



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CÁSSIO ROBSON ALVES DA SILVA

**HEURÍSTICA DA TRAGICIDADE E REPETIÇÃO EM KIERKEGAARD:
A TENSÃO ENTRE REALIDADE E POSSIBILIDADE SUBJETIVA**

FORTALEZA

2024

CÁSSIO ROBSON ALVES DA SILVA

HEURÍSTICA DA TRAGICIDADE E REPETIÇÃO EM KIERKEGAARD:
A TENSÃO ENTRE REALIDADE E POSSIBILIDADE SUBJETIVA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S579h Silva, Cássio Robson Alves da.
Heurística da tragicidade e repetição em Kierkegaard : a tensão entre realidade e possibilidade subjetiva /
Cássio Robson Alves da Silva. – 2024.
320 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Programa de Pós-
Graduação em Comunicação, Fortaleza, 2024.
Orientação: Prof. Evanildo Costeski.

1. Tragicidade. 2. Pathos. 3. Realidade . 4. Possibilidade. 5. Repetição. I. Título.

CDD 302.23

CÁSSIO ROBSON ALVES DA SILVA

HEURÍSTICA DA TRAGICIDADE E REPETIÇÃO EM KIERKEGAARD:
A TENSÃO ENTRE REALIDADE E POSSIBILIDADE SUBJETIVA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 24/07/2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Evanildo Costeski (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros
Universidade de Brasília (UNB)

Prof. Dr. Gabriel Kafure da Rocha
Instituto Federal do Sertão Pernambucano (IFSERTÃOPE)

Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN)

Prof. Dr. Rosario Rossano Pecoraro
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Para *Alphons*, aquele que seria o verdadeiro leitor desta tese.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, sou grato aos meus pais, Eliete Alves da Silva e José Xavier da Silva, por serem os meus grandes educadores, e à minha irmã, Cássia Alves, por continuamente demonstrar o seu apoio antes e durante este trabalho.

Em segundo lugar, devo dirigir o meu reconhecimento à importância institucional da Universidade Federal do Ceará, onde pude realizar todas as etapas de minha formação acadêmica, sem esquecer de agradecer aos servidores e servidoras das bibliotecas, onde, durante minhas estadias, esta tese foi concebida.

Devo expressar meu agradecimento ao professor Evanildo Costeski, que, com seu generoso apoio e sua orientação, me ajudou a perseverar na pesquisa filosófica.

Gostaria também de agradecer aos professores que aceitaram avaliar esta tese de doutorado. Ao professor José Marques, pelas suas observações na qualificação, e aos professores Fernando Barros, Gabriel Kafure, Marcos Érico e Rossano Pecoraro, por comporem a banca examinadora de defesa.

Aos amigos e às amigas sou grato pelo convívio e por serem a demonstração de que Plutarco estava certo.

Por fim, é válido mencionar a importância da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), que, enquanto agência financiadora, contribuiu para a elaboração desta pesquisa.

Olha, o nada não gosta de ser nada. Sabem por quê? Porque em tudo ele se transforma (Gomes, 1999).

Ânsias, Desejos, tudo a fogo escrito./Sente, em redor, nos astros inefáveis.
Cava nas fundas eras insondáveis/O cavador do trágico Infinito./E quanto
mais pelo Infinito cava/Mais o Infinito se transforma em lava/ E o cavador se
perde nas distâncias... (Sousa, 2006).

Agora terei de ouvir novamente que minha filosofia é desesperada somente porque me expesso conforme a verdade. Mas as pessoas querem que se lhes diga que o Senhor Deus tenha feito tudo do melhor modo. Dirijam-se à igreja, e deixem os filósofos em paz. (Schopenhauer, 1985).

RESUMO

O problema da tragicidade e da repetição na obra do filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard é um reflexo da insolubilidade da contradição que há entre realidade e possibilidade. Radicada teoricamente, na esfera objetiva do conceito, tal contradição, quando é aplicada no âmbito subjetivo, isto é, quando é interiorizada pelo indivíduo, preserva a tensão dialética que lhe é própria. Essa nova significação afeta o próprio sentido da tragicidade, que deixa de ser apenas a designação qualitativa do trágico enquanto forma literária, e passa a ser, para além de sua utilização vernacular, uma categoria filosófica que ressignifica a condição humana. A saída dos termos em oposição de seu campo originário e a sua rearticulação no interior da experiência subjetiva é sinônimo de uma desintegração da própria contradição na existência concreta, de modo que o indivíduo se relacionará não mais de modo formal com os termos, mas sofrerá diretamente as consequências da incorporação dessa relação dialética em sua interioridade. Daí provém a importância de abordar os termos em questão a partir de uma conotação trágica, uma vez que a relação subjetiva com cada um deles não é desprovida de sofrimento, de paixão, sendo que a própria estrutura deste trabalho se beneficiará dessa cisão em seu desenvolvimento ao discorrer, após a apresentação geral do problema, sobre o *pathos* da realidade e sobre o *pathos* da possibilidade. Nesse sentido, a própria existência humana busca se determinar levando em consideração a desproporção entre os polos e a dificuldade de estabelecer uma síntese entre eles. Do ponto de vista existencial, a vida, não podendo ser preconcebida definitivamente em função daquela incompatibilidade, se lança nas determinações estética, ética e religiosa, mas jamais alcança uma consumação livre desse choque eminentemente filosófico. Por essa razão, elegemos a heurística como caminho de aproximação do problema, sem a exigência de apresentar uma solução, mas sim com a tarefa de descobrir as especificidades da indeterminação subjetiva. Essa indeterminação, se tomada na perspectiva do *pathos* da realidade, se expressa através da própria natureza intercambiante da realidade efetiva do sofrimento, que se revela na consecução problemática da liberdade humana. Se tomada na perspectiva do *pathos* da possibilidade, se expressa através da iminência da repetição, que, embora distinguindo-se da reminiscência platônica e da mediação especulativa, se revela como tentativa

ilusória de retomar o dado imediato da existência liberando-se do selo da contradição. No entanto, conclui-se, em tal empreitada está impressa a marca da tragicidade, pois nessa retomada o indivíduo, para se lançar continuamente no esforço de determinação, precisará se relacionar com a multiplicidade de possibilidades na efetividade de sua existência.

Palavras-chave: Tragicidade; *pathos*, realidade; possibilidade; subjetividade; repetição.

ABSTRACT

The issue of tragicity and repetition in the works of the Danish philosopher Søren Kierkegaard reflects the inherent insolubility of the contradiction between reality and possibility. The theoretical grounding of this contradiction in the objective sphere of concepts, when transposed to the subjective realm and internalized by the individual, maintains the dialectical tension that is intrinsic to it. This redefined significance impacts the very essence of tragicity, transcending its conventional association with the tragic as a literary form and instead assuming a philosophical category that reinterprets the human condition. The relocation of conflicting terms from their original context and their subsequent reconfiguration within subjective experiences signifies the dissolution of the contradiction within concrete existence, thereby compelling individuals to engage not merely in a formal relationship with these terms, but to directly confront the consequences of integrating this dialectical dynamic into their inner being. Hence, it is crucial to approach these terms from a tragic perspective, given that the subjective engagement with each term is characterized by suffering and passion. The structure of this study will benefit from this dual perspective as it explores, following an initial problem exposition, the pathos of reality and the pathos of possibility. Human existence, grappling with the incongruity between its constituent elements and the challenge of reconciling them, navigates through aesthetic, ethical, and religious determinations without ever fully reconciling the inherent philosophical tensions. As such, the heuristic approach is adopted to delve into the problem, not with the aim of providing a definitive solution, but rather to uncover the nuances of subjective indeterminacy. This subjective indeterminacy, when viewed through the lens of the pathos of reality, manifests in the fluid and interchangeable nature of actual suffering, underscoring the intricate pursuit of human freedom. Conversely, when viewed through the pathos of possibility, it reveals itself in the looming specter of repetition, distinct from Platonic recollection and speculative mediation, yet serving as an illusory endeavor to recapture the immediacy of existence while evading the seal of contradiction. Nevertheless, this pursuit is inevitably tinged with tragic overtones, as individuals, in their continuous quest for determination, must grapple with the multitude of possibilities in realizing their existence.

Keywords: Tragicity, subjectivity, *pathos*, reality, possibility, repetition.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
2	A HEURÍSTICA DA TRAGICIDADE	23
2.1	A posição do problema	24
2.2	Kierkegaard, um pensador trágico?	26
2.3	A tragédia da contradição	28
2.4	A atmosfera sacrificial.....	36
2.5	Destilando o trágico nos estádios da existência	41
2.6	A guinada autopática do indivíduo	52
2.7	Conceituando o trágico à luz da indeterminação do destino humano: sobre a aparente equivocidade dos termos <i>Skjebne</i> e <i>Bestemmelse</i>	65
2.7.1	<i>Indeterminando o destino</i>	69
2.7.2	<i>Do “grande terremoto” à genialidade providencial</i>	79
3	O <i>PATHOS</i> DA REALIDADE SUBJETIVA.....	94
3.1	A incidência da ambiguidade do <i>pathos</i> sobre o patético ou sobre o <i>pathos</i> existencial	95
3.2	Os limites e o alcance da autotransformação.....	101
3.3	Desespero da exterioridade de si mesmo.....	109
3.3.1	<i>As metamorfoses do desespero</i>	112
3.3.2	<i>O apelo pragmático do desespero</i>	122
3.3.3	<i>A natureza desviante do desespero</i>	131
3.3.4	<i>As consequências do desvio: sobre os danos causados à alma</i>	140
3.4	A integração trágica do cômico	150
3.4.1	<i>Kierkegaard e a face bifronte do deus Jano</i>	157
4	REPETIÇÃO: O <i>PATHOS</i> DA POSSIBILIDADE	163
4.1	Despojando-se da roupagem trágica: sobre a moral blasfematória do juiz Wilhelm.....	165
4.2	O escândalo da realidade ou o ensejo da possibilidade	174
4.3	“Ai, mísero de mim!”	188
4.4	O interesse dramático: sobre como a relação com Regine Olsen constitui um <i>terminus ad quem</i>	202

4.4.1	<i>Pathos blasfematório: sobre como a morte de Michael Pedersen, pai de Kierkegaard, constitui um terminus a quo</i>	208
4.5	Escólio hipotético sobre a comunicação indireta ou a tragédia da incompreensão	223
4.6	Em busca da culpabilidade	230
4.7	Existência sombria/espectral	242
4.8	Subjetividade críptica	262
5	CONCLUSÃO	279
	A inflexão catastrofista da repetição espiritual ou o soslaio aterrorizante do <i>Angelus Novus</i>	279
	REFERÊNCIAS	300

1 INTRODUÇÃO

Na tela *Ângelus*¹ (1857-1859), do pintor francês Jean-François Millet, somos apresentados a um casal de camponeses em posição de reverência mútua. No primeiro plano da imagem estão alguns utensílios agrícolas. Ao lado do homem, que segura seu chapéu, há um ancinho tridente fincado no chão terroso, e, ao lado da mulher, cuja vênua é ainda mais acentuada, haja vista suas mãos entrelaçadas retidas ao peito, há uma carriola. Entre ambos, no chão, está posicionada uma cesta repleta de batatas. Tudo indica se tratar de uma cena de colheita, hipótese essa confirmada pelo antigo título atribuído à obra: *Oração pela colheita de batatas*.

No segundo plano da imagem, sob o céu parcialmente crepuscular, visualizamos a extensão da pradaria se perder no horizonte do qual desponta, ao fundo mais à esquerda, na altura quase retilínea ao costado da camponesa, a minúscula abóbada pontiaguda do campanário de uma igreja. Este último detalhe foi adicionado após Millet aderir à recomendação de que, fazendo assim, conferiria uma conotação religiosa ao quadro.

