pseudônimo não obriga ninguém a absolutamente nada e também não tem a pretensão de anunciar uma verdade ou verdades. Mas trata-se de contribuir, de modo indireto e assistemático para que o indivíduo, por si mesmo, encontre a verdade pela qual possa valer a pena viver. Essa verdade só pode ser encontrada individualmente, porque se trata de uma verdade subjetiva, trata-se de uma verdade que leva o indivíduo a um modo concreto e coerente de vida, e um meio a uma sociedade que esqueceu o que significa viver desse modo. Doutrinas não ajudam aos indivíduos a viverem assim, sobretudo se se tratar de uma doutrina que se sabe de cor. O pseudônimo, por se distanciar da noção tradicional de autor ou da autoridade de autor, renuncia ao academicismo, assim como à pretensão de ensinar um novo sistema doutrinário.

O estilo estratégico-pseudônimo-literário-kierkegaardiano ainda queria demonstrar as mazelas daquele contexto, como a baixa e a injustiça que sua época de fingimentos ocultava (KIERKEGAARD, 1986, p. 70). Além disso, havia um escopo explícito, sem se preocupar em chamar a atenção de seus contemporâneos e de seu leitor para si, pois esse não era o interesse de Kierkegaard. Segundo Brun, o objetivo de Kierkegaard não consistia numa crítica direta ao seu contexto; isso não ajudaria o indivíduo a voltar-se para si e dissipar as trevas em meio às quais estava inserido, no entanto sem se dar conta de onde se encontrava. Eis, portanto, a importância de se “evitar um ataque direto para não fixar o homem nas suas ilusões, exasperando-o, logo de início”, como afirma Kierkegaard (p. 11). Seu objetivo, portanto, a partir do estilo pseudônimo, era criar uma atmosfera a partir da qual o indivíduo pudesse perceber que ele próprio não devia buscar ou se preocupar com o autor pseudônimo, mas em encontrar-se consigo próprio em cada palavra pseudônima. Porém, se o leitor quisesse descobrir onde estava a verdadeira pessoa atrás de todas as diferentes personalidades (cf. HERBSMEIER, 1993, p. 201), encontraria dificuldade nesse labor. O autor é sempre um incógnito (KIERKEGAARD, 1986, p. 58), isto é, alguém que não se dá a conhecer. O

---

<sup>128</sup> Segundo Sílvia Sampaio (2007, p. 195), em Kierkegaard, a pseudônima tem uma significação histórica, é o artifício do humorista que, exprimindo-se incógnito, denuncia uma sociedade mascarada pelo anonimato.

essencial não é apresentar o autor pseudônimo; o essencial é que cada homem perceba-se a si próprio como indivíduo autor de sua vida, de sua existência e que não culpe nada e nem ninguém por aquilo que não conseguiu conquistar, a não ser de si mesmo.

Nesse sentido, “o leitor não deve interessar-se pela pessoa atrás do texto, pelo verdadeiro Kierkegaard, mas pela visão de vida, pela possibilidade de existência que o texto pronuncia” (HARBSMEIER, 1993, p. 201), logo, por si mesmo. Cada vida é única, assim como cada possibilidade. Quem deve perceber isso é o próprio leitor como homem particular, individual. Se o leitor conquistar essa percepção, o objetivo da pseudonímia foi cumprido. Nesse sentido, Almeida e Valls (2007, p. 8) enfatizam que “o objetivo da pseudonímia é ser um teatro vivaz da existência, pois cada personagem tem a capacidade de representar internamente os vários estádios da existência, bem como oferecer ao leitor a possibilidade de olhar no espelho e confrontar-se consigo mesmo”.

Tanto Almeida quanto Valls (2007, p. 7) sustentam que o estilo kierkegaardiano se constitui a partir de uma “unidade na diversidade quanto aos pseudônimos, aos estilos, aos argumentos”, mas tudo se concentra num único objetivo: “Levar o indivíduo singular a optar pela existência concreta, torná-lo atento, capaz de dissipar a ilusão das falsas perspectivas e dos prazeres momentâneos oferecidos, que conduzem à perdição do que é essencial”.

Muito curioso, pois o autor que se oculta atrás de seus pseudônimos, como se fossem máscaras, que julga ser essencial não o que se escolhe, mas o fato de escolher, não o que se ouviu dizer, mas o que se vivencia, não a fé que supostamente se quer ganhar, mas a fé que se conquista; que privilegia a decisão singularizada ao dar primazia ao indivíduo e desmerecer a multidão, que quer humildade e autenticidade, não deveria ser o primeiro a abrir mão da impessoalidade e assumir a pessoalidade? Tudo indica que Kierkegaard renuncia à autoridade de autor para deixar transparecer, mais uma vez, que cada homem como indivíduo é autor de sua própria existência frente ao destino, de acordo com cada decisão.

O relevante é o que o pseudônimo traz à tona e, a partir disso, a dimensão que isso toma na existência do indivíduo. O autor Kierkegaard, e do mesmo modo seus pseudônimos, nada podem fazer pelo indivíduo a não ser apresentar elementos que deem pressupostos para a introspecção. Segundo a análise de Harbsmeier (1993, p. 201-202), “Kierkegaard não prega suas ideias e opiniões, ele apresenta as possibilidades de existência para nós, os leitores, para que possamos opinar e identificar-nos com elas”. Eis porque o caráter de impessoalidade sem existir em nada que lhe pertença em seus pseudônimos, como o próprio Kierkegaard (1978, p. 47) afirma:

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

Como podemos observar, com essa afirmação, Kierkegaard explicita que, uma vez criados os pseudônimos “autores” (como ele os denomina), eles ganham vida própria. Isso fica mais explícito quando Kierkegaard salienta que a personalidade poético-pseudônima real “produz sua concepção da vida” e que “não há, pois, nos livros de pseudônimos uma só palavra” que seja sua. Isso nos leva a pensar que o mesmo que acontece com os pseudônimos deveria ocorrer com o “seu leitor”, homem que deveria conquistar uma vida própria, produzir sua própria concepção da vida a partir da individualização de seu próprio pensamento, estabelecida por si mesmo, segundo as condições apresentadas pelos discursos pseudônimos e assim atingir a superação do aglomerado massificado, que vive na inverdade. Para a massa, as palavras não ganham sentido na vida particular, mas apenas em massa que, quando se desfaz, também se desfazem as palavras e perdem o verdadeiro sentido. Se assimilada corretamente, a palavra pseudônima deve dar vida ao indivíduo de tal forma que ele possa se tornar autor de sua própria existência. Ser autor de sua própria existência não significa racionalizá-la em sua totalidade, mas antes senti-la em sua inteireza e vivê-la por si mesmo em sua interioridade de modo a ser transformado pelas vivências profundas que o mundo impõe. Cada homem, cada indivíduo, na filosofia pseudônima kierkegaardiana, deve ser responsável por si e autor de sua própria existência. Para tanto, a paixão é elemento imprescindível, como nos fala *Johannes de Silentio*.

Os diversos pseudônimos criados por Kierkegaard são autores de suas próprias vidas, porém quando o indivíduo enquanto leitor se apresenta diante deles, isto é, dos pseudônimos, apresenta-se como se estivesse diante de um espelho. Quem está diante do espelho não consegue ver nada, além de si mesmo em sua própria existência. O espelho não permite que o indivíduo nele refletido veja o que está ou quem está por detrás do próprio espelho, por estar olhando para si mesmo, ou seja, para sua própria vida. Mas lá, segundo *Johannes de Silentio*, por trás do mundo em que vivemos, muito lá atrás, em último plano, existe outro mundo, onde há alguém em seu mundo, e a sua relação recíproca assemelha-se à que existe entre as duas cenas que acontece vemos no teatro, uma atrás da outra (cf. KIERKEGAARD, 1979a, p. 29-30). Compete a cada indivíduo encontrar esse “outro mundo” ao qual *Silentio* faz referência

“lá atrás, em último plano”, a exemplo daquele “alguém” que vive “em seu mundo” também viver profunda e intensamente a vida. Toda vida é única, assim como toda vivência e, do mesmo modo, cada paixão. Um mesmo homem não experimenta com a mesma intensidade duas vivências. As vivências passionais são sempre únicas e não se repetem com a mesma proporção. Por isso, cada homem sempre tem a possibilidade por si só de assumir um modo próprio de existir no interior da existência. Nenhum modo ou estilo de vida, por mais admirável que tenha sido vivido, não pode ser plagiado, mas somente construído *patheticamente* de forma singular e não intencional. Eis, então, a razão pela qual Valls ressalta que Kierkegaard apresenta-nos, por meio de seus pseudônimos, personagens ímpares, como por exemplo, “o cavaleiro da fé, o juiz ético burguês, o homem da dúvida, o desesperado, o cavaleiro da resignação”, e “cada um deles existe de forma única”. O cavaleiro da fé, por mais que tente, não conseguirá existir em “seu mundo” equiparando-se ao homem da dúvida. A autenticidade subsiste na diversidade.

Para Almeida e Valls (2007, p. 7),

A variedade dos pseudônimos e a singularidade com que cada um é apresentado e assume um modo próprio de existir no interior dos estádios da existência, mostra o quanto o observador, o psicólogo da alma ou do caráter humano estudou a fundo as contradições da condição ou natureza humana. Pode-se afirmar que Kierkegaard constrói uma verdadeira galeria metódica e ordenada dos diversos tipos humanos. Estão presentes: o cavaleiro da fé, o juiz ético burguês, o homem da dúvida, o desesperado, o romântico sedutor, o erótico-sensual, o cavaleiro da resignação, [...], cada um e todos eles com a função de servir de espelho para o leitor. O objetivo não é ver o espelho, mas enxergar-se a si mesmo no espelho, e dessa forma se transfere ao ‘seu’ leitor a tarefa de aprofundar-se e realizar as decisões fundamentais que a existência requer. A multiplicidade das vozes é uma metáfora que tem como estratégia e objetivo despertar o indivíduo para que possa optar pela existência ética. A tarefa é utilizar as vozes heterônomas dos pseudônimos para despertar e tornar os homens atentos.

Esta se torna a razão pela qual Kierkegaard se oculta atrás de seus diversos pseudônimos: Que o indivíduo possa “enxergar-se a si mesmo” nas “vozes heterônomas dos pseudônimos”, para despertar e se tornar um homem atento à existência e, a partir disso, “aprofundar-se e realizar as decisões fundamentais que a existência requer”. Kierkegaard ressalta, no *Ponto de vista...*, que a pseudonímia não teve uma causa fortuita em sua própria pessoa. E o que foi escrito é dele, porém somente *na terceira pessoa*, na medida em que ele se coloca na boca de seu pseudônimo real, que produz sua concepção *pathetica* da vida (cf. KIERKEGAARD, 1978, p. 47), vivenciando-a de modo sumamente concreto e intenso, porém perenemente na esfera da singularidade.

Com o uso dos pseudônimos, não vemos em Kierkegaard a preocupação com a transmissão de uma ideia sistematizada ao “seu” leitor, mas ele se empenha muito mais em levar o indivíduo “a uma salutar reflexão sobre a sua responsabilidade individual” enquanto indivíduo propriamente. Assim, cada pseudônimo assume em primeira pessoa sua posição diante da vida (cf. ALMEIDA, 2007, p. 131) e, do mesmo modo, cada indivíduo é convidado a assumir esse compromisso consigo em sua própria existência. Em sua época, Kierkegaard procurava o homem que fosse capaz de realizar decisões fundamentais, porém tudo indica que sua busca incansável não lhe rendeu muitos resultados. Esse homem estava em falta. Ao procurar o homem individual apenas encontrava a multidão.

Para cumprir com seu propósito, Kierkegaard parte da “produção estética”, conforme ele mesmo explicita no *Ponto de vista...*, numa tentativa de dissipar a ilusão em meio à qual os homens viviam. Kierkegaard (1986, p. 43) sabia perfeitamente que uma ilusão jamais poderia ser dissipada diretamente, mas de outra forma, a qual vamos especificar mais adiante. Embora ele tenha partido da “estética”, seu intuito não é envolver seu leitor no estético, muito pelo contrário, a produção estética trata-se de uma fraude “em que o recurso aos pseudônimos adquire um sentido profundo”. O pensador dinamarquês está ciente disso, isto é, de seu estilo, ao afirmar: “Uma fraude! Como é feio! Ao que respondo não se deixe iludir pela palavra. Pode enganar-se um homem em vista do verdadeiro e, para lembrar o velho Sócrates, enganá-lo para levá-lo ao verdadeiro. É mesmo a única maneira quando ele é vítima da ilusão” (p. 52-53).

Essa preocupação de levar o indivíduo a optar pela existência, confrontar-se consigo mesmo, dissipar a ilusão frente às falsas perspectivas e prazeres momentâneos oferecidos pelo mundo, que afastam o indivíduo do que é realmente essencial, proporciona a Kierkegaard (1986, p. 54), direito e autonomia para retirar “um homem da ilusão”, começando por iludi-lo ou enganá-lo, conforme explicita: “No caso de um homem na ilusão que importa, por conseguinte, primeiro dissipar, se não começo por enganar é porque emprego desde o princípio a comunicação direta”. Se começasse por dissipar a ilusão de outro modo, talvez não houvesse a necessidade da criação do estilo estratégico pseudônimo. Em algum momento lhe seria imposto um limite por não usar esse gênero de produção a não ser para despertar a atenção (p. 53). Ao despertar a atenção desse “homem na ilusão”, Kierkegaard o conduz aonde ele pretendia levá-lo: Ao encontro consigo próprio, e aí em sua interioridade, para adquirir a possibilidade de dissipar e depurar as ilusões que o enganam. A esse resultado não

se chega pelo ataque direto, assim como não se torna possível alcançá-lo na multidão, mas somente enquanto indivíduo, no sentido rigoroso do termo, mediante o tornar-se.

Quando ele consegue criar a atmosfera sob a qual o indivíduo, por si mesmo, encontra-se a sós, ele se retira em silêncio para não ser testemunha da confissão que o indivíduo faz a si próprio, sozinho, para depois reconhecer que estava vivendo na ilusão (KIERKEGAARD, 1986, p. 44). Esse indivíduo que conseguiu por si mesmo dissipar a ilusão pela qual tinha sido envolvido e segundo a qual vivia, exprime, em suma, para o filósofo dinamarquês, uma concepção integral de vida e do mundo (p. 37) por ter alcançado a superação do geral. E por isso terá de suportar o peso e as consequências da responsabilidade que acabara de assumir com a superação.

A forma de comunicação empregada por Kierkegaard (2008, p. 358) para que o indivíduo alcançasse esse ponto e permanecesse como se estivesse perante um espelho caracteriza seu estilo. Mas qual é essa forma de comunicação? Trata-se da comunicação indireta. E por meio da comunicação indireta, Kierkegaard, a exemplo de Sócrates, “fala para poder melhor calar, faz silêncio falando, abre um silêncio diante de nós quando escreve” (PAULA, 2001, p. 18). De acordo com Marcio G. de Paula, Kierkegaard, em seu jogo de pseudônimos, os múltiplos falantes assemelham-se a Sócrates porque calam ao mesmo tempo em que proferem, deixando assim o indivíduo a sós com uma grande interrogação. Assim, a fala e o silêncio se complementam e, quando manifestos, nem sempre se tornam sinônimos de compreensibilidade.

*Johannes Climacus*, nesse sentido, ressalta que a realidade existencial não pode ser comunicada (KIERKEGAARD, 2008, p. 359), e que compete a cada homem encontrar sua própria realidade em sua existência. Encontrar sua própria realidade equivale e encontrar-se consigo nas profundezas do eu. Nessa perspectiva, segundo Almeida (2007, p. 135), Kierkegaard criou magistralmente a pedagogia pseudônima, utilizando a técnica da comunicação indireta. Para se chegar aí, não há outro modo a não ser por si mesmo, quando tudo ao seu redor fizer silêncio e o leitor, também, imerso em si, silenciar, por não encontrar uma linguagem adequada que possa expressar o *pathos* da vivência. Para *Silentio*, não há nenhuma linguagem humana apta a exprimir o *pathos* da vivência sem exprimir o geral. A linguagem tende a comunicar, a tornar comum apenas aquilo que é geral (cf. KIERKEGAARD, 1979b, p. 296). A comunicação indireta, contida nos textos pseudônimos, convida aquele que se interessa por ela a entrega e ao abandono da experiência existencial. Nesse caso, o estilo estratégico pseudônimo deve ser visto como um *pseudos-onoma*, ou seja,

ao mesmo tempo em que oculta, descobre, mostra e abre um espaço *entre* dois mundos: *ou... ou...*, estando o indivíduo, portanto, no espaço da possibilidade (SAMPAIO, 2007, p. 268) frente ao silêncio pseudônimo da comunicação indireta.

### 3.1.1 A comunicação direta e indireta

“Aqui, como em toda parte, eu me sinto muito isolado em meu pensamento”.  
*Kierkegaard.*

À maneira de Kierkegaard, a comunicação indireta é constituída pela pseudonímia (ALMEIDA, 2007, p. 8). O recurso da comunicação indireta através dos pseudônimos, segundo Vergote (2001, p. 38), tem como pretensão encaminhar o indivíduo-leitor rumo à decisão. Essa forma de se comunicar envolve evidentemente a comunicação indireta em face de certa resistência ao emprego da comunicação direta. Mas de que modo a comunicação indireta está relacionada com o problema da linguagem? O que em específico da realidade existencial não pode ser comunicada? Qual a importância de uma filosofia do silêncio e sua relação com essa realidade que não se permite comunicar? O pensador dinamarquês tinha clareza daquilo que deveria dizer aos seus contemporâneos? Por que não o disse diretamente?

Kierkegaard, segundo nossa interpretação, fez um diagnóstico da cultura de seu tempo e percebeu suas fragilidades, assim como quando um médico faz um diagnóstico em seu paciente e nele identifica um grave e agressivo tumor. Após identificar esse tumor maligno, tendo diante de seus olhos o paciente, o médico devia mesurar as palavras para dizê-las da melhor forma possível ao enfermo, pois senão assustaria seu paciente e ele correria o sério risco de não suportar a verdade em relação à sua real situação. Talvez a verdade, se fosse dita diretamente, poderia ferir mais do que a própria causa da enfermidade. É preciso cautela para dizer uma verdade desse gênero e não ser mal compreendido. Nesse sentido, uma verdade desse gênero não poderia ser dita diretamente, o paciente não suportaria ou não aceitaria a dura realidade. Mas a verdade, apesar de tudo, deveria ser dita. O paciente não poderia continuar pensando que seu estado era bom quando na realidade era deplorável, essa ilusão deveria ser dissipada. Kierkegaard, de modo análogo, ainda que todo exemplo ou analogia sejam sempre precários e pobres, é esse médico que diagnosticou que sua época vivia na ilusão e na inverdade. Como dizer essa verdade à sociedade dinamarquesa? Isso deveria ser dito de alguma forma e a maneira encontrada foi a comunicação indireta, mas mesmo assim a notícia deveria ser dada, ainda que indiretamente. Diante disso, Kierkegaard (1986, p. 53) torna

explícito qual é o seu método, a saber, trata-se da comunicação indireta ou do método indireto, como ele escreve no *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*:

Pode-se resumir em poucas palavras todo este método, cuja aplicação exige anos de trabalho, a atenção mais vigilante a toda a ora do dia, o exercício contínuo da pauta e do dedilhado no teclado do dialéctico, um temor e tremor incessantes: este método deve ser indireto.

Kierkegaard percebe que seus contemporâneos poderiam não suportar a verdade dita diretamente, assim como o enfermo. Trata-se de uma verdade que abala e desestrutura a zona de conforto do paciente que espera e acredita, ao contrário, que tudo esteja muito bem. Essa esperança trata-se de uma ilusão, de uma quimera. O diagnóstico não é nada favorável àquilo que seus contemporâneos acreditavam ou àquilo que o paciente aguardava. A vida tranquila e equilibrada foi desestruturada com a notícia. Kierkegaard está profundamente insatisfeito com sua época e se vê na obrigação de fazer algo por aquela época doentia e desmoralizada. Isso pode ser percebido quando ele escreve em sua obra póstuma de 1859:

Pelo meu lado, julgaria indigno ter vivido numa época de semelhante desmoralização sem empreender uma acção decisiva, contente com a fácil virtude de me comportar como “os outros”, isto é, de me dispensar o mais possível de agir, enquanto que a infâmia sem limites da imprensa conduzia ao túmulo as suas vítimas cheias de amarguras e de ofensas, e nem sempre directamente, pelo menos na pessoa da sua mulher, dos seus filhos, dos seus pais e parentes, porque o contágio estendia-se por todo o lado e alcançava a intimidade da vida-privada, o asilo da escola, o santuário da Igreja, vomitando mentiras, calúnias, insolências, desaforos, e tudo isto para servir funestas paixões e uma vil avareza. [...] Compreendi que este meio de servir a minha ideia foi o verdadeiro, e não hesitei; as consequências que ninguém, então, pensou em disputar comigo, reivindico-as na história como minha propriedade legítima, cujo valor para o futuro os meus olhos descobrem sem dificuldades. (KIERKEGAARD, 1986, p. 68)

Como a ilusão e a desmoralização tinham que ser dissipadas, então ganha força e expressão o método indireto que, segundo Chiara Piazzesi (2009, p. 77), constitui o elemento que dá unidade arquitetônica e metodológica à produção kierkegaardiana. Esse método também é, para Piazzesi, a promessa e as condições de que em algum momento, a comunicação direta poderia ser introduzida nas obras do escritor Kierkegaard. Entretanto, não há dúvidas de que a comunicação indireta, de fato, é o coração da crítica que Kierkegaard desenvolve para distanciar o indivíduo da ilusão de sua época, que pudessem impedi-lo de ouvir a mensagem em si e por si e de conferir-lhe a posição correta em sua própria existência (p. 77).

Com isso, Kierkegaard permite-nos intuir que está criticando, modo acirrado, a infâmia sem limites da imprensa de sua época. A utilização dos meios de comunicação da imprensa, grosso modo, nesse caso é direta. É uma comunicação direta que não exprime a realidade ilusória na qual seus contemporâneos estavam inseridos. Com a introdução do método da comunicação indireta, Kierkegaard não quer somente criticar sua época desmoralizada, mas, sobretudo, diferenciar-se do comportamento de seus contemporâneos para não ser igual *aos outros* e assim dispensar a possibilidade de agir, enquanto a infâmia sem limites da imprensa conduzia ao túmulo as suas vítimas cheias de amarguras e de ofensas, e tudo isso simplesmente para servir às funestas paixões e uma vil avareza, do interesse da classe dominante.

O que nos chama a atenção nessa circunstância é que Kierkegaard critica a comunicação direta e ideológica de seu tempo, expressa pela imprensa, ao introduzir o método da comunicação indireta, ao mesmo tempo em que introduz a possibilidade e as condições de que em algum momento a comunicação direta possa ser introduzida nesse processo de conscientização de si.

Uma suposta preocupação, por parte de Kierkegaard, com a introdução da comunicação direta encontramos no póstumo *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*, expressa pelo subtítulo: *uma comunicação direta...* Na análise de Piazzesi (2009, p. 77), embora haja no subtítulo do *Ponto de vista...* essa expressão (*uma comunicação direta...*) deve ser bem compreendida, porque “apesar de não conter uma comunicação direta”, o subtítulo nos remete de alguma forma à comunicação direta. Isso deve ser compreendido como parte heurística da crítica do autor à sua época.