Em seu texto *O mito trágico do Ângelus de Millet*, concebido em 1938, mas editado pela primeira vez apenas em 1963, Salvador Dalí traça uma série de conjecturas em torno da tela acima mencionada. Trata-se, como o próprio subtítulo declara, de uma “interpretação paranoico-crítica”, que buscava, dentre outras coisas, os “antecedentes psicopatológicos” do *Ângelus* (Dalí, 1989, p. 23, tradução nossa).

A pedido do artista espanhol, a diretoria do laboratório do Museu do Louvre, em Paris, submeteu a tela a uma radiografia. Com esse procedimento, ele premeditava construir provas para uma de suas hipóteses. Em torno dela, partia do pressuposto de que o artista francês havia pintado um ataúde, onde jazia o filho morto do casal de camponeses, ao invés da terra desgastada onde repousava a cesta de batatas. Segundo Dalí (1989, p. 13, 15, tradução nossa), Millet o fez, provavelmente, por ter

¹ A tela, que integra uma das coleções do Musée d’Orsay, em Paris, possui as seguintes dimensões: 55,5cm de altura e 66,0cm de largura. Para uma apreciação virtual, cf.: <https://www.wikiart.org/pt/jean-francois-millet/angelus-1859>

acolhido a sugestão de um amigo que, após visitar a capital francesa, onde sondou o gosto estético dos moradores, concluíra que lá havia uma forte oposição aos “efeitos demasiado melodramáticos”.

De posse do exame radiográfico, sua conjectura haveria de ser cada vez mais respaldada, de modo que ele não encontraria outra explicação para a angústia “inexplicável” daquelas duas figuras solitárias, “unidas pelo elemento argumentativo primordial, que estava ausente, ‘escamoteado’, como numa colagem invertida” (Dalí, 1989, p. 15, tradução nossa). Movido pela conveniência da época, Jean-François Millet, contudo, se a tese de Dalí estiver correta, mesmo tendo de rasurar ou borrar o pequeno caixão, antes de repintar (*repeindre*), não conseguiu eliminar todos os “vestígios de seu arrependimento”.

A confirmação da massa obscura de forma geométrica detectada pelos raios X deu condições ao pintor espanhol de sustentar sua tese. Dessa maneira, chegou à conclusão de que as grandes obras de arte nascem de um “constrangimento feroz dos coeficientes de elasticidade e viscosidade religiosa”, sendo estes decorrentes das “implacáveis estruturas éticas das tábuas da moral” (Dalí, 1989, p. 18, tradução nossa).

Não exploraremos o arcabouço simbólico dos desdobramentos dessa hipótese, mas seu ponto de partida é fundamental para o entendimento de nossa tese acerca de Kierkegaard. Antes, uma breve inferência. O *Ângelus*, na iconografia canônica, é associado ao realismo, movimento artístico que, como foi possível perceber pela descrição contida no primeiro parágrafo desta introdução, na metade do século XIX, obtém sua inspiração, se nos restringirmos à expressão pictórica, da *cruza fática*, dos dados concretos da realidade.

No entanto, a partir do que depreendemos pelo caso de Millet trazido à tona por Dalí, não é difícil reconhecer que subjacente à necessidade de expressar o real na sua forma mais visceral repousam motivações que tratam de suavizá-lo. Em conjunto, as duas alterações feitas na obra, a saber, a inserção do campanário ao fundo e a substituição do ataúde pela cesta de batatas, demonstram que a urgência realística haverá sempre de ocultar “estruturas” não-reais que denunciam sua própria fragilidade. O não-ser da morte, apesar de todas as medidas repressoras de um dever-ser incrustado

ao real o impedirem de se revelar, é pressentido na postura contrita dos camponeses, sob a tinta da melancolia, diria Starobinski.

A particularidade desse caso pode ser transferida aos nossos propósitos no que diz respeito ao tratamento dado à obra de Kierkegaard neste trabalho, especialmente quanto ao problema da tragicidade. Assim como no quadro do pintor francês a questão religiosa foi empregada para atenuar uma realidade sofrível, assim também, em Kierkegaard, o tema do religioso é comumente evocado como escape desesperado de tal realidade. Mais ainda, pinta-se, por vezes, sobre a evidência do não-ser, a tangibilidade do real como tendo seu sentido dependente de tal tema.

Por um lado, não nos é permitido proceder da mesma forma que Dalí, e submeter a obra de Kierkegaard às técnicas de radiografia, visto que o modo de se expressar do filósofo dinamarquês não foi o da linguagem das artes plásticas. No entanto, por outro lado, nada nos impede de empreender inversões que possam simbolicamente corresponder a tentativa do artista espanhol aos termos estabelecidos para o estudo contido nesta tese. Em nenhum momento temos a pretensão de equiparar linguagens tão distintas, nem tampouco equiparar a radicalidade do método de Dalí com a nossa interpretação acerca de Kierkegaard, mas indicar novas perspectivas interpretativas. Essa postura enuncia um modo de proceder iconoclasta, pois desloca as personagens conceituais de Kierkegaard da quietude canônica em que repousaram durante muito tempo.

De antemão, se o religioso em Kierkegaard poderia ser visto como um modo de aplacar o sofrimento, agora, todavia, é a impossibilidade de alcançá-lo que será convertida em razão de ser do sofrimento. Não obstante essa inversão tenha o pano de fundo religioso, sua pertinência é superada pelas contradições filosóficas mais amplas, estando aqui representadas pelo conflito trágico entre realidade e possibilidade. A assimilação subjetiva de tais contradições promove uma série de transformações no que diz respeito à interpretação da obra de Kierkegaard, da mesma forma que a descoberta do motivo oculto de Millet propiciou modulações quase infindáveis na obra de Salvador

Dalí², dentre as quais podemos citar “Gala e o *Ângelus* de Millet precedendo a chegada das anamorfoses cônicas” (1933).

Quando a questão do sentido da existência é tomada a partir dessa contradição, já estamos a sondar o não sentido que há por trás da camada da realidade. Jon Stewart (2021, p. 35) recorda o encontro de Kierkegaard com seu professor Frederik Christian Sibbern, com quem teve a oportunidade de travar, no antigo mercado de Gammeltorv, um breve diálogo sobre a relação entre a filosofia e a realidade. O que houve de irônico nessa abordagem reside justamente no fato de Sibbern ter se surpreendido com a indagação de Kierkegaard sobre a realidade, tendo em vista que toda a essência de sua filosofia consistia em estudar a vida e a realidade (Stewart, 2021, p. 36). Estamos diante de um mal-entendido, de uma controvérsia filosófica, da qual podemos tirar proveito para pensar dialeticamente a questão da tragicidade.

Kierkegaard percebera que a realidade à qual se referia seu mestre era entendida no sentido mais geral, enquanto conceito, um produto da abstração. A realidade reivindicada por Kierkegaard teria de ser mais concreta, compreendida a partir da relação do indivíduo com sua existência no mundo. A decepção que se segue desse diálogo basta para que, à guisa de introdução, possamos inferir acerca de uma oposição filosófica fundada na precariedade de um dos polos, na sua incapacidade de fornecer um sentido existencialmente válido. A possibilidade surge nessa fenda provocada pela cisão entre essas duas realidades. É como se o sentido existencial ainda não alcançado permanecesse oculto sob a realidade abstratamente concebida, pois se trata de uma camada artificial, que limita a construção de sentido da realidade concreta. Dito de outro

² Se definíssemos as obras em que a influência do *Ângelus* surge como meras releituras, acabaríamos por reduzir os valores artístico, cultural e espiritual do esforço interpretativo de Salvador Dalí. Gala Éluard, esposa e musa de Dalí, a propósito da intuição deste em torno do *Ângelus*, afirmou implicitamente que nada poderia ser acrescido nem subtraído de tal esforço: “se todo livro não fosse mais do que uma pura construção do espírito, seria sublime” (Dalí, 1989, p. 15, tradução nossa). São muitas as modulações do quadro de Millet na obra do pintor espanhol. Dentre elas podemos citar algumas: “O *Ângelus* de Millet, um mistério resolvido” (1932), “O *Ângelus* arquitetônico de Millet” (1933), “O atavismo do crepúsculo” (1933/1934), “*Ângelus* de Gala” (1935), “Reminiscência arqueológica do *Ângelus* de Millet” (1935), “Casal com a cabeça cheia de nuvens” (1936). Dentre as obras não datadas estão: “O filho se funde como a neve”, “O passageiro e o imutável”, “O transitório e o eterno”, “O frenesi político do casal”, “O húnus hipócrita do *Ângelus*”, “Começo hiper-realista *naïf* do *Ângelus*”. Dentre essas criações encontram-se também cartões postais onde a influência é explicitamente declarada, como, por exemplo, em “O *Ângelus* das violetas”, “O *Ângelus* da aurora”, “Crânios *Ângelus*”, etc. A tese de que a obra de Millet seguiu inspirando a criação artística de Dalí comprova-se pela sua presença na obra “A estação ferroviária de Perpignan”, em que, três décadas depois, em 1965, o casal de camponeses reaparece reduplicado numa cena erótico-apoteótica.

modo, vista a partir do ângulo dessa cisão, a vida orientada para a busca de um sentido ainda não conquistado encontra-se implicada na experiência da possibilidade.

A despeito dessa contradição, forjada negativamente, a vida está sujeita a uma compreensão inacabada (incompreensão), seguindo o seu curso aquém de qualquer objetivação conceitual. Se a representação dela derivada não nos satisfaz como imagem válida, como correspondência imediata, isso não implica que devemos reduzi-la à mera aparência, mas consiste em abordá-la a partir de uma instância adequada ao modo de ser dessa incompletude constituinte. A intuição é, portanto, um recurso que não está limitado a se estabelecer como uma determinação exclusiva do pensamento, tampouco produzir uma objetividade definitiva, apreendida mediatamente por esforços raciocinantes, mas tende a atravessar a indefinição através de esferas existenciais. Para Kierkegaard, são três essas esferas: a estética, a ética e a religiosa.

A proposta desta tese não defenderá qualquer linearidade entre elas. Diante da empreitada de investigar o fenômeno da tragicidade, constatamos que descumprir a exigência de as manter rigorosamente separadas não nos conduziria necessariamente ao equívoco da unidade, de vê-las como uma única coisa: “Há três esferas existenciais: a estética, a ética, a religiosa. A essas correspondem duas zonas-limite: ironia é o *confinium* entre o estético e o ético; o humor é o *confinium* entre o ético e o religioso”. (Kierkegaard, 2016, p. 217). Dado que não abordaremos em específico a ironia e o humor, nosso interesse está orientado a trazer um novo tipo de zona-limite, o trágico. Com isso, nos distanciamos de qualquer unidade, ao mesmo tempo em que eliminamos de nosso horizonte a hipótese de progressão linear entre tais esferas.

Por um lado, porém, isso não nos dará condições de evitar confundi-las, sobretudo porque o próprio Kierkegaard, pelo menos até 1846, que é quando ele estipula tal exigência, não conseguiu cumpri-la. Por outro lado, procedendo através desse recuo, entendemos ser o trágico a zona-limite verdadeiramente descontínua, pois além de acabar com todas as expectativas de linearidade, altera substancialmente a ordem entre as esferas.

Como assinalamos anteriormente, é a intuição de vida, a visão de vida (*Livs-Anskuelse*) que permite a Kierkegaard adentrar no interior da contradição abstando-se de resolvê-la. A ausência de solução penetra a visão de vida associada a cada esfera,

cujo conteúdo não é determinado previamente, mas algo inerente à experiência existencial, que só se adquire vivendo. Sendo a própria subjetividade um conteúdo indeterminado, é inevitável conceber a existência humana a partir do desequilíbrio da contradição.