Kierkegaard (1986, p. 63) afirma no *Ponto de vista...* que, pela sua existência pessoal, procurou manter os pseudônimos e em princípio era um incógnito bem como um engano (p. 58). Trata-se de um engano, porque detrás dos pseudônimos, embora aparentemente existisse um autor estético, ali se fazia presente um autor religioso e tudo aquilo que era expresso esteticamente não tinha como princípio fazer o leitor enxergar quão sedutora eram as coisas efêmeras do mundo ou enganar ainda mais esse mundo que quer ser engando, pois, segundo Kierkegaard (p. 58):

o segredo do engano que se acomoda aos caprichos do mundo desejoso de ser enganando consiste [...] em organizar conventículos e tudo o que se segue, em ligar-se a uma das sociedades de admiração mútua onde há entreajuda mediante a palavra e a escrita para o proveito mundano de cada um.

Trata-se de usar o recurso de que o próprio mundo dispõe, que é enganar, para sutilmente apontar para aquilo que de fato tem sentido, o eterno e verdadeiro. Isso também não deixa de ser uma forma de enganar? Sim, porém “tratava-se, portanto, de fazer o inverso” (KIERKEGAARD, 1986, p. 58), isto é, não era mais enganar apenas por enganar, a exemplo dos homens que gozavam de consideração pelos “embusteiros” expeditos em tirar partido da mensagem, e não em servi-la, e que visavam unicamente adquirir reputação, ou ainda a exemplo das “testemunhas da verdade” que só enganavam. Era uma forma inversa de enganar para explicitar quão enganada estava toda uma época, que enterrava a todos como se fossem testemunhas da verdade.

Essas afirmações asseguram a existência da comunicação indireta. Mas se olharmos os últimos escritos de Kierkegaard, sobretudo *O instante*, podemos perceber que suas ponderações foram feitas um tanto quanto direcionadas à objetividade da comunicação direta acerca da verdade do cristianismo. Entrementes, é bom lembrar que nesse período Kierkegaard estava se perguntando constantemente sobre o que significava ser uma “testemunha da verdade”. Diante dessa indagação, se fosse empregada a comunicação direta, essa indagação seria feita de um homem para outrem, quando na realidade, cada homem, individualmente, deveria fazê-la a si próprio, por si mesmo. Na comunicação indireta o pseudônimo, seja ele qual for, sempre constrói um discurso que, ao término, leva o indivíduo à constituição de uma situação introspectiva através da qual já não é o pseudônimo quem mais profere, ou melhor, não é ele que faz qualquer pergunta ao “seu leitor”, mas o próprio leitor percebe que ao final o que fica é, sobretudo, uma grande pergunta, uma interrogação, que mexe consigo próprio (PAULA, 2001, p. 18). Essa grande interrogação não é ninguém alheio que faz ao leitor, a não ser ele mesmo, “quando não se preocupa mais com *o que* se quer comunicar, sem mais se perguntar sobre o que é comunicar nem *como* se deve comunicar aquilo que não releva do saber”, na análise de Vergote (p. 30). Kierkegaard, ainda segundo Vergote (p. 37), “quer fazer da comunicação algo mais e outra coisa que não apenas uma pura transmissão de palavras”.

Eis o reflexo da comunicação indireta, ou seja, ela tende a levar o indivíduo a fazer perguntas e buscar respostas por si mesmo. Segundo Malantschuck (1961, p. 75-76), Kierkegaard,

Por meio de seus escritos, pôde alcançar o homem em todos os caminhos e desvios e falar a todos sem conhecer a sua condição espiritual. Nisso consiste a sua arte redentora (maieutica) que ele, usando a linguagem de Sócrates, chama de sua arte da comunicação. Esta arte da comunicação torna-se, às mais das vezes, uma

comunicação indireta. [...] Com a comunicação indireta, o método de Kierkegaard coloca duas atitudes opostas uma diante da outra. Sua intenção é de levar o homem a escolher. [...] Por este método, fique entregue completamente ao leitor a decisão: rir ou chorar. O método indireto motiva assim uma opinião do indivíduo.

Na análise de Malantschuck (1961, p. 76), ao indivíduo compete a tarefa da escolha. Por isso, os escritos kierkegaardianos não são obras para se ler como se lê um jornal, pois, “ao criar dificuldades, Kierkegaard queria impedir que se concluísse rapidamente a leitura de suas obras, que ele escreveu com o sangue do seu coração”. Seus escritos devem ser lidos lentamente e refletidos a fim de que o leitor consiga, ao lê-los, olhar para sua vida. Os escritos não contêm apenas palavras, mas “o sangue do seu coração”. Para Malantschuck (1961, p. 76), isso fez com que Kierkegaard fizesse tudo para despertar no indivíduo a reflexão e a atividade pessoal.

Ao lado da comunicação indireta está a comunicação direta, presente na literatura edificante, porém não com a mesma tendência da época à qual pertencia Kierkegaard, ou seja, no sentido de alcançar resultados rápidos. Na tentativa de evitar essa perspectiva, ele criou, então, os obstáculos, de modo que não devemos nos esquecer de que na comunicação direta Kierkegaard não se compromete inteiramente; em oposição à sua época, sua intenção é sempre levar o indivíduo a escolher.

A comunicação direta não faz o indivíduo se perguntar, mas pergunta-lhe e apresenta-lhe as respostas. Tudo já vem pronto: perguntas e respostas. Isso não faz o indivíduo olhar para si, o que deve ajudá-lo nesse processo de olhar para si e, a partir desse olhar, formular perguntas e buscar respostas é a comunicação indireta. Há apenas uma sutil separação entre a comunicação direta e a comunicação indireta, que consiste na habilidade de o leitor ou o indivíduo perceber que o autor pseudônimo não lhe pergunta absolutamente nada, assim como não lhe dá respostas. Tanto a pergunta quanto a resposta competem ao próprio indivíduo. Entrementes, se o homem não compreender esse aspecto, a comunicação indireta perde seu efeito e não cumpre seu propósito, restando, desse modo, a comunicação direta. Kierkegaard não queria outra coisa senão despertar no indivíduo a reflexão. Conceder-lhe respostas prontas não era seu intuito, visto que a imprensa da época já fazia isso de modo direto, objetivo, rápido e de acordo com os interesses da classe dominante da época.

Esse aspecto nos faz perceber que há uma clara alusão à individualização do pensamento. A comunicação direta não tem a pretensão de fazer o indivíduo olhar para si, mas fazê-lo a observar as verdades exteriores a si e tomá-las como verdades para si. Nenhuma verdade pode ser comunicada diretamente, isto é, objetivamente, pois objetivamente não

existe nenhuma verdade. Mas, mesmo assim, se fosse possível comunicá-la diretamente, nesse caso, seria excluída a possibilidade de decisão por parte do indivíduo. Para o autor pseudônimo, isso está fora de cogitação, a decisão não pode ser ignorada, considerando que o essencial na conduta de um homem é a decisão (cf. PAULA, 2009, p. 66), porque é por meio dela que o homem se torna aquilo que é.

A confrontação entre comunicação direta e comunicação indireta, sobre a impossibilidade de uma verdade ser comunicada diretamente, de certo modo, encontra eco na reflexão que o autor faz acerca do cristianismo; pois para Kierkegaard, o erro do cristianismo estatal dinamarquês daquela época, aparece quando em seu modo direto e objetivo “as autoridades representantes do cristianismo” tentam anunciar a verdade referente ao cristianismo e na verdade criam e alimentam apenas uma ilusão, ou seja, a de que todos são cristãos (p. 48).

O cristianismo, ao contrário, é subjetivo. A interioridade da fé no crente é a decisão é decisão eterna da verdade. E objetivamente não existe aí nenhuma verdade, pois o saber objetivo concernente à verdade ou às verdades do cristianismo é não verdadeiro. Saber de cor uma profissão de fé é paganismo porque o cristianismo é interioridade. (KIERKEGAARD, 1978, p. 250)

Essa passagem ajuda-nos a entender que Kierkegaard, depois de ter dispensado longo tempo sobre o método indireto sob o uso dos pseudônimos, esclarece que a comunicação direta e objetiva não cumpre o papel de comunicar a verdade do cristianismo, que é subjetiva. Todavia, se empregada a comunicação direta, ela comunica saberes objetivos, portanto, no que se refere ao cristianismo não é verdadeiro, porque este é subjetivo e verdades subjetivas não podem ser comunicadas diretamente. Assim, o método direto, para o cristianismo não serve e não se aplica, a não ser para servir aos caprichos funestos e uma vil avareza da classe dominante. Por isso, Kierkegaard viu desde o início de sua obra que, depois de conhecer a verdade, o mais importante era saber como deveria ser comunicada aos outros (MALANTSCHUCK, 1961, p. 73). Kierkegaard estava, portanto, diante de um problema de linguagem, pois, ele deveria encontrar um modo de comunicar a verdade conhecida. Entretanto, segundo nossa análise, o que se vivencia não conquista espaço na linguagem, caso consideremos aquilo que se vivencia como *pathos*, ou seja, não pode ser comunicado, porque apenas pode ser vivido, sentido. Isso nos dá a liberdade para afirmar que à verdade se chega sozinho, como indivíduo.

Para o autor pseudônimo, nem a comunicação indireta e muito menos a direta dizem o que o seu interlocutor deverá fazer para se livrar da ilusão e abandonar a não verdade para

conhecer a verdade. O que sabemos é que para depurar a ilusão da não verdade é preciso manter distância de toda e qualquer ideologia. A comunicação direta carrega ideologias e, como tal, é uma fraude e requer certezas, o que é impossível, pois a intenção de Kierkegaard, com seu estilo estratégico pseudônimo no qual está implícito a comunicação indireta, consiste somente em apresentar as opções, as possibilidades ao indivíduo e incitá-lo a fazer a sua própria decisão, a realizar sua própria escolha (cf. GOUVÊA, 2009, p. 234-235) e realizar por si mesmo sua experiência (cf. PIAZZESI, 2009, p. 77). Portanto, tanto o uso de pseudônimos quanto o emprego da comunicação indireta apontam para a questão da possibilidade de escolha.

Por isso, a comunicação indireta distancia o leitor do autor. Havendo o distanciamento desejado entre autor e leitor, o necessário seria dito, uma vez que o leitor estaria impossibilitado de ter relações diretas com o autor, mas mesmo assim deveria descobrir que estava envolvido por uma grande ilusão (cf. KIERKEGAARD, 1986, p. 68). Uma crítica direta, nesse caso, não seria oportuna e também não resolveria a questão, sem contar que contribuiria para aumentar ainda mais a ilusão.

Kierkegaard, segundo Almeida (2007, p. 33), usa a comunicação indireta com o objetivo de demonstrar aos contemporâneos a inadequação entre viver a vida e o existir no interior da própria vida. Sem fazer essa demonstração aos seus contemporâneos, a ilusão em que eles viviam não poderia ser dissipada e assim continuariam distantes da verdadeira vivência da vida. A questão de pano de fundo, segundo a qual nos deparamos com a comunicação indireta, diz respeito à comunicação do *pathos* da vivência. E o que a pseudonímia kierkegaardiana quer comunicar de modo indireto não é um *logos*, uma pura verdade da razão (cf. LE BLANC, 2003, p. 114-115); se fosse isso não haveria a necessidade do emprego da comunicação indireta, pois quem se encarrega disso é a comunicação direta, que é adequada para assuntos de menor relevância como, por exemplo, contas de mercearia, verdades lógicas ou ainda uma verdade matemática que se trata de uma verdade independente de ser ou não aceita pelo indivíduo (cf. GOUVÊA, 2009, p. 234-236); mas antes *pathos*, uma verdade ligada a uma situação concreta da existência (cf. LE BLANC, 2003, p. 114-115). Agora, portanto, devemos retomar a pergunta que se impõe de forma categórica e decisiva: É possível comunicar a dimensão *pathetica* da existência? *Pathos* de uma situação concreta é possível ser comunicado? Eis-nos diante do problema da linguagem, uma vez que o estilo kierkegaardiano, segundo *Johannes Climacus*, pseudônimo do *Postscriptum*, é a sua forma de

comunicação. Esse problema surge porque a existência possui uma dimensão incomensurável e propriamente *pathetica*.

A linguagem pseudônima da comunicação indireta, se cumprir sua função, deve levar o indivíduo a penetrar em seu próprio âmago. A linguagem pseudônima ou, como queiram, a comunicação indireta não tem a pretensão de comunicar o *pathos* da vivência, mas de sutilmente criar a atmosfera sob a qual o indivíduo, ao penetrar em seu próprio âmago, possa deparar-se com o silêncio da subjetividade que, por sua vez, é incomensurável com a realidade (cf. KIERKEGAARD, 1979b, p. 294). O indivíduo, no encontro consigo, não está em condições de mensurar a vivência, pois, no silêncio, na interioridade, compete-lhe apenas senti-la e, com isso, o silêncio irrompe e não dá uma palavra sequer, porque o sofrimento está aí e, portanto, é o que é, no silêncio (cf. KIERKEGAARD, 2002, p. 22). Para *Silentio*, o silêncio é a expressão do inefável. Sendo assim, “Abraão cala-se... porque não pode falar; nesta impossibilidade residem a tribulação e a angústia. Porque, se não me posso fazer compreender, não falo, mesmo se discurso noite e dia sem interrupção”. (KIERKEGAARD, 1979b, p. 296)

### 3.2 Uma filosofia do silêncio

“Que no silêncio te esqueças de ti mesmo, de como te chamas, de teu próprio nome,  
do nome famoso, miserável ou insignificante...”.  
Kierkegaard.

Como podemos falar de uma filosofia do silêncio, uma vez que a forma de se comunicar caracteriza, nos diversos pseudônimos, o estilo kierkegaardiano no interior de nossa análise, sobre a existência pensada em sua dimensão de *pathos*? Para falarmos de uma filosofia do silêncio, há, porém, que se pensar também que o silêncio não é exterior ao homem. O silêncio reside justamente na interioridade, como enfatiza *Johannes de Silentio* em *Temor e Tremor* (KIERKEGAARD, 1979b, p. 273): “Não se pode, no entanto, negar que o segredo e o silêncio não conferem ao homem real grandeza e precisamente porque essas são determinações da vida interior”. Há de se pensar também que esse silêncio que tem lugar na interioridade, não é acessível conceitualmente.

No centro do pensamento de Kierkegaard encontramos o indivíduo. O indivíduo de carne e osso, homem comum, que sofre, desespera, angustia, decide, escolhe, o indivíduo que também silencia. Porém, faz silêncio não porque simplesmente almeja silêncio, mas o faz

porque a existência não lhe permite falar, pois se trata de um assunto privado (cf. KIERKEGAARD, 1979b, p. 298), mas somente vivenciar, sentir. Essas duas categorias, isto é, vivenciar e sentir, têm sua máxima expressão na interioridade do indivíduo. O vivenciar e o sentir algo profundamente colocam o indivíduo numa esfera distinta, a saber, a esfera da singularidade. Como singularidade, compete-lhe a existência como possibilidade e, nesse caso, o indivíduo, torna-se um sujeito existente na existência, ou melhor, um homem individual na existência (KIERKEGAARD, 2008, p. 354-359).

Devemos destacar que não há uma escola para formar indivíduos em Kierkegaard; o que existe é o mundo; este é lugar para a conquista, para o *tornar-se*. Todo homem que se torna aquele “homem individual” não sente a fútil necessidade de guiar outros homens, pelas veredas da interioridade para o *tornar-se*. Como já dissemos anteriormente, os meandros da interioridade escondem e guardam a tribulação e a angústia; não se pode chegar aí acompanhado. Um homem não se torna um indivíduo exatamente da mesma maneira de outrem, daí a impossibilidade de um homem guiar outros homens. Cada homem deve guiar-se a si mesmo.

Segundo *Silentio*, o homem não pode servir de guia para outrem, porque já não encontra outro apoio senão em si próprio; sofre por não poder fazer-se compreender, mas mesmo assim não sente nenhuma vã necessidade de guiar os outros e, mesmo se sentisse, não seria possível, visto que compete a cada homem tornar-se responsável por si e se tornar seu próprio guia (cf. KIERKEGAARD, 2010, p. 9). A sua dor é a sua segurança; ignora o vão desejo, a sua alma é demasiado séria para isso (cf. KIERKEGAARD, 1979b, p. 265). Entretanto, *Johannes de Silentio* ressalta que é preciso compreender que, se outro homem for seguir o caminho que outra pessoa já fez exatamente da mesma maneira para se tornar indivíduo, por consequência deverá ser sem as diretivas de ninguém e sobretudo de quem as pretenda impor (cf. KIERKEGAARD, 1979b, p. 265). Ninguém se torna indivíduo por imposição nem pela condução de outrem. O *tornar-se* homem individual é sempre uma conquista individual.

O típico exemplo do homem individual na existência é Abraão. Esse indivíduo soube e compreendeu o que significa o irromper do mundo sobre si. E segundo *Constantin Constantius*, pseudônimo d’*A Repetição*, “no preciso instante em que a realidade irrompe tudo está perdido” (KIERKEGAARD, 2009, p. 118). Esse *tudo* representa o distanciamento de todas as suas convicções e seguranças, inclusive a possibilidade de falar, pois juntamente com o irromper-se do mundo, impõe-se a vivência, e como já ressaltamos, uma vivência possui

dimensão incomensurável, que se torna acessível apenas ao indivíduo, enquanto vivência, e a mais ninguém. Mas essa acessibilidade lhe confere apenas o direito de sentir sem necessariamente conceitualizar. Nessa região não é permitido acompanhante, porque o indivíduo está nas fronteiras de um país desconhecido (cf. KIERKEGAARD, 1979b, p. 265) e para chegar aí *ele* não deve ser levado pelas mãos, a exemplo de um cego que conduz outro que está privado de visão sem que ambos saibam para onde devam ir; cabe ao próprio indivíduo escolher um caminho possível para si mesmo e segui-lo por si próprio. O indivíduo torna-se indivíduo unicamente como indivíduo; ele não pode pedir que ninguém o ilumine ou o acompanhe (p. 152-156). Sobre esse aspecto, observemos as palavras de *Silentio*:

Um cavaleiro da fé não pode de maneira alguma socorrer outro. Ou o Indivíduo se transforma em cavaleiro da fé, carregando ele mesmo o paradoxo, ou nunca chega realmente a sê-lo. Nessas regiões, não se pode pensar em ir acompanhado. O Indivíduo nunca pode receber, senão de si próprio, a explicação aprofundada do que é necessário entender-se por Isaac. (KIERKEGAARD, 1979b, p. 256)

Nessa região o silêncio exprime uma voz. A voz do silêncio é o próprio silêncio que o silêncio produz. Por isso, não se pode falar e se não se pode, deve-se permanecer em silêncio (cf. PINZETTA, 2007, p. 100). Em silêncio está Abraão, segundo *Silentio*, sem dizer absolutamente nada, e é dessa forma que ele exprime o que tem a dizer (cf. KIERKEGAARD, 1979b, p. 301). Assim, Abraão cala e sofre. Por essa razão, Abraão “não diz o que se passa, não se lamenta, a ninguém acusa, somente suspira para de novo calar-se. Como se o silêncio estivesse a ponto de romper-se, e ele precisasse suspirar para poder calar”, a exemplo do pássaro que cala e sofre (cf. KIERKEGAARD, 2002, p. 20). Por maior que seja a aflição que o invade, sempre cala.

Kierkegaard, ao longo das páginas d’*Os lírios do campo e as aves do céu* nos apresenta o pássaro como sendo o representante, por excelência, do silêncio, independente da aflição que o invade; ele essencialmente está calado. Abraão sofre uma profunda tribulação, porém, está, assim como o pássaro, essencialmente calado. Tanto Abraão quanto o pássaro soltam suspiros, inefáveis. Nesse caso, “como Abraão não pode falar numa linguagem universal, ele fala de um modo que mantém o silêncio” (SAMPAIO, 2007, p. 264).

A linguagem é capaz de expressar que há sofrimento, assim como é capaz de identificar o paradoxo, porém isso não lhe imputa o direito de perscrutá-lo e determiná-lo conceitualmente, porque ele é em si contraditório (cf. VERGOTE, 2001, p. 38). O silêncio é sofrimento e o sofrimento é silencioso. O *pathetico* não anuncia sua chegada, apenas se impõe e surpreende. A existência deve ser uma contínua espera pelo inesperado, que muitas vezes

acontece sem que saibamos quando, onde e como. Apenas temos a certeza de que o incerto em algum momento entrará impetuosamente sobre a vida do indivíduo.

Para Kierkegaard (2002, p. 21), torna-se adequado livrar-se daquilo que muito prolonga o sofrimento. Pois, de onde vem, afinal, a ideia de que o sofrimento humano pareça tão pavoroso? Acaso provém da capacidade humana de falar? Não, não provém disso que é seguramente uma vantagem, mas do homem não ser capaz de calar-se (p. 21). O silêncio exprime a profundidade daquilo pelo qual o homem passa ou vivencia.

O calar-se priva o homem de toda e qualquer espécie de mal-entendido ou confusão, que as palavras, uma vez proferidas, possam impor-lhe. Falar para Abraão se trata de uma impossibilidade (cf. PAULA, 2009, p. 107). Ninguém pode ajudá-lo e ninguém pode compreendê-lo (cf. KIERKEGAARD, 2002, p. 21). O silêncio e a interioridade o tornam inapreensíveis. Por isso, falar, para Abraão, é uma impossibilidade e então ele se cala. Pois, como escreve Ludwig Wittgenstein (1961, p. 31) no *Tractatus*: “Em geral o que pode ser dito, o pode ser claramente, mas o que não se pode falar deve-se calar”. É nesse sentido que, segundo Marcio Gimenes de Paula (2009, p. 105), “Abraão silencia, pois não pode exprimir sua interioridade para ninguém”. Ou seja, como Abraão não estava em condições de proferir absolutamente nada claramente, em relação ao *pathos* de sua vivência, então, ao invés de não falar de modo límpido, cala-se.<sup>129</sup>

O silêncio repercute na interioridade do homem individual. Por mais que aí haja gritos, gemidos, clamando por auxílio, nada adiantam, pois, quando o silêncio reina, fazem parte do silêncio e, estando de acordo tácito com ele, misteriosamente o aumentam e não o perturbam. Tudo o que se sente na interioridade não perturba o silêncio, pelo contrário, o fortalece, porque isso faz parte do silêncio e só faz aumentá-lo (cf. KIERKEGAARD, 2002, p. 18).