No segundo capítulo, associamos o problema da tragicidade ao núcleo desequilibrado da contradição. A indistinção aparente dos termos nela contidos parece repousar numa nostalgia da unidade, de modo que o não sentido da existência seja intuído tanto pela impossibilidade de recuperação da unidade perdida, quanto pela ausência de um fundamento que a justifique. A imediatidade é, portanto, comprometida em decorrência da perda de uma base objetiva da qual o indivíduo possa obter um sentido.

O pensamento trágico emana dessa zona de indeterminação objetiva, em que todas as estruturas da realidade não correspondem aos anseios representativos do indivíduo. A constituição da subjetividade, fragmentada em seu impulso inicial, retroage à origem da indeterminação a fim de sondar em quais bases pode apoiar a dinâmica de sua relação consigo mesmo e com todo conteúdo que a transcende. Isto é, dá-se a passagem da indeterminação objetiva à indeterminação subjetiva.

O sofrimento oriundo dessa não vinculação imediata é a consequência direta da dificuldade do pensamento em apreender a totalidade do conteúdo que se apresenta à intuição. Desse modo, a tragédia da contradição consiste na incompatibilidade entre a exigência lógica da ideia e a realidade. Dessa experimentação o indivíduo sai com o sentimento de que, do ponto de vista de quem não pode estar suspenso temporariamente em um dos polos, sempre haverá algo a ser sacrificado, sobretudo se, constatado o vazio, a desproporção tornar o ato de conhecer um procedimento eminentemente trágico.

O tratamento teórico da oposição entre os termos agrava ainda mais os limites do pensamento, de modo que a consciência de si reflete essa desproporção de modo originário, como um retroagir à origem precária, miserável, da própria individualidade. Tem razão Paul Ricoeur (2014, p. 26) quando afirma que “a desproporção entre si e si-mesmo representaria a *ratio* [razão] da falibilidade”. Optamos por denominar o impulso à consciência dessa falibilidade de guinada autopática do

indivíduo, mas sem abandonar o intento de conceituar o trágico precisamente pela via negativa da indeterminação subjetiva.

No momento em que nos debruçamos sobre tal indeterminação, o problema do destino e da determinação se apresenta circunscrito numa condição existencial instável. No percurso dessa *bildung* às avessas cabe ao indivíduo lidar com a posição ambígua que ocupa nessa não-coincidência consigo mesmo: “«não é de admirar» que o mal tenha entrado no mundo com o homem: porque ele é a única realidade que apresenta essa condição ontológica instável de ser maior e mais pequeno do que ele próprio” (Ricoeur, 2019, p. 26).

Por esta razão será de fundamental importância abordar, no terceiro capítulo, a imersão do indivíduo nessa desproporção, cuja especificidade marca a tentativa de enunciar o *pathos* da realidade subjetiva, razão pela qual esse *pathos* se apresenta “como matriz de qualquer filosofia que faça da desproporção e do intermediário a característica ôntica do homem” (Ricoeur, 2019, p. 30). A manutenção do aspecto contraditório da existência revela-se na descontinuidade trágica presente no embate entre a visão estética e a visão ética da vida. A postura contemplativa do Esteta, aquém de qualquer apreensão, imerso no tédio, caracteriza-se pelo vazio da totalidade, pela, para usar as palavras de Heidegger (2011, p. 219), “penúria da totalidade”, que é o “resultado” existencial da falta de efetividade da vastidão do pensamento. Tanto é assim, que o tédio é o reflexo do impacto que o questionamento das estruturas do mundo causa na subjetividade.

A tentativa de reconciliação com tais estruturas tem de igual forma impacto sobre o indivíduo. No entanto, sua negatividade passa por transformações que o auxiliam a lidar com a falha constituinte que separa os termos da contradição. A visão de vida ética em Kierkegaard, que no decorrer dos tópicos desta tese será ilustrada pela figura do juiz Wilhelm, um de seus pseudônimos, incorpora o modo de ser de uma transformação empreendida pelo viés da representação, mas com alcance pragmático. Posta essa exigência pragmática, a própria indeterminação é pensada a partir do problema da liberdade. A relação consigo mesmo e com todo conteúdo que o transcende passa a ser tratada como um esforço continuado, não com o intuito de erradicar o

conflito entre tais instâncias, mas sim com o objetivo de encausticar o sofrimento dele oriundo.

Não podemos perder de vista a intersubjetividade impressa nesse embate narrativo, pois ela indica, no decorrer dos tópicos, o motivo de uma dissolução experimentada por Kierkegaard, que fundamenta a descontinuidade do trágico. Nesse sentido, é como se a dimensão retórica projetada nos personagens do filósofo dinamarquês fosse o seu modo de relatar a si mesmo dentro do escopo aderente ou não dos termos antagônicos. As investidas do juiz Wilhelm contra o Esteta não são mais do que formas de colmatar o vazio deixado pela não conformação primária do indivíduo consigo mesmo. O ponto máximo dessa empreitada figura como correção da representação (*Forestillingens Rigtighed*). Cabe, portanto, a seguinte questão: “sua missão é cobrir, por meio narrativo, a quebra ou ruptura constitutiva do ‘eu’, que com muito vigor une os elementos como se fosse perfeitamente possível, como se a ruptura pudesse ser corrigida e o controle defensivo, restabelecido? (Butler, 2015, p. 92).

É verdade que, para seguir empregando a visão de Judith Butler, o uso desse recurso narrativo culminará, em Kierkegaard, se nossa interpretação se sustentar como válida, numa “violência ética” fomentada pelo personagem do juiz Wilhelm. Tal violência ameaça frontalmente o pilar trágico desta tese. Estamos na dobra, no desvio intercambiável do sofrimento, que pretende ser a alternativa de superação do conflito fundante da realidade subjetiva. A reconquista da imediatidade é alcançada através de um dispositivo que recupera a dialética entre realidade e possibilidade.

A censura endereçada ao modo de vida estético prefigura sua entrada numa instância que escamoteia a própria realidade por ele reivindicada, pois está constantemente a tentar justificar universalmente sua posição no mundo, com o que voltamos ao problema da realidade falseada por uma instância que a supera. Na medida em que a justificação de vida ética parece se despojar da roupagem trágica, contraindo uma significação moral fundamentada em um dever-ser abarcante, o histórico-universal passa a estabelecer um desequilíbrio que propiciará um “cálculo” do que se está realmente a perder, um arrepender-se.

Ao passo que se posiciona na perspectiva dessa universalidade, o juiz Wilhelm, com sua violência ética, acaba por abrir caminho para o ressurgimento da

descontinuidade do trágico, pois, reconciliando-se com o seu sofrimento, toma consciência, arrependendo-se, de que não alcançará a integração completa com a realidade, mas o faz, contudo, neutralizando o ímpeto estético. Nisso consiste sua blasfêmia moral (assim dirá Clément Rosset), em se reconciliar com a efetividade do real ao mesmo tempo que a nega, censurando aqueles que, como o Esteta, não conseguem com ela se satisfazer. Quando assim procede, todavia, parece sustentar a abertura para a segunda imediatidade, que é o movimento próprio da repetição. Como a obra *Ou-Ou* (1843) não oferece subsídios suficientes nessa direção, passaremos, gradativamente, à obra em que Kierkegaard tratou dessa categoria.

O quarto e último capítulo é uma consequência dessa mudança categorial. Nessa transição, é importante ter em vista que a reconciliação justificada pela visão de vida ética abre espaço para o religioso, quando, ao final da obra *Ou-Ou*, Kierkegaard leva o juiz Wilhelm a assumir a diferença qualitativa entre o homem e Deus. Partindo dessa diferença qualitativa, todo impulso para o estabelecimento da relação precisa ser rearticulado numa dinâmica que relativize toda conquista reivindicada no ético.

Observando atentamente a especificidade do movimento da repetição, a reconquista de um sentido existencial apoiado na visão de vida religiosa, requer a elasticidade da contradição, que, levada ao limite, será também a razão de sua impossibilidade.

A descontinuidade trágica reaparece, dessa forma, na integração estética do religioso. Toda ausência de sentido expressa pelo poeta, ao mesmo tempo em que abre espaço na contradição, é também uma distensão radicada no impulso erótico mais primitivo, que, transfigurado, desvia o indivíduo da relatividade do sensual para absolutização possível de uma relação com o absoluto.

A teleologia relativa do amor erótico desemboca – Platão, no *Banquete* e no *Fedro*, já assinalou – numa decadência da qual deriva toda queda. O interesse dramático de *A Repetição* (1843) possui uma dupla função. Por um lado, constata a passagem dessa fragilidade primitiva para um estado de culpabilidade, enquanto que, por outro lado, promove uma abertura que possa canalizar a superação daquela queda através de uma teleologia absoluta.

No entanto, ambos os *telos* (finalidades) ainda repousam, assim como nas obras platônicas, numa indistinção vertiginosa na obra de Constantin Constantius, de modo que o caminho que orienta o indivíduo para a possibilidade de si mesmo é o mesmo que o orienta para o absoluto: “através deste resvalar a fragilidade em vertigem e da vertigem em queda, o mito platônico anuncia a meditação kierkegaardiana, que oscilará também entre duas interpretações, uma em continuidade, a outra em descontinuidade” (Ricoeur, 2019, p. 37). Trata-se, para Ricoeur (2019, p. 37), “do nascimento do mal a partir da inocência”. Mas Kierkegaard, talvez assim como Platão, não explora essa queda a partir do ponto de vista meramente moral, mas sim do ponto de vista existencial, afinal se trata de uma indigência ôntica.

Sendo assim, a culpabilidade enquanto pré-requisito para a instauração subjetiva, embora não seja garantia da consumação da repetição, é o impulso do indivíduo para o despertar do religioso, pois a possibilidade de reparar a derrelição é vislumbrada para além de sua condição finita.

Entretanto, a via através da qual o vislumbre desse movimento, tal como seu fracasso, é concebido é a experimentação psicológica. Jamais conseguiríamos reconstituir a problemática da contradição sem incidir sobre a subjetividade o alcance limitado da elasticidade dialética. O retorno ao estético no limiar do interesse religioso introduz o trágico como uma descontinuidade efetuada na origem do movimento. Com efeito, o fato de Kierkegaard conceder a prerrogativa da repetição ao jovem poeta, que não é nada mais do que um ventríloquo de Constantin Constantius, seu pseudônimo, mostra que a sua consumação religiosa se encontra comprometida na margem interna do limite no qual está circunscrita – o estético. Kierkegaard (IV A 169) nos fornece a dimensão desse problema numa anotação dos *Papirer*.

*A repetição é e seguirá sendo uma categoria religiosa. Portanto, Constantin Constantius não pode avançar. Ele é perspicaz, irônico, combate contra o interessante, mas percebe que ele próprio está agarrado ao interessante. A primeira forma do interessante consiste em amar a mudança; a segunda consiste em almejar a repetição, mas numa *Selbstgenugsamkeit* [autosuficiência] sem sofrimento. Eis porque Constantin Constantius encalha, e porque o jovem consegue avançar (Kierkegaard, 2017b, p. 74, 75, grifo do autor, tradução nossa).*

Quando essa instância infinita é pensada a partir do *pathos* da possibilidade, ainda numa zona de indeterminação subjetiva, puramente estética, a construção de um sentido corre o risco de se confundir com uma criação poética, um simulacro empregado apenas para sublimar a dor do existir. Aliás, não se pode dizer que a evidência do existir humano é incontestável. Isso explica porque a profusão criativa, a que leva o jovem poeta a confundir seu entusiasmo estético com o entusiasmo religioso, pode gerar imagens espectrais.

O filósofo dinamarquês (IV C 112), ciente de que “o trágico pretende elevar” (Kierkegaard, 2017b, p. 422, tradução nossa), também sabia que a mesma elevação trágica seria capaz de encerrar o indivíduo numa subjetividade tão fragmentada que a dúvida em relação à efetividade de sua existência, se associada à necessidade de justificá-la metafisicamente, produziria um resultado tão etéreo, tão fantasmagórico quanto o conteúdo daquilo que é indizível.

No cerne da contradição, seja ela qual for, numa existência desprovida de sentido, o conteúdo ontológico e metafísico concebido esteticamente está, sob a prevalência do trágico, fadado à desintegração.

Alguns versos do poeta cearense Mário Gomes (1999, p. 111) podem nos ajudar a intuir a dimensão desse niilismo kierkegaardiano no seio da contradição trágica: “Não sei porque existo./Aliás, nem sei se existo./Só sei que penso e soffro”.

2 A HEURÍSTICA DA TRAGICIDADE

A ideia de abordar a tragicidade em Kierkegaard partindo de uma heurística tem como pressuposto a concepção de que a verdade não é algo que se apresenta ao pensamento de modo definitivo. Normalmente, se admitirmos sua conotação moderna, adota-se tal abordagem quando não se dispõe, no início da pesquisa, de elementos robustos para uma fundamentação segura do tema a ser trabalhado.

Aplicada ao fazer filosófico, a heurística se adequa às nossas intenções na medida em que está inscrita previamente na insuficiência de provas definitivas. Ainda assim, a predisposição para a descoberta segue inalterada, chegando mesmo a se confundir com o propósito de vida daqueles que assumem tal compromisso. Um método que não parte da presunção de certeza de sua hipótese pode ser considerado um método heurístico. Oferecer uma explicação definitiva falsearia o fundamento metodológico da heurística à medida em que cessariam os esforços de descoberta. Findada a busca, também findaria a natureza filosófica da investigação.

Envolver a filosofia numa trama tão contingente pode até aniquilar a autoridade dos que se dizem detentores da verdade, mas ao menos nos coloca diante de uma tarefa antidogmática. Kierkegaard (IV A 87) toma para si essa tarefa: “Parece que meu destino [*Bestemmelse*] é discorrer sobre a verdade na medida em que vou descobrindo-a, isso de tal maneira que, simultaneamente, aniquilo toda autoridade [*Myndighed*] possível” (Kierkegaard, 2017b, p. 38, tradução nossa). Em função dessa exigência, Kierkegaard, na continuidade da passagem acima citada, reconhece que está exposto ao risco de ser ridicularizado, embora com isso conduza seus interlocutores ao núcleo da contradição: “Posto que deste modo torno-me um incompetente [*umyndig*] e pareço pouco confiável aos olhos das pessoas, falo a verdade e as conduzo ao cerne da contradição, da qual só podem sair apropriando-se elas mesmas da verdade” (Kierkegaard, 2017b, p. 38, tradução nossa).

O problema da tragicidade em Kierkegaard se insere nesse intento heurístico tanto por estar situado no centro da contradição quanto por ser expressão desta. Não ousaremos considerá-lo um incompetente, nem tampouco desconfiaremos de sua

capacidade em lidar com tema em questão. Este trabalho visa, ao contrário, contribuir para a tematização do trágico em Kierkegaard, que nos forneceu componentes profícuos para o seu entendimento. Sair da contradição, no entanto, é algo que não podemos garantir. Seria essa a nossa descoberta? Se sim, nada nos resta senão bradar: Eureka!

2.1 A posição do problema

Muitas dificuldades se erguem quando tentamos posicionar o problema do trágico. De todas, importa mencionar três. A primeira delas nasce da própria vastidão que o tema traz consigo. No que concerne ao seu material teórico, as diversas vertentes históricas e literárias reclamam validade em qualquer investigação que leva em conta a tematização do trágico. Isso nos colocaria diante do enorme desafio de retrazar o seu percurso conceitual detalhadamente.

Renunciaremos tal meta, mas não pouparemos esforços em fazer algo igualmente desafiador: rastrear o tema na obra de um autor que não se ocupou em sistematizá-lo teoricamente. Segue-se daí um desafio complementar, que coincide com a nossa segunda dificuldade, cuja problemática pode ser enunciada através de uma questão: de que modo o trágico pode estar situado como categoria central na obra de Søren Kierkegaard se este não dedica uma única obra ao tratamento integral do tema? Para elaborar uma resposta é necessário ponderar a terceira e última dificuldade, que se confunde com o propósito de nossa contribuição.

Nosso contributo será deslocar da margem ao centro os avultados elementos que se encontram dispersos e que tocam direta ou indiretamente o tema da tragicidade em Kierkegaard. Alguém poderia objetar que isto já é erigir um projeto sistemático, cuja realização, em caso de não ter sido dirigido pelo próprio autor, fica a cargo de quem dele se ocupa. No entanto, diametralmente oposto a esse tipo de projeto, nosso contributo está muito mais atrelado à necessidade de respeitar a natureza fluida que o tema ganha no conjunto da obra do filósofo dinamarquês.

Porquanto, veremos que a centralidade do trágico dentro da estrutura pseudonímica (*Ou-Ou, Etapas do caminho da vida*, por exemplo), compondo a complexidade subjetiva nos personagens kierkegaardianos, deve ser encarada como testemunho indireto, como diluição e reconhecimento de que os problemas filosóficos estão indissociavelmente ligados aos problemas existenciais. Logo que tal estrutura vem associada às obras em que o próprio Kierkegaard é o signatário, aos relatos de suas anotações e diários pessoais (os *Papirer*), bem como à literatura secundária, com seu esforço interpretativo, o trágico materializa a interdependência entre tais problemas (filosóficos e existenciais), de modo que resiste à evidência de uma interpretação unívoca em função do modo como aparece no seio da tematização, muitas vezes ladeado pelo tema da comicidade. Acessaremos o problema por essa via ambígua. Ademais, se tão cedo apelássemos para a função hermenêutica, prejudicaríamos o nosso intento heurístico, elevando o perigo de uma objetivação incipiente empreendida pela “distanciação alienante [*distanciation aliénante*]” da interpretação, que, como afirmaria Paul Ricoeur (1989, p. 109), degrada a relação do indivíduo com sua realidade.

Com efeito, por ora, antes uma unidade precoce, talvez irrefletida, do que uma distanciação indiferente e objetivante. Há uma entrada nos *Papirer* (II A 132), de 14 de julho 1837, em que Kierkegaard revela: “Também eu uni o trágico e o cômico: faço gracejos, as pessoas riem – e eu choro” (Kierkegaard, 2013c, p. 105, tradução nossa). Na mesma sentença percebemos que a pretensão de unidade é quase imediatamente anulada pela confrontação dos termos. Aparentemente almeja-se a união entre eles, mas logo se percebe que ela não se sustenta quando é posta à prova de sua relação de causa e efeito.

Para posicionarmos o problema da tragicidade em Kierkegaard, podemos partir desse primeiro indício encontrado em seus diários pessoais. Afim de desmembrar com maior precisão o conteúdo dessa passagem, podemos dizer que a sua conclusão evidencia uma segunda oposição, que é aquela entre o subjetivo e o objetivo. Implicitamente, esta segunda oposição indica uma inadequação concebida a partir da perspectiva individual, embora não seja necessariamente fundada por ela, mas sim por um questionamento pontual.

2.2 Kierkegaard, um pensador trágico?

Com isso podemos levantar a primeira questão: por que Kierkegaard reivindica para si o trágico e não o cômico? Para abarcar com abrangência tal questionamento e apresentar uma resposta minimamente satisfatória, cumpre dizer que o sentido do trágico em Kierkegaard transcende os limites meramente biográficos, embora prevaleça uma perspectiva subjetiva. Em outros termos, o que determinou a tragicidade enquanto designação existencial em Kierkegaard não foi a influência que os conflitos pessoais insolúveis tiveram em sua vida e obra, mas sim o acolhimento de contradições filosóficas – também insolúveis – mais amplas no tratamento de questões que dizem respeito à subjetividade. Nem Kierkegaard, nem os seus pseudônimos podem ser tomados como personificações absolutas do trágico, como a materialização do sofrimento oriundo de um desafortunado acontecimento, gerando assim uma concepção genericamente trágica do mundo. Porém, inversamente, nesse sentido, é fundamental compreender que o próprio arcabouço filosófico, com suas contradições, antinomias e aporias, é o que funda o olhar subjetivamente trágico sobre a existência, mas não engendra o fundamento. Em suma, é fundação, mas não fundamento.

Albin Lesky (1976, p. 21), ao investigar as origens do adjetivo “trágico”, observa que ele designa “uma maneira muito definida de ver o mundo como, por exemplo, a de Sören Kierkegaard, para a qual nosso mundo está separado de Deus por um abismo intransponível”. Em sua obra *A tragédia grega*, Lesky (1976, p. 21), na continuidade de seu comentário, reafirma o que assinalamos anteriormente ao dizer que “a concepção do mundo em sua essência mais íntima, trágico, é bem mais antiga que a nossa época, mas compreende-se que essencialmente esta se sinta dominada por ideias desse tipo”.

Percebe-se, portanto, que na relação entre o homem e deus subjaz um sentido filosófico anterior e mais profundo que envolve e determina o caráter conflitante do abismo intransponível; tal sentido – que remonta à *hybris* da tragédia ática – reside na relação de oposição entre categorias mais amplas como finitude e infinitude, mas que não devem ser tratadas indiferentemente como conceitos. O que constitui o trágico subjetivamente pode surgir da incapacidade de transpor os limites da compreensão

humana do infinito, da incapacidade do homem de lidar com a sua condição finita. Nas palavras de Adorno (2010, p. 48), “o trágico [em Kierkegaard] é o finito que entra em conflito com o infinito e, medido por este, é julgado segundo a medida infinita”.

Uma vez tendo posicionado o problema da tragicidade no âmbito subjetivo, considerando-o como o lugar de permanência das contradições, podemos dizer que o âmbito objetivo está enraizado no lugar onde as contradições são neutralizadas, ainda que se mantenham distantes de uma resolução: “o tempo passa, a vida é um rio, dizem os homens, etc. Não dou por isso, o tempo está parado, e eu parei com ele” (Kierkegaard, 2013a, p. 55). Ademais, como adiante será brevemente exposto, a prevalência do trágico sobre o cômico é estabelecida quando o efeito de um dito espirituoso provoca a conversão do tempo ordinário, provido de sucessões ininterruptas de instantes, ao tempo rígido, em que nos chocamos com o aspecto irreparável da existência, como atesta Clément Rosset (2014, p. 12, 13) em sua obra *La philosophie tragique*. Para ilustrar essa cisão basta evocar novamente um aforismo escrito pelo pseudônimo A, presente nos *Diapsalmata*, que compõe, por sua vez, a primeira parte da obra *Ou-Ou*, editada por outro pseudônimo, Victor Eremita:

Em certo teatro, aconteceu ter deflagado um incêndio nos bastidores. O palhaço veio avisar o público. Pensaram que se tratava de um dito espirituoso e aplaudiram-no; ele repetiu o aviso; rejubilaram ainda mais. Também eu assim penso que o mundo cairá por terra, sob o júbilo geral da gente espirituosa que pensa tratar-se de um Witz [chiste] (Kierkegaard, 2013a, p. 61).