Segundo Inácio Pinzetta (2007, p. 100), Abraão não podia falar, pois ninguém poderia entender a justificativa daquela atitude. Tudo era silêncio, tudo se fazia silêncio pelo silêncio de Abraão. Em seu silêncio, Abraão existe como homem individual, existe em seu próprio pensamento, e neste caso, seu ato vincula-o da forma mais estreita possível ao mundo, porém,

---

<sup>129</sup> Nesse caso, o Abraão de *Silentio* é um tanto quanto wittgensteiniano. O que nós dá a oportunidade de asseverar essa assertiva, de certa forma, é a constatação de Marcio Gimenes de que os limites da linguagem e daquilo que ela é capaz de exprimir aproxima não fortuitamente a filosofia kierkegaardiana de Wittgenstein (PAULA, 2009, p. 101). *Johannes de Silentio* apresenta, de modo ainda mais explícito, essa aproximação entre Kierkegaard e Wittgenstein, no que tange aos limites da linguagem, ao afirmar: “Tal é o caso de Abraão; pode dizer tudo, exceto uma coisa, e quando não pode dizê-la de maneira a fazer-se entender, não fala” (KIERKEGAARD, 1979, p. 296). *Temor e Tremor* está em sintonia com o *Tractatus lógico-philosophicus* no que se refere ao problema da linguagem e seus limites para comunicar, de maneira a fazer-se entender uma vivência *claramente*.

ao mesmo tempo, rompe com suas próprias lógicas, isto é, com a lógica do mundo, para viver a opção existencial por si.

Abraão, ao realizar a opção existencial por si, nas palavras de *Johannes de Silentio*, fez silêncio diante do mundo e sozinho conheceu a terrível responsabilidade da solidão. O universo se calou juntamente com o silêncio de Abraão, e na solidão do universo, jamais ouve uma voz humana e, desse modo, Abraão avança sozinho com sua terrível responsabilidade (p. 265).

Para *Constantin Constantius*, “esse silêncio esconde em si todos os horrores, como um segredo que ninguém ousa nomear” (KIERKEGAARD, 2009, p. 115). Não há nenhuma linguagem capaz de expressar o silêncio que reina, esse silêncio que oculta e, por conseguinte, camufla em si os piores horrores, expressá-los não seria possível, porque eles se encontram no interior do indivíduo e no dever de sua existência. Ao indivíduo, resta-lhe vivenciar e sentir aquilo que a linguagem não está habilitada para exprimir claramente. *Johannes de Silentio* faz seu pronunciamento acerca da situação de Abraão:

Posso muito bem compreender esta tribulação, posso admirar Abraão, não receio que se tenha, perante esta narrativa, a tentação de querer de ânimo leve ser o Indivíduo, mas confesso que não tenho essa coragem e que renuncio com alegria a qualquer oportunidade de ir mais longe, se acaso fosse possível lá chegar, ainda que fosse demasiado tarde. Abraão pode romper em qualquer momento, arrepender-se de tudo, como de uma crise; então pode falar, ser compreendido por todos... mas já não é Abraão. Ele não pode falar, pois não pode fornecer a explicação definitiva (de forma a ser inteligível) de que se trata numa prova; mas, o que é notável, uma prova em que a moral constitui a tentação. O homem em semelhante situação é um emigrante da esfera do geral. Pode ainda menos dizer o que se segue. Com efeito realiza dois movimentos, como se demonstrou suficientemente; o da resignação infinita, em que renuncia a Isaac, o que ninguém pode compreender, porque é um assunto privado. (KIERKEGAARD, 1979b, 297-298)

As vivências mais profundas não ganham *status* na linguagem, não ganham direito de comunicação, isto é, não se permitem aprisionar ou serem abordadas sob a formulação rigorosamente conceitual, pois se tratam de um “assunto privado”. Para *Vigilius Haufniensis*, “diante dos conceitos da existência, o abster-se das definições sempre mostra um tato seguro, porque é impossível que se possa inclinar-se a querer captar na forma da definição [...] aquilo que essencialmente deve ser compreendido de outro modo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 164). Todavia, ainda que não seja de modo explícito, há que se reconhecer que estamos diante de um limite conceitual da linguagem comunicada sob a forma de uma doutrina, na medida em que, como analisamos, se coloca em questão a possibilidade de se bem compreender algo ou

alguém, de modo que efetivamente se queira ou que seja suficientemente tornado claro as vivências mais profundas (cf. VIESENTEINER, 2009, p. 267).

As vivências mais profundas não se tornam objetos de comunicação, por serem de uma qualidade distinta, isto é, *pathetica*. A distinção reservada ao *pathos* da existência, de uma vivência, não nos permite subtrair da vivência o que nela há de mais particular, singular e precioso, ou seja, o “sentir na pele”. Se isso fosse possível, a distinção reservada ao *pathos* da vivência seria igualmente subtraída.

Diante do que expusemos nas linhas precedentes, devemos nos perguntar se o estilo, como vimos, que se caracteriza como tal justamente por sua forma de comunicação, frente à impossibilidade de comunicar uma situação concreta da existência, não seria anulado? A anulação do estilo não pode ocorrer porque ele não visa comunicar o conteúdo da vivência, mas antes, colocar o homem em contato consigo mesmo. O estilo, isto é, a sua forma de comunicação não está preocupada em compreender o que há de mais particular, singular e precioso em uma vivência e comunicá-la, mas em colocar o homem individual por si e diante de si próprio, a exemplo de um espelho, conforme já explicitamos, em que todos os olhares levam-no ao encontro consigo, porque não há mais ninguém ali a não ser ele mesmo. Aí está o âmbito individual de toda vivência que, como já sabemos, a vivência é sempre minha vivência, portanto particular e *pathetica*.

O estilo em Kierkegaard, ou melhor, sua forma de comunicação, não tem outra função senão deixar o discurso em suspenso, sempre com uma interrogação que visa colocar o sujeito sempre de frente para si mesmo. Quando isso acontece, na perspectiva de *Constantin Constantius*, qualquer explicação humana decerto se torna apenas um mal-entendido (cf. KIERKEGAARD, 2009 p. 117). A linguagem emudece silenciosa e o silêncio acaba por se tornar inapreensível à linguagem. E a linguagem, se não aceitar a inapreensibilidade do silêncio, e mesmo assim tentar forjar qualquer explicação humana, acerca da situação concreta individual, não gerará mais do que um mal-entendido.

Comprendemos a indignação de *Constantin Constantius* por sua revolta com a linguagem humana e a busca pela compreensão da realidade. Não devemos nos esquecer de que, em certas circunstâncias, o entendimento encontra-se paralisado e que qualquer explicação humana facilmente se torna apenas um mal-entendido. Para que isso não ocorra, precisamos separar o que é incomensurável daquilo que é comensurável. O incomensurável situa-se na dimensão *pathetica* da existência e incita o homem individual sempre à escolha e à responsabilidade por si, envolve sofrimento, de forma que, se o sofrimento for posto de lado,

simultaneamente a vida, que pulsa com mais intensidade ali onde ela está para além da avaliação (cf. VIESENTEINER, 2009, p. 104), também será abolida. O comensurável, ao contrário, não exige, não impõe e não apresenta ao homem possibilidades, pois se trata do conhecimento ordinário que pode ser comunicado diretamente, independente da aceitação ou não por parte do indivíduo (cf. GOUVÊA, 2009, 236), também pode ser compreendido, porque tudo se passa em plena claridade. É justamente porque se passa em plena claridade que se torna possível falar; logo, trata-se de um pensamento elementar (cf. KIERKEGAARD, 1986, p. 144). E como pensamento ordinário não requer vivência, não apresenta possibilidades e não exige, segundo Kierkegaard (2002, p. 17), o silêncio.

Este silêncio solene que lhe atrai [*o Indivíduo* – grifo nosso] irresistivelmente, longe da mundanidade dos homens, que só faz tagarelar; longe da totalidade da mundana vida humana, que só demonstra de modo lamentável que, mediante a linguagem, o homem se destaca sobre os brutos. [...] Na linguagem o homem se destaca do animal, contanto que seja capaz de *calar-se*.

É no silêncio que o homem se faz como indivíduo no mundo, “contanto que seja capaz de calar-se”. O silêncio oculta aquilo que o homem individual sente, oculta as coisas como de fato elas são: Uma terrível crise (cf. KIERKEGAARD, 1979b, p. 272). Se o homem individual falar, semeará confusão, e o resultado não trará nenhuma ajuda nem no momento da decisão, nem a respeito da responsabilidade. Portanto, o indivíduo está autorizado a calar-se e se distanciar da mundanidade dos homens, que só faz tagarelar. Esse aspecto pode ser observado no *Ponto de vista explicativo...*, quando Kierkegaard (1986, p. 144-145) escreve:

Uma rapariga que possui bastante vida interior para se entristecer durante toda a vida em silêncio, mas no fundo do coração, com um amor infeliz, nunca de tal fala. Mas se, no primeiro momento da sua dor, a ouves declarar que se quer matar, podes estar seguro de que não fará nada; é justamente porque fala; trata-se de um pensamento vão. A consciência íntima de poder e de querer dá a medida do homem de um modo completamente diferente de todas as tagarelices. Por isso, ninguém se alarga em palavras, a não ser sobre coisas acerca das quais carece desta íntima consciência. Do sentimento que verdadeiramente se alimenta, nem uma palavra se dá.

Para *Johannes de Silentio*, o silêncio acarreta para o indivíduo responsabilidades na medida em que negligencia um argumento que poderia vir de fora. Por essa negligência, o indivíduo não só terá de suportar a desgraça, mas também a responsabilidade de ter guardado o silêncio (cf. KIERKEGAARD, 1979b, p. 276-277), embora sem ter tido outra opção. O silêncio não se guarda porque se quer calar, mas porque não se pode falar e nessa impossibilidade residem, segundo *Johannes de Silentio*, a tribulação e a angústia (p. 179).

Daquilo que verdadeiramente se sente, nem uma palavra se dá. Falar quando deveria calar-se não seria mais do que tagarelice e indiscrição. O silêncio, para *Johannes de Silentio*, presente em Abraão, “não diz absolutamente nada, é dessa forma que exprime o que tem a dizer” (p. 182). Abraão, “homem experimentado”, guardou silêncio e foi condenado pela moral e incompreendido pelo geral. A rigor, a condenação foi suspensa porque ele suspendeu a moralidade para salvar o silêncio. Silêncio este que, a qualquer momento, também poderia ter sido rompido por ele e, então, falar e ser possivelmente compreendido ou mal compreendido por todos. Desse modo, sendo ou não compreendido, se falasse, não seria o homem individual, o homem experimentado, formado pela mais pesada de todas as categorias, isto é, a possibilidade, em definitivo, não seria *den Enkelte*, o indivíduo, no sentido rigoroso do termo.

Nesse caso, estamos, portanto, diante da incomensurabilidade da existência visto que o estilo pseudônimo caracteriza-se pela sua forma de comunicação indireta com o escopo de colocar o homem diante do espelho, isto é, diante de si mesmo e com aquilo que é propriamente humano, aquilo que nenhuma geração apreende daquela que a precedeu, aquilo que nenhum homem pode conceder a outrem, a saber, a paixão. Essa paixão (*Lidenskab*) que irrompe sobre o indivíduo e torna a existência incomensurável com a realidade.

A linguagem, por vezes, camufla palavras atrás de palavras e pode, por essa razão, enganar. Sobre isso Kierkegaard (1986, p. 53) nos adverte no *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*: “Não se deixe iludir pela palavra”, a exemplo da jovem do *Diário de um sedutor* que acreditava quando seu pretendente lhe dizia que a amava, quando na realidade, ao proferir tais palavras, em seu interior, elas ressoavam como uma inverdade. É uma inverdade porque, segundo *Vigilius Haufniensis*, n’*O Conceito de Angústia*, aquele que ama não perde tempo em tentar definir o que sente, explicar ou expressar conceitualmente, mas apenas sente e vive aquilo que sente. A linguagem não ganha *status* para expressar ou definir o sentir, porque é próprio do sentir *o sentir*. Sua definição escapa à sistematização e, então, estamos diante da incomensurabilidade de uma vivência, dado que ela só pode ser sentida intensamente.