A tendência da representação estética de um fato concreto apresenta o conteúdo trágico desprovido de seu aspecto aterrorizante. Mas o dado estético concreto, aquele onde ocorre a situação limite, não dissimula a efetividade da existência e incorpora a contradição trágica prevalente. A figura estética do palhaço aponta para relação com a realidade efetiva, enquanto dado objetivo, que exigiria do indivíduo não apenas um olhar contemplativo, mas também uma atitude ética, no sentido de um engajamento inalienável, que concretizasse a ação. Desse modo, não pode ser tomada como um gracejo inócuo. Pierre Mesnard (1955, p. 185) e Paul Ricouer (1996, p. 39) se equivocam ao identificarem Kierkegaard com a própria imagem do palhaço (*pitre*) e do

bufão (*bouffon*)? Decerto que não. Todavia, nas entrelinhas da citação acima não se entrevê apenas uma metáfora que poderia representar a relação de Kierkegaard com seus contemporâneos. Por isso é necessário estender o seu sentido e detectar qual é a principal consequência filosófica decorrente dessa tensão entre o cômico e o trágico e porque este predomina sobre o outro.

Para Kierkegaard “o trágico e cômico são o mesmo, na medida em que ambos são a contradição [*Modsigelse*], mas o trágico é a contradição sofredora, o cômico é contradição indolor” (Kierkegaard, 2016, p. 229). O fato daquela união entre o trágico e o cômico não se sustentar, ou ainda, o fato de o trágico superar a comicidade possui relevância na obra de Kierkegaard, pois é a partir dos desdobramentos dessa disjunção que a conformação com o mundo se encontra problematizada. A formulação do confronto com a dimensão objetiva da vida passa pelo reconhecimento do caráter intermediário que a existência ocupa no interior das contradições.

É certo que, de acordo com a afirmação de Peter Szondi (2004, p. 59) em seu *Ensaio sobre o trágico*, “Kierkegaard escolhe, seguindo certamente o vocabulário da lógica de Hegel, o conceito de contradição [*Modsigelse*] para expressar com isso a unidade predeterminada de duas potências que colidem”. Contudo, quando Kierkegaard se apropria da contradição, ele não adota um tratamento exclusivamente conceitual, mas delinea a disposição de ânimo na imanência da contradição, como se, com isso, trouxesse ao âmago da unidade dos contrários o pressentimento pouco reconfortante da iminente separação, fazendo incidir sobre ela a experiência negativa da contradição, a passagem ao ato.

2.3 A tragédia da contradição

Mediante essa constatação, a tentativa de expressar a contradição fora da imanência, na esfera da abstração, ao mesmo tempo em que permite ao indivíduo, ainda que de modo limitado, reconhecer-se naquilo que é determinado abstratamente, também destitui provisoriamente a vida de seu sentido concreto. Através desse sentido perdido a imediatidade surge como equivalente abstrato da vida, “mas na imediatidade não há

contradição, portanto, esta vem de fora” (Kierkegaard, 2016, p. 234). Assim, o trágico legitima-se como contrapeso que restitui a gravidade do existir humano, de modo que “a imperfeição em tudo o que é humano consiste apenas em possuir através do seu contrário aquilo que se deseja ardentemente” (Kierkegaard, 2013a, p. 45). Não nos enganemos, tal desejo, como veremos, parece nunca estar satisfeito.

Vale notar que, antes de compor, em 1843, os aforismos do *Diapsalmata*, na obra *Ou-Ou*, essa passagem surge como parte de suas anotações pessoais (III A 112)³, em 1841, nas quais temos seu complemento não incluído na obra pseudônima, mas que é digno de ser citado, pois desvela qual é a especificidade dessa imperfeição: “Portanto, a imperfeição não consiste tanto no que é o contrário, mas no fato de que se é incapaz de ver uma coisa e seu contrário ao mesmo tempo” (Kierkegaard, 2015b, p. 109, tradução nossa). O que, portanto, subjaz nessa imperfeição é a própria fragilidade da postura de sustentação da unidade da experiência humana tomada a partir da qualificação do pensamento. É razoável aceitar, de antemão, a equiparação entre oposição (*Modstand*) e contradição (*Modsigelse*), sendo esta última, portanto, a imagem na qual estão unidos os opostos. A própria jornada de individuação, quando interpela sobre o choque entre ideia e realidade efetiva, busca intuir a origem da unidade no pesar da contradição.

O trágico é um *modus*, um modo determinado de aniquilamento iminente ou consumado, é justamente o modo dialético. É trágico apenas o declínio que ocorre a partir da unidade dos opostos, a partir da transformação de algo em seu oposto, a partir da autodivisão (Szondi, 2004, p. 84).

³ No que concerne à questão de determinado conteúdo presente em antigas anotações usado como material a ser integrado em suas obras principais, importa trazer à luz um comentário feito pelo próprio Kierkegaard na cópia da obra *Ou-Ou*, datada em 15 de março de 1843. Nele, pelo que se nota a partir do trecho que está sendo considerado no corpo do nosso texto, percebemos que sua resolução não condissimulou inteiramente com os fatos. A contradição se torna ainda mais manifesta por se tratar de um comentário de um aforismo específico dos *Diapsalmata*, que integra a primeira parte de *Ou-Ou*. Vejamos: “Se ao publicar *Ou-Ou* não houvesse resolvido não utilizar nenhum material antigo, teria encontrado, examinando meus papéis, aforismos bastante úteis. Hoje encontrei um pequeno fragmento de papel com a seguinte anotação: ‘Sinto-me tão cansado que me parece que necessitaria uma eternidade para descansar, tão aflito que necessitaria uma eternidade para poder esquecer meu pesar. Desejaria poder dormir para despertar já como um ancião, para em seguida recostar-me de novo e adormecer no sono eterno’”. Como reforça F. Nassim Bravo Jordán, o tradutor de um dos volumes dos *Papirer* aqui utilizado, “esta afirmação de Kierkegaard não é inteiramente verdadeira, sobretudo no caso dos *Diapsalmata*, alguns dos quais existiam antes do filósofo dinamarquês iniciar a redação de *Ou-Ou*” (Kierkegaard, 2017, p. 102).

Os desdobramentos dessa análise sinalizam que o trágico “se ergue desastrosamente da concretude dos problemas filosóficos”, mas, adverte o autor, “é preciso que ele baixe até o nível mais concreto das tragédias, caso deva ser salvo” (Szondi, 2004, p. 85). A colocação do ensaísta Szondi nos leva à obra de Friedrich Hegel, mais precisamente ao início de sua obra, quando o filósofo alemão, envolto numa polêmica com os sistemas conceituais de sua época, que aqui não temos a pretensão de dissecá-la, buscava compreender o modo de fazer filosófico. Em sua obra *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling* (abreviadamente conhecido como *Differenzschrift*, de 1801), Hegel afirma que o ponto de partida da filosofia, a atribuição de sua necessidade, depende do desaparecimento da capacidade e do poder de unificação.

Quando o poder de unificação desapareceu da vida dos homens, e os opostos perderam a sua relação viva e a ação recíproca e ganharam autonomia, surge a necessidade da filosofia da filosofia. Nesta medida, é uma contingência, mas, sob a cisão dada, é a tentativa necessária para suprimir a oposição da subjetividade e da objetividade consolidadas, e conceber o surgimento do mundo intelectual e do mundo real como um devir, o seu ser como produto, como um produzir; na atividade infinita do devir e do produzir, a razão uniu o que estava separado e rebaixou a cisão (*Entzweiung*) absoluta a uma relativa, que está condicionada pela identidade originária (Hegel, 2003, p. 38).

Em primeiro lugar, Kierkegaard reconhece a legitimidade da contradição. Isso significa que o seu ponto de partida para o filosofar é semelhante ao de Hegel. Porém, o ponto de chegada do filósofo dinamarquês não é o mesmo. Enquanto o filósofo alemão buscava reparar os estragos da cisão através de uma união racional dos opostos, Kierkegaard explora exaustivamente o caráter autônomo de cada um dos opostos, retardando, assim, o intento de unificação.

Duas observações surgem a partir dessa constatação. Em primeiro lugar, o que não é à primeira vista evidente é o sentido do termo necessidade (*Bedürfnis*) na citação hegeliana, que embora não possa ser confundida com carência (*Mangel*), a ela pode remeter se concebida como impulso primordial em direção ao filosofar. Em segundo lugar, dado que “a cisão é a fonte da necessidade da filosofia” (Hegel, 2003, p.

37), Kierkegaard, reconhecendo naquilo o aspecto originário da separação, almeja manter a cisão como “um factor da vida”, como diz Hegel (2003, p. 38), mas não busca suprimir a fixidez atrelada aos opostos que se desenvolvem autonomamente, isto é, não busca a unidade, sim a separação, pois “a existência é o que abre espaço, que aparta um [termo] do outro” (Kierkegaard, 2013b, p. 124).

Por isso, na esfera lírica dos pseudônimos kierkegaardianos, a contradição surge em seu estado disforme, como imagem decalcada da unidade, quando a carência, o desejo, torna tangível a consequência da incompatibilidade entre a abstração e a realidade concreta. Kierkegaard (I A 337) ainda sugere que o cerne dessa questão consiste no equívoco de tornar o ser humano uma abstração: “antes se queria converter os seres humanos em seres-frações [*Brøks-Mennesker*]; agora eles são transformados em abstrações” (Kierkegaard, 2011, p. 158, tradução nossa). O próprio Hegel (2003, p. 100) atesta isso quando reconhece que, por causa de tal fracionamento⁴ “o caminho para a absoluta unificação é totalmente cortado”.

Se o vínculo com a existência imediata é cindido por uma instância alheia à realidade efetiva, a saber, o pensamento, o requisito trágico se impõe ao existente de maneira irremediável: “Quão estereis são a minha alma e o meu pensamento e, contudo, tão incessantemente atormentados por atrozes dores de parto” (Kierkegaard, 2013a, p. 51). Aqui a expressão estética do trágico assume um componente dramático ao converter a revolta contra o pensamento em qualidade existencial, ao insurgir contra a pretensão de universalidade do conteúdo do próprio pensar. Além disso, serve para ensaiar a transição em direção ao ético na medida em que a primazia do concreto em relação ao abstrato é aprofundada antes da instauração de qualquer fundamento. Eis

⁴ É bem verdade que o fracionamento com o qual se ocupava Hegel àquela altura de sua exposição tinha como alvo a filosofia transcendental de Kant, que, na apreciação hegeliana, estabelecia a separação entre natureza e razão, forjando com isso a necessidade de uma causalidade formal. Não cabe explorar esse aspecto da crítica de Hegel endereçada ao filósofo de Königsberg, mas a concepção de “homens-frações” de Kierkegaard também poderia englobar a cisão kantiana, que Hegel buscava saná-la com o esforço de abstração. O autor de *Differenzschrift* (1801), antes de empreender esse movimento, mais tarde devidamente consumado na *Fenomenologia do Espírito* (1807) e na *Ciência da Lógica* (1812-1816), parece reconhecer implicitamente que a transformação das oposições ao longo do progresso cultural, embora seja o impulso inicial da necessidade da filosofia, contribuiu para aquela dificuldade de unificação: “opostos que, outrora, tinham significado, sob a forma de espírito e matéria, alma e corpo, fé e entendimento, liberdade e necessidade, etc., em esferas mais limitadas e ainda de modos diferentes, e ligavam a si todo o peso do interesse humano, transformaram-se, com o progresso da cultura, na forma das oposições entre razão e sensibilidade, inteligência e natureza e, para o conceito universal, entre subjectividade absoluta e objectividade absoluta” (Hegel, 2003, p. 38).

porque, diz Kierkegaard (2016, p. 241), “quanto mais o indivíduo se aprofunda na existência, mais avança, mesmo que a expressão, se quisermos, recue”. Assim como este recuo subjetivo “é um retornar aos fundamentos, assim também o chamado de volta da tarefa para com o mais concreto é justamente um aprofundar-se na existência” (Kierkegaard, 2016, p. 241).

Não basta, para Kierkegaard, interpretar filosoficamente as contradições, pois o pensamento apressa-se em buscar o fundamento objetivo. Porém, “a existência não é uma coisa abstrata feita às pressas, mas um esforçar-se” (Kierkegaard, 2016, p. 241). Todo conjunto de explicações que visa sistematizar a existência é insuficiente quando submetido ao aprofundamento subjetivo: “a minha observação da vida é inteiramente desprovida de sentido” (Kierkegaard, 2013a, p. 52).

Façam-me perguntas sobre o que quiserem, só não me façam perguntas sobre fundamentos. [...] Tenho na generalidade tantos fundamentos, que se torna para mim impossível, por isso mesmo adiantar fundamentos. Parece-me que causa e efeito não se articulam de maneira certa. Ora de causas enormes e poderosas se obtém um efeito pequeno e insignificante, por vezes, nenhum; ora uma causa pequena e irrequieta gera um efeito colossal (Kierkegaard, 2013a, p. 53).

Essa citação nos reconduz à origem do nosso problema. A crise de sentido existencial é o reflexo da dificuldade de uma compreensão filosófica dos conflitos mais íntimos do ser humano. A magnitude do problema é flagrante quando os instrumentos que o intelecto oferece não são mais suficientes para uma apreensão plena da existência. Isto é, quando o existente desconfia de sua base filosófica, a consciência individual opera sem a pretensão de assegurar nenhum dos fundamentos, sejam eles estético, ético ou religioso. Em certa medida, “as figuras estéticas de Kierkegaard são apenas ilustrações de suas categorias filosóficas que aquelas esclarecem à maneira de um abecedário, antes de serem articuladas suficientemente de modo conceitual” (Adorno, 2015, p. 30).

Por um lado, o fato de Kierkegaard não desenvolver uma teoria da tragédia não diminui nosso intento em situar a tragicidade no centro de suas preocupações. Ainda que a tragicidade tenha sido conceitualmente tratada apenas de modo secundário,

teremos condições de sustentar que a sua obra pode ser pensada tendo como principal foco de interesse a categoria do trágico. Por outro lado, é salutar que ele não tenha abordado teoricamente a tragicidade, nem tampouco tenha tentado esquadrihá-la sistematicamente. Caso se lançasse em tal empreendimento, estaria, justamente por isso, destituindo o próprio o olhar trágico da vida. Se Kierkegaard ainda recorre ao conjunto de categorias filosóficas disponível na tradição, se ainda expõe suas personalidades poéticas a procedimentos filosóficos, ele o faz utilizando-se de experimentos teóricos, de projetos de pensamentos (*Tanke-projekt*), os quais possuem alcance concreto, ao contrário da existência de pensamento (*Tanke-Existentis*), cuja validade científica produz apenas um substrato. Nota-se, contudo, que esse dispositivo experimental é compatível com o caráter ininteligível e carente de um sentido da existência, que, longe de ser compreendida em sua totalidade, não pode ser convertida de modo genérico em conceito sem que possa dissimular a própria realidade. Mediada teoricamente, a própria relação com o mundo é indiferente, neutra e objetivada.

Jean Brun, em seu texto *Kierkegaard penseur tragique*, adverte que não podemos confundir o trágico estético e o trágico existencial. No primeiro, no trágico estético, o *pathos* da experiência humana de inquietude, derrelição, sofrimento e abandono é expresso na representação artística, cujo registro lírico teria alcance apenas na prática teatral. Segundo o autor francês, o antídoto moderno para a insolubilidade dos conflitos trágicos estaria nas reconciliações dialéticas encontradas nos sistemas filosóficos. Em segundo lugar, o trágico existencial consiste na experiência da contradição vivida sem apelo, ele nasce, portanto, “da vivência de uma negatividade descoberta como limite, como o limiar de uma positividade ausente e perdida” (Brun, 1963, p. 328, tradução nossa).

Jean Brun têm muitas razões para embasar sua hipótese. Embora não tenha sido mencionado pelo autor francês, há, em Kierkegaard, um forte indício que a corrobora, que também nos faz considerá-la como recomendação daqui em diante. Vejamos o que atesta o filósofo dinamarquês: “o *pathos* estético se distancia da existência ou está nela de modo ilusório, enquanto que o [*pathos*] existencial aprofunda-se no existir” (Kierkegaard, 2016, p. 148).

Apesar da advertência e do cuidado de Jean Brun em evitar que um se confunda com o outro e da expressa prova kierkegaardiana, não podemos negar que as figuras estéticas podem ser concebidas como instrumentos essenciais para inserir o pensamento numa atmosfera sacrificial, na qual o que está em jogo é o acesso à verdade. Kierkegaard (I A 75) exprimia essa noção de modo radical, como se pudesse simultaneamente experimentar, ao mesmo tempo, o êxito e o fracasso provocados por tal empreitada:

O mais importante é encontrar uma verdade que seja a verdade para mim, encontrar a essa ideia pela qual viver e morrer. Então de que serviria encontrar a assim denominada verdade objetiva, esforçar-me com os sistemas dos filósofos e poder, quando me fosse exigido, revisá-los e mostrar as inconsistências de cada questão em particular? (Kierkegaard, 2011, p. 80, tradução nossa).

Tamanho desafio não se encerra na autocomplacência de seu devaneio juvenil, menos ainda na consecução de um martírio vago, mas, anos depois, reaparece atrelado a uma tonalidade afetiva negativa (a infelicidade), que nos deixa perceber o quão vão pode ser o esforço de apreensão da verdade. Mais ainda, aquele problema que fora primeiramente articulado na ordem existencial ganha, por meio do registro poético do *Diapsalmata*, uma abordagem estética.

Nosso intuito será trazer à luz os antecedentes do que Adorno (2015, p. 236) denomina como sacrifício intelectual (*Vernunft und Opfer*). Para entendermos o que Adorno almeja transmitir com essa noção é válido considerar o contexto no qual ela surge. A colocação tem como ponto de partida a assertiva de que a contradição suprema do “idealismo” de Kierkegaard está em arrogar a ordem estatutária do pensamento e de neste sucumbir, oscilando entre a afirmação de seu direito supremo e a negação da consciência. Segundo Adorno (2015, p. 233), o desfecho dessa degradação se manifesta no autoaniquilamento idealista das filosofias tardias.

Não podemos considerar o ponto de vista adorniano até a exaustão sem incluir no intervalo de tempo que compreende o alvorecer tardio dessas filosofias e acrescentar à sua contribuição um pensamento que aparece no lastro kierkegaardiano.

Estamos a falar de Emil Cioran, que oportunamente figurará em nossas argumentações⁵. Reconhecendo o limite ao mesmo tempo em que tenta tornar vãs as investidas de qualquer comensurabilidade, o filósofo franco-romeno afirma: “não há medida objetiva para o sofrimento, pois ele não tem como ser medido por uma excitação exterior ou indisposição local do organismo, mas pelo modo como é percebido e refletido na consciência” (Cioran, 2012a, p. 23). Não sendo matéria objetivável, “sofrer verdadeiramente é aceitar a invasão dos males sem a desculpa da causalidade”, assim como “a consciência da infelicidade é uma doença grave demais para figurar em uma aritmética das agonias ou os registros do Incurável” (Cioran, 2011, p. 46).

Cioran é herdeiro do sacrifício paradoxal (assim diz Adorno: *paradoxen Opfers*) de Kierkegaard, que, por sua vez, não rechaça os subterfúgios da causação dos seus males espirituais. Para este, tal sacrifício não é apenas o relato dos limites enfrentados pela consciência ao objetivar os seus próprios estados de ânimo, mas a intuição de que a causa primordial de seu sofrimento está no impulso ao conhecimento e em seu efeito irreparavelmente negativo. O estado de espírito autocomplacente do pensador objetivo, satisfeito com as totalidades sistemáticas que tudo explicam, tudo objetivam em definições e conceitos, em nenhum momento pode se assemelhar ao modo como Kierkegaard nos mostra sua disposição em relação ao mundo das ideias.

Numa outra entrada de seus *Papirer* (III A 64, Not6:15), de 1840, o tom confessional conjura contra seu próprio intento idealista: “Meu *infortúnio* [*Ulykke*] reside em que quando estou prenhe de ideias, sinto-me então predisposto ao ideal” (Kierkegaard, 2015b, p. 86, grifos do autor, tradução nossa). Tendo essa nota em vista, o raio de alcance do *pathos* não está restrito ao âmbito imediato da existência, mas afeta a atividade do próprio pensar e pode, afirma Gregor Malantschuk (1986, p. 104, tradução nossa), “igualmente se aplicar à sublime relação com uma ideia”.

² A relação entre Kierkegaard e Cioran foi melhor desenvolvida pelo autor desta tese em um outro sítio. Publicado em forma de artigo durante a pesquisa de doutorado, o texto que estabelece tal relação explora conceitualmente a categoria do demoníaco sob a perspectiva da indeterminação subjetiva. Se tivéssemos a necessidade de enquadrar o desenvolvimento dessa categoria como parte desta tese, poderíamos encontrar seu espaço no interior de nossa heurística da tragicidade, especificamente no instante em que, mais adiante, se busca conceituar o trágico à luz da questão do destino, isto é, como forma mais agudizada da indeterminação. Parte do conteúdo de tal produção bibliográfica complementar figuraria no sumário como seção terciária ligada ao indicativo numérico 2.7.3, mas também poderia compor as páginas da seção secundária 4.8. Cf. Silva, 2021. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/2075/1863>.

O desenvolvimento da existência poética na personalidade kierkegaardiana advém da necessidade de cogitar a discrepância que há entre as *deformidades* (*Vanskabninger*) que vieram à luz “idealmente” e a efetivação de suas realidades, pois estas não correspondem aos seus ardorosos anseios (*brændende Længsler*) iniciais. Nesse sentido, pode-se até mesmo, não em termos absolutos, claro, concordar com Jean Starobinski (2016, p. 317, grifo do autor) quando este afirma “ser possível falar de um essencialismo subjacente ao pensamento existencial em Kierkegaard”. Contudo, nem sempre o que resta desse processo pode ser designado como substrato confiável a ser assimilado ou “digerido” como sendo seu verdadeiro eu, essencial, a despeito de que “as *formas de existência aberrantes* podem mascará-lo, afastá-lo, mas não destruí-lo” (Starobinski, 2016, p. 317, grifo nosso).

Valeria muito mais dizer mal assimilado e mal digerido, isto se empregarmos com extremo zelo aquilo que Kierkegaard (II A 509 [EE: 140]) modula intelectualmente a partir de metáforas da vida orgânica: “O triste de mim é que consumo imediatamente e de um só golpe desesperado as migalhas de alegria e tranquilidade que destilo lentamente no processo dispéptico⁶ de minha dispendiosa vida intelectual” (Kierkegaard, 2015a, p. 111, tradução nossa).