### 3.3 A incomensurabilidade da existência e a linguagem

“Todo saber sobre a realidade é possibilidade”.  
*Kierkegaard.*

O percurso filosófico que até o presente momento percorremos, de acordo com nossa interpretação, em nenhum momento teve a pretensão de identificar qualquer espécie de irracionalismo na filosofia de Kierkegaard. Para analisarmos a existência em sua dimensão *pathetica*, não precisamos e não queremos sustentar que há irracionalismo no *corpus kierkegaardiano*, mas julgamos ser necessário reconhecer que *pathos* força a linguagem até seus limites, inclusive reconhecendo-os, colocando-a diante do inapreensível, do incomensurável. Nesse sentido, devemos ter ciência de que há coisas que a linguagem não pode dizer e, se mesmo assim a linguagem fala sobre elas, se “transformam em outra coisa” (KIERKEGAARD, 2010, p. 154), como podemos observar nas palavras de *Silentio*, quando escreve sobre a paixão de Abraão: “Abraão pode romper em qualquer momento, arrepender-se de tudo, como de uma crise; então pode falar, ser compreendido por todos... mas já não é Abraão” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 297-298). Abraão, se falar, e assim tornar-se compreendido por todos, transforma em outra coisa, estranha ao próprio Abraão, porque “já não é Abraão”.

Há coisas que a linguagem não pode dizer. Ora, isso não justifica um irracionalismo, mas nos apresenta a temporalidade da linguagem. Por sua temporalidade, quando a linguagem tende a perscrutar aquilo que ela não pode dizer, causa, conforme salientamos anteriormente, um mal-entendido. Isso pode ser ratificado quando Kierkegaard escreve a respeito de uma suposta explicação conceitual acerca do paradoxo, que só torna claro o que é o paradoxo se remover a obscuridade. Porém, a ratificação retira o paradoxo e torna claro que não há paradoxo, mas esta última não é uma explicação do paradoxo, bem ao contrário, uma explicação do fato de que não há paradoxo (cf. KIERKEGAARD, 1978, p. 247). Se explicado deixa de ser o que é, ou seja, uma contradição para se tornar um mal-entendido do ponto de vista da linguagem. Do paradoxo, a título de exemplo, como já vimos, só se compreende que ele é inapreensível ao pensamento. Sobre o paradoxo *Silentio* assevera ainda que: “Não se pode explicar nem como aí se entra nem como aí se permanece” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 252). Isso também se aplica à existência, quando pensada em sua dimensão *pathetica*. O indivíduo não pode explicar nem como aí se entra nem como aí se permanece, ele somente vivencia, sente. Dessa forma, qualquer explicação acerca da existência, que fuja desse

esclarecimento, não explicará o que ela é e a transformará em outra coisa. Entretanto, a existência, assim como o paradoxo hão de seguir sendo paradoxal até o fim, pois nenhum pensamento poderá superá-los (cf. KIERKEGAARD, 1990, p. 18).

Não considerar que há uma realidade incomensurável na existência é ignorar que existe o indivíduo, é ignorar a coerência interna daquilo que se fala, porém, não se pode em nenhum caso transmitir a prova interior daquilo a que se refere, pois cada vez esse sentido deve pôr-se a significar em uma individualidade absolutamente singular, só será possível reconhecer o sentido, mas não transmiti-lo. Em todos os casos só se transmitem as palavras, não a coisa mesma, pois a vida nos remete à singularidade absoluta, e a experiência de um não pode ser a de outrem, ainda mais que a vida é temporal (cf. FARAGO, 2006, p. 202). A vida, a existência é temporal e se desenvolve obviamente no tempo, sendo essa a razão pela qual nunca está concluída, devido seu constante devir, o que não a deixa ser aprisionada nos moldes da linguagem sistemática (cf. KIERKEGAARD, 1978, p. 227).

Como a existência se desenvolve no tempo e, portanto, a linguagem também é temporal, por essa razão, as palavras, em todos os casos só transmitem signos, não a coisa mesma, pois a vida nos remete à singularidade, a qual nos coloca na vida mesma, a vivência, que em última instância pode ser “só minha”, sem jamais ser a do outro na temporalidade da existência. Sobre isso, vale ressaltar o que Nietzsche (2001), no aforismo 338 d’*A gaia ciência* escreveu: “Aquilo que sofremos de modo mais profundo e pessoal é incompreensível e inacessível para quase todos os demais: Nisso permanecemos ocultos ao próximo, ainda que ele coma do mesmo prato conosco”. Aqui se torna manifesto o limite da descrição da linguagem acerca da possibilidade de perscrutar aquilo de que sofremos de modo mais profundo, que acaba por ser essencialmente inexplicável. O pensamento cede seu lugar para a vivência. Após a vivência profunda e pessoal, então o indivíduo recobra a linguagem, sem necessariamente se apropriar conceitualmente daquilo que sentiu na pele, daquilo que sofreu. Nessa dimensão, novamente ratificamos que *pathos* não consiste em palavras; considerá-lo apenas no âmbito na linguagem consistiria em suprimir a vivência e aquilo de que se padece e que ao mesmo tempo nos faz agarrar àquilo que é causa do sofrimento.

Aqui nos deparamos com o aspecto crucial da linguagem, ou seja, a linguagem não transmite nas palavras a coisa mesma. Mas o que isso quer dizer? Isso implica afirmar que um homem pode falar que sente dor sem de fato senti-la; um homem pode afirmar que tem fé e ser um incrédulo; um homem pode dizer que ama sua donzela enquanto sente um vazio em seu interior. Desse modo, a linguagem não exprime por meio das palavras aquilo a que ela se

refere ou a coisa mesma. No âmbito da existência pensada em sua dimensão de *pathos*, a linguagem encontra seus limites, justamente porque se trata da vida pensada ali onde ela pulsa com maior intensidade, a saber, na interioridade, sendo, portanto, na intensidade da paixão que se realiza a plenitude da interioridade (cf. KIERKEGAARD, 1990, p. 19).

A palavra, nesse caso, marca uma ruptura entre o fenômeno e a essência, interior e exterior. A ruptura se dá porque, como pudemos observar, há uma dissonância entre a linguagem e a concretude da existência. A vivência é distinta da palavra por sua dimensão *pathetica*, concreta. A linguagem, no distanciamento da concretude da existência e devido ao seu caráter de temporalidade, não conquista a autonomia para comunicar aquilo que sofremos de modo mais profundo e pessoal que, por sua vez, se trata do incompreensível e inacessível de uma vivência *pathetica*. Nessa desproporção da linguagem em relação à concretude da existência, ao tentar comunicar a dimensão *pathetica* da vivência, ela se depara com o que há de incomensurável no existir. Nessa dimensão, como já vimos, segundo *Haufniensis*, o ideal é abster-se de quaisquer definições, pois todas as vezes que se tentar apresentar uma definição diante dos conceitos da existência, surgirá um estranhamento e o objeto da definição se transformará em outra coisa distinta daquela que essencialmente deveria ser compreendida (cf. KIERKEGAARD, 2010, p. 164).

A dimensão incomensurável e *pathetica* da existência corresponde à transformação pela qual o existente, em seu existir, modifica toda sua existência segundo sua decisão na interioridade. A linguagem em Kierkegaard, com o uso do recurso das palavras, não tem a pretensão e nem a preocupação de comunicar, sejam conteúdos gerais ou específicos, mas antes pode ou consiste em ajudar o indivíduo a perceber que por trás do mundo em que vive, bem lá no fundo, em último plano, existe outro mundo: O mundo da interioridade, da subjetividade, e que o discurso deverá propiciar as condições necessárias para que o indivíduo afirme a sua subjetividade, mas não a comunique (cf. FARIA, 2013, p. 163). Isso é tudo o que a linguagem, se considerarmos a existência pensada em sua dimensão de *pathos*, de modo irreversível, pode fazer pelo indivíduo na concretude de sua existência. A linguagem pode ajudar o indivíduo a olhar para si, mas não pode dizer o que ele enxerga nesse olhar. A linguagem, definitivamente, não pode comunicar a essência das coisas. Se afirmarmos que a linguagem pode comunicar a essência das coisas, podemos nos distanciar do viés kierkegaardiano, pois, para o pensador dinamarquês, o sentido de uma mensagem verdadeiramente existencial deverá ser proposta por aquele a quem essa mensagem se destina, isto é, deverá vir de si mesmo, e não ser imposto externamente por aquele que a veicula (cf.

FARIA, 2013, p. 163). Mais uma vez fica evidenciado que o indivíduo é o núcleo do pensamento kierkegaardiano, ao redor do qual giram todas as demais coisas, inclusive a linguagem. A linguagem em Kierkegaard, de acordo com nossa análise, cumpre a função de conduzir o indivíduo não ao encontro com o autor do texto, mas ao encontro consigo mesmo na existência.

Em nossa interpretação, no que tange à incomensurabilidade da existência e à linguagem, o que Kierkegaard, por meio de seu estilo pseudônimo da comunicação indireta, pretende comunicar ao seu leitor, ao indivíduo, não é o *pathos* da vivência, pois não é possível, porque se trata do âmbito da subjetividade. A comunicação da subjetividade pela linguagem não se torna viável devido ao seu caráter *pathetico* que está associado à vivência do padecimento. A linguagem, de modo indireto, pode apresentar ao indivíduo possibilidades e, a partir delas, cabe a ele somente dar uma resposta à vida na concretude de sua existência.

O autor pseudônimo se utiliza da linguagem para demonstrar o próprio limite da linguagem, quando ela consegue colocar o indivíduo na mais íntima relação com sua interioridade, em decorrência da imediatez com a vida. Diante disso, faz-se necessário outra vez recorrermos a Abraão, que não se comunica em âmbito geral, pois ali seria incompreendido, portanto está forçado ao silêncio. E no silêncio, “Abraão deve ser ele mesmo a agir nas condições em que a missão lhe foi confiada; é, portanto, necessário que saiba, no momento decisivo, o que deve fazer...” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 302). Se ele romper o silêncio e falar para ser compreendido por todos, já não será Abraão, em função do estranhamento que se gera quando se inclina para definir aquilo que não é passível de definição e que se definido deixa de ser o objeto da definição. Nesse caso, torna-se adequado, para evitarmos qualquer estranhamento, guardarmos o silêncio, a exemplo de Abraão, e evitar desse modo, qualquer definição que possa constituir uma leviandade (cf. KIERKEGAARD, 2010, p. 154). Quando abstermos de qualquer definição frente à existência, estamos admitindo que nos encontramos diante da incomensurabilidade da existência e do limite da linguagem. E, segundo Brata Das (2011, p. 135),

O que é mais interessante é o reconhecimento de Kierkegaard da insuficiência da linguagem em relação a si, a incomensurabilidade entre a erupção singular do caso de sua vinda e as reivindicações universais da história especulativa em suas afirmações categóricas de entender o resultado de um devir, que é o processo de uma história universal.

A existência pensada em sua dimensão de *pathos* não é outra coisa senão a vida vivida sob o irromper-se do mundo sobre o indivíduo que, no encontro consigo mesmo, abre mão da

linguagem, suspende a moralidade, para na atmosfera do silêncio que emerge como necessidade frente ao limite da linguagem, sem sofrer a influência e a interferência de quaisquer anteparos, fazer a experiência de si, por si e consigo mesmo. Sendo assim, a linguagem não pode explicar nem como aí se entra nem como aí se permanece. O mundo se impõe ao indivíduo e ele está aí, imediatamente na vida.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Refletir sobre a **existência como *pathos* em Kierkegaard: Sua dimensão incomensurável**, não é outra coisa senão pensar a existência na mais plena imediatez entre homem e mundo. O que nos propusemos nessa dissertação foi detalhar essa imediatez homem-mundo, que caracteriza a existência em sua dimensão mais profunda: Como incomensurável. Nessa dimensão, as palavras mais sublimes, mais belas e muito bem articuladas, ainda não se tornam suficientes para exprimir o que vem a ser a existência no horizonte de *pathos*.