2.4 A atmosfera sacrificial

Com isso, o que está em cheque nesse processo ao mesmo tempo perdulário e custoso? Será que podemos corroborar com Adorno (2015, p. 235) e aceitarmos sem nenhuma condicionante a hipótese do sacrifício da consciência (*Das Opfer von Bewußtsein*) em Kierkegaard? Se depender do que o próprio Kierkegaard (2015a, p. 85, tradução nossa) nos diz em 1840, em mais uma de suas anotações (III A 62 – Not6:13), podemos anuir sem grandes problemas a sua conjectura, mas sem esquecer de que, se algum dia o filósofo dinamarquês aspirou apresentar o idealismo como “tragédia histórica do pensamento”, ele o fez inicialmente pela trilha de “sacrifício inconsciente” (*ubevidste Offer*). Em tese, há uma alternância existencial que coloca à prova o

⁶ Derivado de dispepsia: doença crônica que consiste em ter dificuldade para digerir alimentos.

conteúdo pretensa e provisoriamente adquirido, mas não ainda suficiente para legitimar definitivamente a subjetividade. Assim, talvez [*maaskee*]...:

Talvez eu tenha chegado ao conhecimento da verdade; à felicidade suprema, de certeza que não. Que hei-de eu fazer? Actuar no mundo, respondem os homens. Haveria eu nesse caso de comunicar ao mundo o meu pesar, de dar mais um contributo para demonstrar como tudo é pesaroso e medíocre, de porventura descobrir uma nova mancha da vida humana que até aí permanecera desapercibida? (Kierkegaard, 2013a, p. 67).

Nesta altura de nossa exposição não são poucos os meios encontrados para sustentarmos com relativa segurança a presença do trágico nos trechos até aqui analisados. Nutrir uma tese, no entanto, apenas com evidências irrefutáveis nos coloca diante do risco de nos tornarmos dogmáticos ou fanáticos. Por isso, para que a noção aqui sustentada seja compreendida em toda sua complexidade, levando-nos a detectar sua persistência no *corpus* kierkegaardiano, sem os excessos das definições arbitrárias, convém submetê-la ao escrutínio do questionamento.

Sobre esta exigência assentaremos nossa exposição e nenhuma outra questão acessa de modo tão preciso a temática aqui trabalhada como a pergunta formulada por Pierre Mesnard: “A categoria do trágico está ausente na obra e no pensamento de Kierkegaard?”. Sua resposta, além de atender à necessidade imediata de toda questão – a de ser respondida –, explica porque ela fora formulada tomando como base a ausência de um objeto e não o contrário. Em suma, Mesnard (1955, p. 189, 190) recusa-se a tomar o trágico como via de apresentação objetiva da vida e da obra de Kierkegaard.

De uma parte, sua conclusão parece contribuir para manter a questão aberta. Por outra parte, tacitamente sinaliza que a busca por novas respostas deve atender a um requisito básico ainda não alcançado: envolver vida e obra com uma interpretação positiva. Porém, quando a pergunta pela ausência do trágico é feita, o que rechaçamos é justamente essa última alternativa, pois se nos apressássemos em apresentar uma doutrina, um conjunto de diretrizes interpretativas, conseqüentemente estaríamos deslocando o trágico de sua posição primária, a subjetiva.

A precaução de, ao menos momentaneamente, nos mantermos aquém de uma doutrina ou de um sistema interpretativo fechado permite-nos conceber o trágico como fenômeno intrínseco à existência daquele que o experimenta. Menos do que matizar a distinção inicial entre subjetivo e objetivo, essa cautela retarda a passagem de um polo a outro, preservando a inadequação primordial, sentida subjetivamente, entre o homem e o mundo ou qualquer conteúdo prestes a ser inteligivelmente decodificado e transferido para uma esfera genérica, ou seja, para um conceito objetivável.

Nesse viés, posicionaremos o trágico no horizonte proposto por Clément Rosset (2014, p. 7, 8), que sugere uma recusa radical de toda interpretação. Interpretar o trágico é tomá-lo como dado acabado, é antecipar, através de representações, um fenômeno sem testemunhar concretamente a dinâmica que instaura a contradição da qual ele deriva. Segundo ele, em detrimento da recusa provisória da interpretação, a descrição irrompe como meio mais adequado para acessarmos com mais justeza o dinamismo trágico. Não se espera do pensamento de Kierkegaard uma consideração acerca da existência ligada sistematicamente ao desenvolvimento de resultados analíticos, um conjunto de proposições incidido sobre a vida com a finalidade de captar um significado exclusivamente teórico: “O resultado da minha vida nem sequer dá em nada, é uma disposição [*stemning*]” (Kierkegaard, 2013a, p. 234).

Em princípio, a defasagem de sentido não é uma “imperfeição” do real, uma propriedade inerente à realidade concreta. Esta “imperfeição” está na consciência e é nela projetada quando o homem reconhece que seu direcionamento ao conhecimento de si mesmo, da realidade do mundo e do absoluto, em suma, em direção ao conteúdo psicológico, ontológico e metafísico, não é um todo ordenado que se apresenta à razão de modo completamente inteligível, tampouco compatível com tais realidades. Vale recorrer ao que Karl Jaspers escreveu em seu texto *O trágico*, de 1947, para que possamos iluminar retrospectivamente as considerações kierkegaardianas e, por conseguinte, reforçar a recusa de interpretação anteriormente reivindicada.

É cedo para afirmar que esta tese não cederá, em nenhuma hipótese, aos apelos interpretativos, mas enquanto nos for permitido respeitar o horizonte proposto a seguir por Jaspers, será possível honrar o compromisso de mantê-los à distância.

A realidade trágica só se torna eficaz com o saber trágico que transforma o homem. A filosofia do trágico, porém – a interpretação –, leva ou a uma deturpação do saber trágico ou à abertura da própria concepção originária. Qualquer tentativa de uma dedução exclusiva do trágico como natureza dominante do ser é uma filosofia deturpada. Contra ela, como contra qualquer espécie de metafísica – que deduz o ser ou deus –, há a objeção de que absolutiza e torna esses conceitos finitos. Mesmo os profundos dualismos instituídos como origem do trágico no fundamento do ser (por exemplo, o que está em Deus mas que não é Deus), são apenas símbolos relativamente válidos no pensamento da filosofia, e não caminhos para a dedução de um conhecimento. A consciência trágica é, ela própria, um conhecimento aberto, não cognoscente (Jaspers, 2004, pp. 109, 110).

Antes mesmo de ter sido tão bem formulada por Karl Jaspers, Kierkegaard, em suas anotações pessoais (I A 112), já intuía a semente dessa constatação, de modo que mesmo nos momentos em que admitira estar diante da forma originária de um desafio eminentemente epistemológico, a consciência trágica reconhecia de imediato limites de tal projeto: “A mesma dificuldade que se apresenta no domínio do conhecimento no que diz respeito à massa de dados empíricos surge também no domínio dos afetos [*Følelsens Gebeet*]” (Kierkegaard, 2011, p. 99, tradução nossa).

Uma vez mais se confirma a separação rigorosa entre o conteúdo do conhecimento objetivo e o conteúdo do conhecimento subjetivo. O conteúdo não cognoscente é o que abre espaço entre eles, é a retomada de uma contradição sentida no modo de ser refratário da própria consciência trágica. Ora, por esta razão, a separação não traz consigo uma finalidade bem definida, no sentido de que dela não resulta nenhuma proposta conciliatória, ou, se resultar, ainda se manterá longe de ser consumada.

No máximo, do ponto de vista subjetivo, o que esse conflito designa como imagem reconfortante – mas ainda irreconciliável – é a comicidade. Com isso, “o indivíduo é trágico por causa de sua paixão e cômico por fixá-la em uma aproximação” (Kierkegaard, 2013b, p. 48). Vale ressaltar que o cômico é a contradição indolor. Por sua vez, sendo o trágico a contradição sofredora, toda a paixão do indivíduo se revela para tornar a distância entre as polaridades ainda mais crônica. Não podemos eliminar o cômico do horizonte de nossa análise.

O que motiva tanto o cômico quanto o patético é a desproporção, a contradição entre o infinito e o finito, o eterno e o que está vindo a ser. Por isso, um *pathos* que exclui o cômico é um mal-entendido, não é de jeito nenhum, *pathos*. [...] A concepção de desproporção, quando se está voltado para a ideia, é *pathos*; a concepção de desproporção, com a ideia nas costas, é comicidade. (Kierkegaard, 2013b, p. 93).

Examinar a preponderância do trágico consiste em orientar o problema na direção da desproporção (*Misforholdet*) dentro do caráter bifronte (*bifrontisk*) da relação (*Forhold*). O que estabelece o critério diferenciador da desproporção é justamente a percepção da incompatibilidade entre os termos na consciência subjetiva. Aquilo que Karl Jaspers dizia a respeito do dramaturgo alemão Friedrich Hebbel se aplica de modo justo a Kierkegaard: “A consciência trágica é uma consciência de desgraça com aparência de alicerce filosófico” (Jaspers, 2004, p. 110).

É importante ressaltar, para sermos justos com Kierkegaard, que tal alicerce não é apenas aparente. Tendo à disposição os mesmos instrumentos que os pensadores de seu tempo, Kierkegaard não se deixava levar pela inócua ambição de superar os sistemas filosóficos. Seu interesse não se limitava à superação de uma abordagem sistemática da existência, mas buscava “compensar a lacuna deixada pelos escritos filosóficos” (Kierkegaard, 2013a, p. 26).

Dessa forma, mais importante do que fixar sua meta numa reconciliação dialética, Kierkegaard ocupa-se em tornar legítimas as formas de passagem que nos permitem retomar os pontos de tensão da interioridade existencial (*Existents-Inderlighed*). Em função do caráter difuso com que os dilemas filosóficos são interiorizados na fronteira entre o trágico estético e o trágico existencial, a categoria ou a imagem que ilustra essa absorção conflitante de estruturas filosóficas mais amplas, ou seja, que promove a passagem de uma representação imagética, pela via das personalidades poéticas, ao próprio existir concreto é, como já vimos, a contradição.

Precisamente por isso é que os polos da contradição não são empregados apenas na condução do conhecimento objetivo, mas possibilitam igualmente a ampliação de seu significado no tratamento do conhecimento subjetivo, do domínio dos afetos (*Følelsens Gebeet*). Kierkegaard distribui a multiplicidade dessas significações afetivas nas etapas existenciais: o estético, ético e religioso.

2.5 Destilando o trágico nos estádios da existência

Uma apresentação sumária nos dará uma visão acerca dessas etapas. O domínio estético é conhecido pela relação imediata com a existência, cuja busca pela fruição tenta preencher de sentido a imanência. Na hipótese de ausência desse sentido, o indivíduo é confrontado, na etapa ética, com a sua própria imediatidade, ao passo que a liberdade qualifica sua entrada no âmbito objetivamente instituído, que valida historicamente sua relação com a temporalidade. Por fim, o religioso é a etapa que transcende toda mediação histórica, em detrimento da qual é instaurada a determinação metafísica, cuja relação que há entre o indivíduo e a transcendência é marcada pelo reconhecimento subjetivo da diferença qualitativa que há entre o ser humano e o ser absoluto.

Até aqui o conteúdo dessas etapas não foi rigorosamente delineado porque a apresentação de uma definição precisa qualificaria a existência como um dado predeterminado. Mas este não é o nosso propósito. Talvez seja mais proveitoso pôr em prática o exercício da indeterminação subjetiva ligado ao exercício da liberdade. A falta de consistência de um fundamento ou a incapacidade de assimilá-lo não marca, em Kierkegaard, a inexistência de um fundamento, mas a possibilidade do surgimento de qualquer fundamento, seja ele estético, ético ou religioso.