Se as palavras não são suficientes para exprimir a totalidade da vida, então, poderíamos afirmar que nosso objetivo consistiu em legitimar um espécie de irracionalismo na filosofia kierkegaardiana? Não. Embora tenha sido nosso escopo investigar a existência em Kierkegaard em sua dimensão imperscrutável, não tivemos o intuito, em nenhum momento, de criar pressupostos para defender uma tese irracionalista em Kierkegaard, mas em cada palavra quisemos enfatizar que a existência como *pathos* nos é inacessível conceitualmente.

Na perspectiva de afastar a ideia irracionalista vale a pena lembrar que considerar Kierkegaard como um irracionalista seria, no mínimo, um preconceito sem fundamento. Seria uma visão completamente deturpada considerá-lo irracionalista, porque ele é um dos autores mais ‘racionalistas’ que se possa imaginar. Para Valls (cf. 2000, p. 177), Kierkegaard “era super-refletido: Sua noiva uma vez lhe disse: Soren, tu ainda vais acabar jesuíta. Isto dito por uma jovem protestante de 18 anos a um jovem teólogo protestante, significava que ele pensava demais”. Kierkegaard, portanto, trata-se de “um dos filósofos que sabe muito bem dar razões, argumentar, sabe muito bem o que quer, é um dos filósofos mais conscientes, mais refletidos” (cf. VALLS, 2000, p. 179).

Em seus diversos pseudônimos, Kierkegaard não dissociou o existir do pensamento, ou seja, ele refletiu a partir do experimento/vida, porém, isso não fez dele autor de um novo sistema filosófico, mas um pensador da existência, que como tal ‘é um homem existente e um pensador a um só e ao mesmo tempo’. Esse pensador não fez abstração da existência, assim como não quis deixar um *como* se deve viver, mas evidenciar que toda vida é radicalmente singular. Por isso, o *como* viver e escolher compete a cada homem descobrir individualmente. Isso significa que viver ou existir numa coisa é viver realmente nela e não somente pensar nessa coisa.

Embora Kierkegaard, através do pseudônimo *Constantin Constantius*, tenha se inclinado sobre a vida para se perguntar, afinal, sobre qual é o significado desta vida?, mesmo assim ele não fala da existência apenas como teórico e sistematizador de uma nova doutrina ou um espectador que observa o que é alheio a si, mas como efetivo existente (cf. REDYSON; ALMEIDA, 2007), como alguém que sentiu na pele o que significa existir, categoria esquecida em sua época, sem poder ao menos dizer aquilo que sentia, pois só podia sentir, experimentar.

A filosofia kierkegaardiana é eminentemente experimental, singular e continuamente estabelece um convite ao indivíduo para o encontro consigo na própria vida. Kierkegaard através de seus inúmeros pseudônimos não escreve para consolar o indivíduo ou tranquilizá-lo de sua real situação, mas redige para levá-lo ao encontro consigo e aí abandoná-lo a sós consigo. Ele não tinha a pretensão de dar respostas, pois sua época já tinha respostas demais, ou ‘uma conclusão para todas as coisas, como se todas as gerações fossem abençoadas com esse livro’.

Sua pretensão, assim como a de Sócrates, era a de fazer com que o indivíduo procurasse a verdade em seu próprio interior (cf. REICHMANN, 1961, p. 73) sem que alguém o guiasse por essas veredas. Em função desse aspecto, Kierkegaard assemelha-se a Sócrates, na medida em que em tais regiões fronteiriças não se pode ir acompanhado, mas apenas individualmente. Aqui entra suas obras como recurso estilístico, que por sua vez, servem como espelhos diante dos quais o indivíduo não enxerga ninguém além de si mesmo, sendo que o leitor, a todo momento, é convidado a individualizar o seu próprio pensamento

A exemplo de Sócrates, Kierkegaard pretendia realizar a mesma coisa com o auxílio de seus escritos. Procurou alcançar o homem por meio de seus escritos, ao expor as muitas atitudes existenciais, de tal maneira que uns e outros pudessem encontrar em sua obra a própria atitude e a partir deste ponto movimentar-se na direção e na busca da verdade (cf. REICHMANN, 1961, p. 74). Nesse ponto, vemos a importância e o significado da “produção estética”. Essa produção não deixa de ser um engano, uma fraude, através da qual Kierkegaard quer chamar a atenção do homem iludido de sua época para si, mas sem o objetivo de mantê-lo no âmbito estético ou na ilusão pela qual está envolvido. Sua intenção consistia em levá-lo a escolher.

Quando ocorre o encontro do indivíduo consigo próprio, ele passa a perscrutar a vida imediatamente na vida, isto é, quando algo acontece. É nesse momento que o silêncio ganha

voz para aludir o inapreensível, ao mesmo tempo em que se reconhece que a linguagem encontra seu limite para exprimir aquilo que efetivamente sentimos, padecemos, sofremos.

Nesse sentido, percebemos que existência como *pathos* em Kierkegaard: é pura imediatez entre o homem e o mundo, e que essa relação, se apropriada pela linguagem, através de um viés racionalizante, deixa de ser que é – *pathos* – para se tornar o que não é – conceito. Por isso, o adequado é abster-se das definições, pois a exemplo do paradoxo, que só pode ser compreendido como paradoxo, também a existência é vislumbrada na dimensão de *pathos*, de modo que se a compreendêssemos de outra forma, ela deixaria de ser o que é. Sendo assim, a situação é oportuna para destacarmos o que *Vigilius Haufniensis* (cf. KIERKEGAARD, 2010, p. 164) escrevera a respeito desta questão, ou seja, diante dos conceitos da existência, o abster-se das definições sempre mostra um tato seguro, porque é impossível que se possa inclinar-se a querer captar na forma da definição – com o que tão facilmente surge um estranhamento e o objeto se transforma em outra coisa.

Em suma, a existência como *pathos*, ao mesmo tempo em que convida o indivíduo à vivência intensa e imediata da vida, o impede da obstinada racionalização, e coloca o homem como indivíduo imediatamente no mundo, diante do outro dele mesmo e diante do ‘fardo do tempo e do obscuro impulso que se oculta em toda a vida humana’. A existência nessa condição caracteriza o encontro do indivíduo consigo mesmo, no seio da vida. A realidade existencial, que é oriunda desse encontro, não se deixa comunicar, porque é paixão (*pathos*). E *pathos* é, segundo nossa interpretação, precisamente o que não contém qualquer mediação, pois se trata do incomensurável em uma situação, que por sua vez, pertence essencialmente à mais elevada vida: A existência como *pathos*, ou seja, como autotransformação de si.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. **Kierkegaard**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. São Paulo: Unesp, 2010.

ALMEIDA, J. M. de. Kierkegaard como educador. *In*: REDYSON, D.; ALMEIDA, J. M.; PAULA, M. G. de. (Orgs). **Soren Kierkegaard no Brasil**: Festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Ideia, 2007, p. 33.

\_\_\_\_\_. Kierkegaard: pensador da existência. **Revista Eletrônica do Grupo PET – Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei**, São João Del-Rei, 2007b. Disponível em: <[www.ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/3\\_Edicao/Jorge%20Miranda%20de%20Almeida%20FILOSOFIA%20ok.pdf](http://www.ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/3_Edicao/Jorge%20Miranda%20de%20Almeida%20FILOSOFIA%20ok.pdf)>. Acesso em: 11 nov. 2011.

\_\_\_\_\_. **Ética e existência em Kierkegaard e Lévinas**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2009.

\_\_\_\_\_. Subjetividade e ética em Kierkegaard. **Revista Filosofia Capital**, Brasília, 2011. Disponível em: <[www.filosofiacapital.org/ojs-2.1.1/index.php/filosofiacapital/article/view/200](http://www.filosofiacapital.org/ojs-2.1.1/index.php/filosofiacapital/article/view/200)>. Acesso em: 11 nov. 2011.

\_\_\_\_\_. Ética e linguagem em Kierkegaard e as influências em Wittgenstein. **Cadernos UFS Filosofia**, p. 27-43 Disponível em: <[http://200.17.141.110/periodicos/cadernos\\_ufs\\_filosofia/revistas/ARQ\\_cadernos\\_7/jorge.pdf](http://200.17.141.110/periodicos/cadernos_ufs_filosofia/revistas/ARQ_cadernos_7/jorge.pdf)>. Acesso em: 24 out. 2012.

ALMEIDA, J. M. de; REDYSON, D. Mediação ou paradoxo: Kierkegaard leitor de Hegel. **Revista Pandora**, São Paulo, 2010. Disponível em: <[http://revistapandora.sites.uol.com.br/Kierkegaard/deyve\\_jorge.pdf](http://revistapandora.sites.uol.com.br/Kierkegaard/deyve_jorge.pdf)>. Acesso em: 11 nov. 2011.

ALMEIDA, J. M. de; VALLS, Á. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

AMARAL, M. N. de C. P. Dilthey: conceito de vivência e os limites da compreensão nas ciências do espírito. **Trans/Form/Ação** [on-line], v. 27, n. 2, 2004, p. 51-73.

BARROS, W. de. Racionalidade e interioridade: um breve apontamento sobre o tema da autenticidade no pensamento de Kierkegaard. **Kínesis**, v. 1, n. 1, mar. 2009, p. 114-132. Disponível em: <[www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/WagnerdeBarros\(114-132\).pdf](http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/WagnerdeBarros(114-132).pdf)>. Acesso em: 23 out. 2012.

BINETTI, M. J. La influencia de kierkegaard en la reconstrucción de la subjetividad posmoderna. **Prax. filos.**, Cali, n. 31, jul. 2010. Disponível em <[www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0120-46882010000200006&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-46882010000200006&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 27 dez. 2012.

CHESTOV, Leon. **Kierkegaard y la filosofía existencial**. Tradução de José F. Mora. Buenos Aires: Sudamericana, 1947.

COLLADO J-A. **Kierkegaard y Unamuno: la existencia religiosa**. Madrid: Gredos, 1962.

CRAMER, K. “Erleben, Erlebnis”. In: RITTER, Joachim (Hrsg.) **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Band 2: D-F. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1972. p. 703.

DALL’AGNOL, D. **Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein**. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC; São Leopoldo: Editora Unisinos, 1995, p. 49.

DAS, Saitya Brata. The destinal question of language. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 52, n. 123, June 2011 . Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2011000100007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2011000100007&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 27 dez. 2012.

FABRO, C. **Studi kierkegaardiani**. Brescia: Morcelliana, 1957.

FARIA, T. C. **É a existência comunicável?** Existência e intersubjetividade a partir do pensamento de Soren Kierkegaard. Disponível em: <[www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/15298/15298\\_7.PDF](http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/15298/15298_7.PDF)>. Acesso em: 20 jan. 2013.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

FREITAS, L. G. O. de. Kierkegaard e Bergman: autores éticos. REDYSON, D.; ALMEIDA, J. M.; PAULA, M. G. de. (Orgs). **Soren Kierkegaard no Brasil: Festschrift em homenagem a Álvaro Valls**. João Pessoa: Ideia, 2007, p. 327.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. Tradução de Antônio Carlos Vilela. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. **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.

GRON, A. Reconocimiento y comunicación: la ética entre Hegel y Kierkegaard. **Estud. filos, Medellín**, n. 32, ago. 2005. Disponível em <[www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0121-36282005000200003&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-36282005000200003&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 27 dez. 2012.

HARBSMEIER, E. Kierkegaard – pessoa e obra – biografia e filosofia. **Revista Educação e Filosofia**, v. 7, n. 13, 1993. Tradução de Karl Erik Schollhammer. Disponível em: <[www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/1124/1006](http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/1124/1006)>. Acesso em: 17 out. 2012.

HEGEL, F. G. W. **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio.** Bari: Laterza e Figli, 1907.

\_\_\_\_\_. **Princípios da filosofia do direito.** Tradução de Norberto de Paula Lima e notas de Márcio Pugliesi. São Paulo: 1951.

\_\_\_\_\_. **Ciência da lógica.** v. 2. Tradução de Marcelo Gross Villanova. São Paulo: Trans/Form/Ação, 2006. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/trans/v29n2/v29n2a19.pdf](http://www.scielo.br/pdf/trans/v29n2/v29n2a19.pdf)>. Acesso em: 11 nov. 2011.

HÖSLE, V. **O sistema de Hegel – o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade.** São Paulo: Loyola, 2007.

JÚNIOR GLENN, John D. **A definição do eu e a estrutura da obra de Kierkegaard.** Tradução de Guilherme de Oliveira e Rodrigo Menezes. Disponível em: <<http://www.institutohypnos.org.br/?p=3631>>. Acesso em: 23 out. 2012.

KIERKEGAARD, S. A. **L'ora – atti di accusa al cristianesimo del regno di Dinamarca.** 2. ed. Trad. Antonio Banfi. Milano: Fratelli Bocca Editori, 1951.

\_\_\_\_\_. **Temor e tremor.** Tradução de Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 322. (Coleção Os Pensadores).

KIERKEGAARD, S. A. **Textos completos.** Tradução de Ernani Reichmann. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 1978.

KIERKEGAARD, S. A. **Textos selecionados**. Tradução e notas de Ernani Reichmann. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 1978b.

\_\_\_\_\_. **Diário de um sedutor** [*on-line*]. Tradução de Carlos Grifo, Maria J. Marinho; Adolfo C. Monteiro. São Paulo: Abril Cultural: 1979a. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Temor e tremor** [*on-line*]. Tradução de Carlos Grifo, Maria J. Marinho; Adolfo C. Monteiro. São Paulo: Abril Cultural: 1979b. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Doença até à morte** [*on-line*]. Tradução de Carlos Grifo, Maria J. Marinho; Adolfo C. Monteiro. São Paulo: Abril Cultural: 1979c. (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Diário**. Brescia: Morcelliana, 1980.

\_\_\_\_\_. **Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor**. Tradução de João Gama. 70. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

\_\_\_\_\_. **Das profundezas: preces**. Tradução e estudo introdutório de José F. R. de Moraes. São Paulo: Paulinas, 1990.

\_\_\_\_\_. **O conceito de ironia**: constantemente referido a Sócrates. Petrópolis: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. **Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. 2. ed. São Paulo: Vozes, 1995, p. 41.

\_\_\_\_\_. **O sumo sacerdote, o publicano, a pecadora**. Tradução de Henri Nicolay Levinspuhl. Teresópolis: Ad Martyras, 2000.

\_\_\_\_\_. **Os lírios do campo e as aves do céu** – três discursos piedosos. Tradução de Henri Nicolay Levinspuhl. Teresópolis: Ad Martyras, 2002.

\_\_\_\_\_. **Um discurso edificante** – a pecadora. Tradução de Henri Nicolay Levinspuhl. Teresópolis: Ad Martyras, 2002b.

\_\_\_\_\_. **O lo uno o lo outro**: um fragmento de vida. v. 1-2. Tradução de Begonya Saez Tajafuerce e Darío González. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

\_\_\_\_\_. **Stadi sul cammino della vita**. 2. ed. Trad. Anna M. Segal; Ana G. Calabrese. Milano: BUR, 2006b.

\_\_\_\_\_. **Postscriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas**. Trad. Nassim B. Jordán. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2008.

\_\_\_\_\_. **A repetição**. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.

\_\_\_\_\_. **O conceito de angústia**. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universidade São Francisco, 2010.

LE BLANC, C. **Kierkegaard**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação liberdade, 2003.

LE PROBLÈME de la communication chez soren kierkegaard. *In*: Kierkegaard. Vingt Cinq Études, **Les Cahiers de Philosophie**, 8/9, Automne 1989, p. 407-441. Tradução de Lucia Sarmento da Silva.

LILLEGARD, N. Passion and reason - Aristotelian Strategies in kierkegaard's ethics. **The Journal of Religious Ethics**, v. 30, n. 2 (Summer, 2002), p. 251-273. Disponível em: <[www.jstor.org/stable/40018082](http://www.jstor.org/stable/40018082)>. Acesso em: 10 jan. 2013.

LIMA, F. C. A relevância da discursividade kierkegaardiana na compreensão de Theodor W. Adorno. *In*: REDYSON, D.; ALMEIDA, J. M.; PAULA, M. G. de. (Orgs). **Soren Kierkegaard no Brasil**: Festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Ideia, 2007, p. 33.

LOEWITH, K. Kierkegaard: “Quel singolo”. *In*: **Studi kierkegaardiani**. Brescia: Morcelliana, 1957.

MALANTSCHUCK, G. **Introdução à obra de Kierkegaard**. Tradução de Ernani Reichmann. Curitiba: Kierkegaardiana, 1961.

MARTINS, G. M. **A estética do sedutor** – uma introdução a Kierkegaard. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2000.

MORA, J. F. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Roberto L. Ferreira e Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Dicionário de filosofía**. Vol. 3. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

MUNOZ FONNEGRA, Sergio. La exigencia ética – sobre la doctrina del amor de kierkegaard. **Estud. Filos**, Medellín, n. 32, ago. 2005. Disponível em: <[www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S012136282005000200004&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S012136282005000200004&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 27 dez. 2012.

NIETZSCHE, F. **Aurora**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, aforismo 338.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PAPINEAU, D. **Filosofia**: grandes pensadores, principais fundamentos e escolhas filosóficas. Tradução de Maria da A. Rodrigues; Eliana Rocha. São Paulo: Publifolha, 2009.

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

\_\_\_\_\_. **Indivíduo e comunidade da filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus e Mackenzie, 2009.

\_\_\_\_\_. **Objetividade e subjetividade em Kierkegaard**. São Paulo: Annablume, 2009b.

\_\_\_\_\_. **Subjetividade e objetividade em Kierkegaard**. São Paulo: Annablume, 2009c.

PIAZZESI, C. **La verità come trasformazione de sé**: terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgeinstein. Firenze: Edizioni ETS, 2009.

PIEPER, Frederico; ROOS, Jonas. Religião, existência e temporalidade. Paralelos entre Kierkegaard e Heidegger. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 101-119. Disponível em:

<[www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/viewFile/1811/1281](http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/viewFile/1811/1281)>. Acesso em: 9 out. 2012.

PINZETTA, I. A repetição como movimento para frente. A nova categoria kierkegaardiana. *In*: REDYSON, D.; ALMEIDA, J. M.; PAULA, M. G. de. (Orgs). **Soren Kierkegaard no Brasil**: Festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Ideia, 2007.

PONTE, C. R. S. da. Kierkegaard: pensador religioso/existencial. **Argumentos – Revista de Filosofia**, ano 3, n. 5, p. 177, 2011. Disponível em: <[http://www.filosofia.ufc.br/argumentos/pdfs/edicao\\_5/22.pdf](http://www.filosofia.ufc.br/argumentos/pdfs/edicao_5/22.pdf)>. Acesso em: 1 ago. 2012.

PRINI, Pietro. **Existencialismo**. Barcelona: Copyright, 1957.

REDYSON, D. Uma antropologia do paradoxo: vontade e representação em Schopenhauer, Feuerbach e Kierkegaard. *In*: **Soren Kierkegaard no Brasil**: Festschrift em homenagem a Álvaro Valls. Deyve Redyson, Jorge M. de Almeida, Marcio G. de Paula (Orgs). João Pessoa: Ideia, 2007, p. 33.

REDYSON, D; Almeida, J. M. de; Paula, M. G. de (Orgs). **Soren Kierkegaard no Brasil**: Festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Ideia, 2007.

REINCHMANN, E. **Diário de Kierkegaard**: 1834 – A. Curitiba: Kierkegaardiana, 1955.

\_\_\_\_\_. **Esboço biográfico de Kierkegaard**: 1ª parte. Curitiba: Kierkegaardiana, 1961.

\_\_\_\_\_. **Intermezzo lírico-filosófico**. 7. ed. Curitiba: Kierkegaardiana, 1963.

\_\_\_\_\_. **Soeren Kierkegaard**. Curitiba: Edições Jr., 1972.

SAMPAIO, S. S. Kierkegaard: a ambiguidade da imaginação. **Trans/Form/Ação** [on-line], v. 26, n. 1, p. 87-96, 2003. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732003000100003>>. Acesso em: 25 abr. 2013.

\_\_\_\_\_. Kierkegaard e Paul Auster: a invenção da solidão *In*: **Soren Kierkegaard no Brasil**: Festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Ideia, 2007.

SCHOPENHAUER, \_\_\_\_\_. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SILVA, E. G. da. **Literatura pseudônima e a comunicação indireta**: o discurso religioso em Kierkegaard. Disponível em: <[www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/432/493](http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/432/493)>. Acesso em: 15 jan. 2013.

SILVA, M. da S. e. O sofrimento (pathos) enquanto condição para a existência: uma leitura em Kierkegaard. **Griot** – Revista de Filosofia do Centro de Formação de Professores da UFRB, Amargosa, 2011. Disponível em: <[www.ufrb.edu.br/griot](http://www.ufrb.edu.br/griot)>. Acesso em: 11 nov. 2011.

SÓFOCLES. **Édipo Rei**. Disponível em: <[www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000024.pdf](http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000024.pdf)>. Acesso em: 4 jan. 2012.

SOOVÄLI, Jaanus. **Cisão e decisão**. Trad. Marta Faustino. [texto inédito]: 2012

STEGMAIER, W. **Hauptwerke der Philosophie. Von Kant bis Nietzsche**. Stuttgart: Reclam Verlag, 2005.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. 5. ed. revista. Tradução de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. Revisão de Enio Mueller. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

UNAMUNO, M. **Kierkegaard y unamuno**: la existencia religiosa. Madrid: Editorial Gredos, 1962.

VALLS, Á. L. M. **Entre Sócrates e Cristo** – ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard. Coleção: Filosofia – 113. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. **Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado**. Porto Alegre: Escritos, 2004.

\_\_\_\_\_. Kierkegaard: de Kant a Popper. In: PECORARO, R. (Coord.). **Os filósofos – clássicos da filosofia**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Vozes: 2010.

\_\_\_\_\_. Kierkegaard: o filósofo da existência. In: PECORARO, R. (Coord.). **Kierkegaard entre os clássicos da filosofia**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2010b.

VERGOTE, E. B. **Ler Kierkegaard, filósofo da cristandade.** Álvaro L. M. Valls; Lucia S. e Silva. Porto Alegre: Unisinos, 2001 (texto digitado).

VIESENTEINER, J. L. **Experimento e vivência:** a dimensão da vida como pathos. Campinas, SP: [s. n.], 2009.

\_\_\_\_\_. Kierkegaard: pensamento e existência como paixão. *In.* SGANZERLA, A. *et al.* (Orgs) **Natureza humana em movimento** – ensaios de antropologia filosófica. São Paulo: Paulus, 2012. p. 164-180.

\_\_\_\_\_. O conceito de vivência (Erlebnis) em Nietzsche: gênese, significado e recepção. **Kriterion** [online]. 2013, vol. 54, n. 127, pp. 141-155. ISSN 0100-512X.

VILA-CHÃ, J, J. (Ed.) Horizontes da filosofia Soren Kierkegaard – Soren Kierkegaard and Philosophy Today. **Revista portuguesa de filosofia**, Braga, v. 3, 2008.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus lógico-philosophicus** [on-line]. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Editora da USP, 1961.