O impulso ao fundamento que atravessa a existência em todas as suas esferas pode até ser movido pela “infinita paixão da carência” (*Trangens uendelige Lidenskab*) (Kierkegaard, 2013b, p. 212), ainda que não se encerre enquanto falta. Isto porque a suspensão de qualquer necessidade de objetivação, de qualquer invólucro provedor de uma atitude precocemente supersticiosa, transforma esse desejo em abertura. Em detrimento de um supersticioso ponto fixo (*overtroisk Holdningspunkt*), que exclui o dinamismo dialético, renova-se a busca trespassando a existência sem se comprometer com a exigência de uma cristalização subjetiva (objeto). Com reservas, poderíamos esboçar um brevíssimo quadro comparativo e supor que o sentido do desejo metafísico, do qual discorre Emmanuel Levinas (2008, p. 20, 205) na obra *Totalidade e*

Infinito, procede, dentre outros precursores, daquela infinita paixão, tendo em vista que ambos os termos comportam um significado que visa transpor as necessidades imediatas da estética, da moralidade e da religiosidade, não sendo radicado apenas na falta ou no limite, mas no “excedente da ideia do Infinito”⁷.

Ademais, será mais adequado ao nosso percurso demarcar as discontinuidades, refazer as continuidades sem a pretensão de criar modelos existenciais. As personalidades poéticas de Kierkegaard não têm validade paradigmática, são, antes, experimentações arquetípicas, muito próximas das evocadas por Friedrich Nietzsche na obra *O nascimento da tragédia*. Aproximando-se da imagem do homem primordial (*das Urbild des Menschen*) do filósofo alemão, Kierkegaard inaugura uma modalidade não científica do fazer filosófico que visa inserir a modalidade do pensamento e o próprio ser humano numa atmosfera experimental.

No entanto, o filósofo dinamarquês não visou, contrariamente ao que fez Nietzsche, uma ontogenia do trágico, pois foi além e superou, como diz Adorno (2015, p. 28), a expectativa de classicismo reacionário que pairava sobre sua obra pelo fato de ter feito abundante referência à cultura da Grécia Antiga. Por esta razão, o olhar kierkegaardiano sobre o trágico é filogenético, no sentido de que a determinação de sua linhagem, além de não está circunscrita unicamente na tragédia ática, passa por transformações qualitativas que são analisadas retrospectivamente com vistas numa elaboração prenhe de futuro.

De todo modo, ao *Urbild des Menschen* corresponde brandamente o *Prøve-Menneske* kierkegaardiano, descrito pelo pseudônimo Frater Taciturnus na obra *Etapas do caminho da vida*: “Compreendo que, como ser humano, estou muito distante de ser um paradigma, sou antes um ser em ensaio [*Prøve-Menneske*]. [...] No sentido humano, não sou modelo para ninguém, nem tampouco, no sentido histórico, algum protótipo”. (Kierkegaard, 1952, p. 373, tradução nossa).

A distância mantida por Nietzsche em relação ao homem teórico é apenas em parte respeitada por Kierkegaard. Isto porque o filósofo dinamarquês deixa incidir

⁷ De modo semelhante ao de Kierkegaard, Levinas (2008, p. 181, 182, 185) evita interpretar a existência concreta a partir dos mecanismos da objetividade: “o modo de vida não deveria interpretar-se em função da objetivação”. Seu estudo, portanto, “não desemboca necessariamente no objeto”.

um grau de reflexividade na etapa primária da trama subjetiva, o que trairia, por isso mesmo, as considerações do filósofo alemão, para quem o excesso de reflexão produziria demasiadas possibilidades (Nietzsche, 2015, p. 53). Como podemos ver nos diários de Kierkegaard (2015a, p. 197, tradução nossa), nos seus *Papirer* (II A 806 [Jordrystel-sen. 1843. Papir 305:4]), antes mesmo de admitir não ser um modelo bem definido de ser humano, e que não devia ser levado em consideração, ele valorizava um recuo subjetivo que o pusesse em consonância com o tempo das possibilidades (*Mulighedernes Periode*), numa preexistência (*Præexistents*). O instrumento que torna isso viável é, de acordo com ele, a incidência de um eu reflexivo (*reflecterende Jeg*), agente nos momentos de transição subjetiva (*Gjennemgangsmoment*). Seria este recurso capaz de aplacar a derrelição abaixo declarada ou de aprofundá-la ainda mais, como já presumia Nietzsche (2015, p. 53), uma vez que tal recurso surgiria como óbice à atuação?

Fico estirado, inerte; a única coisa que vejo é o vazio, a única coisa que vivo é o vazio, a única coisa em que me movimento é o vazio. [...] Se me oferecessem todas as magnificências do mundo, ou todas as dores do mundo, afectar-me-iam todas de igual maneira, não me voltaria para o outro lado nem para delas me aproximar, nem para delas fugir. Morro de morte. E o que haveria de ser capaz de me distrair? Sim, se eu acabasse por ver uma fidelidade que enfrentasse provação, um entusiasmo que tudo suportasse, uma fé que movesse montanhas; se eu vislumbrasse um pensamento que ligasse o finito com o infinito (Kierkegaard, 2013a, p. 71).

À luz do que afirma Jacques Colette (1994, p. 154), Kierkegaard estava em busca de um entusiasmo pós-estético ou refletido. O comentário toma como base as anotações pessoais datadas em 1854, ou seja, bem depois do extrato acima referido, presente nos *Diapsalmata*, de 1843. O confronto desses dois estratos separados por um longo lapso de tempo tem, aqui, uma única finalidade: indicar que Kierkegaard prologou o quanto pôde seu interesse relativo ao dado imediato da consciência (XI 1 A 468).

A convergência de uma etapa preexistente da subjetividade com o tempo das possibilidades mostra que o entusiasmo (*Begeistring*) pós-estético, por minimamente refletido que fosse, no sentido de estar prestes a objetivar a crise, irrompe no contexto

de ausências ainda não supridas, de contradições ainda insolúveis. Quando a reflexão se presta ao papel de formular a crise de sentido e vislumbrar uma superação, o indivíduo é levado a refletir sobre o sentido de seu lugar no interior da crise: “sou como uma pessoa que poderia ser necessária em uma crise [*behøves i en Krise*]” (Kierkegaard, 1952, p. 51, tradução nossa).

Depois de assumir que a função do eu reflexivo era introduzir o potencial dialético numa existência ainda envolta na imediatidade, a flexibilidade da reflexão sofre a influência do senso de paixão (*Sands for Lidenskab*), ou melhor, pode-se dizer que a causa dessa flexibilidade é o próprio senso de paixão; dessa forma, a reflexão, ao invés de encaminhar-se para uma solução, produz em série novas contradições. A isso podemos acrescentar o que só veio a ser revelado postumamente em *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*, obra editada pelo irmão de Kierkegaard, Peter Christian.

Comecei imediatamente pela reflexão: não adquiri um pouco com a idade: sou reflexão do princípio ao fim. Nos períodos da imediatez (a infância e juventude), provi-me por necessidade de um certo sucedâneo com a flexibilidade própria da reflexão e até, mal informado do que do que me tocou em sorte, suportei a dor de não ser como os outros; naturalmente, teria dado, na juventude, para o ser, ainda que fosse só por um momento. Um espírito pode perfeitamente habituar-se a não ser como os outros, e está aí justamente, do ponto de vista negativo, a determinação do espírito (Kierkegaard, 2002, p. 85).

Percebe-se como toda trajetória espiritual de Kierkegaard esteve permeada por um tipo de reflexão mais hábil (*behændig*), que, contrastada com a inércia experimentada pelo poeta dos *Diapsalmata*, revela que a flexibilidade (*Bøielighed*) reflexiva converte-se em um movimento completamente dependente da tonalidade afetiva daquele indivíduo que por ela é afetado, contanto que a ideia de movimento e a ideia de imobilidade sejam repentinamente fundidas numa única intuição trágica (Rosset, 2014, p. 8).

Para além dos meus restantes e numerosos conhecimentos, tenho ainda um confidente íntimo – a minha melancolia; no meio da minha alegria, no meio do meu labor, acena-me, chama-me ao lado, embora

fisicamente eu não saia do lugar. A minha melancolia é a amante mais fiel que conheci, não admira então que eu lhe retribuia o amor (Kierkegaard, 2013a, p. 46).

Se compreendermos a noção de movimento em termos de alteração de um estado de coisas meramente causal, facilmente enfraqueceremos o sentido da melancolia. É provável que até mesmo a concepção de movimento atrelada à significação de mudança qualitativa (tal como no sentido grego: *kinesis*), contrapondo-se a um estado alterado de coisas (também no sentido grego: *alloiosis*), ainda não abarca em toda a sua extensão a fusão pela qual passa a melancolia na intuição trágica. Convém, neste caso específico, para nos mantermos nessa terminologia de inspiração grega, evocar não categorias que remetam a um deslocamento (seja ele físico ou de qualquer outra natureza), mas sim algum termo que invoque, nomeadamente, uma certa dinâmica (*dýnamis*) subjetiva, compreendida como aspecto que condiciona o movimento, a saber, a reflexão, propensa a receber das determinações temporais toda a sua negatividade.

Não se confere à imobilidade da melancolia acima citada a qualidade de algo que deve ser transposto por um simples desanuviamento, como se o que estivesse em consideração fosse apenas as nuances superficiais de uma variação de humor. Ao contrário, é a própria compreensão temporal que é potencialmente afetada pela melancolia, sendo mais adequado concebê-la como uma disposição que reflete negativamente a dificuldade do indivíduo em exceder os seus próprios limites.

Dessa forma, “o trágico é, antes de mais nada, a ideia de imobilidade introduzida na ideia do tempo, uma deterioração da ideia de tempo: ao invés de um tempo móvel ao qual estamos acostumados, nos deparamos de repente com o tempo trágico, um tempo imóvel” (Rosset, 2014, p. 8, tradução nossa). Para além disso, a reflexão, bem como o fluxo dos pensamentos submetido ao *pathos* da disposição (*stemning*) imediata garante seu correlato na determinação de espírito negativa (*Aands negative Bestemmelse*). A negatividade não surge para ser superada, mas como pressentimento de um combate ulterior, que se dá quando contradições complementares são desencadeadas.

Antes de seu engajamento ético ou de seu “despertar religioso [*religiöse Opvækkelse*]” (Kierkegaard, 2002, p. 87), que pode ganhar os contornos daquilo que Nietzsche (2015) chamava de consolo metafísico (*metaphysischen Troste*), antes que algum entusiasmo pós-estético retire o poeta de seu pensamento refratário, a subjetividade opera numa esfera indeterminada ou é determinada negativamente na representação da imediatez das etapas existenciais: “O que é a juventude? Um sonho. O que é o amor? O conteúdo do sonho” (Kierkegaard, 2013a, p. 78).

A rígida divergência de formas e conteúdos só vem a ser dominada pelo primado da forma, e é esse que logo volta a quebrar o direito próprio reconhecido dos conteúdos. E isso, por meio de um princípio de seleção. Kierkegaard distingue entre conteúdos estéticos e não estéticos. Isso retira dos conteúdos toda substância específica: na seleção, a subjetividade se torna o momento dominante (Adorno, 2015, p. 51).

Embora a consolidação de uma atitude estética, enquanto experiência concreta dada historicamente, não tenha sido levada a cabo na vida de Kierkegaard em toda sua completude, é válido subscrever as observações de Adorno (2015, p. 51, grifo nosso) quando este sublinha que é preciso conservar o “direito *intraestético* [*inner-ästhetischen Recht*]” das experiências imediatas como campo de pré-compreensão filosófica. Nossa concordância com a Adorno é apenas parcial.

Por um lado, isso significa dizer que se as representações artísticas ou poéticas não se transformarem em atitude estética, isto é, se a passagem do trágico estético ao trágico existencial não for consumada, a “possibilidade de uma psicologia artística fica restringida e privada de seu verdadeiro objeto” (Adorno, 2015, p. 52). Por outro lado, malgrado essa prerrogativa, a subjetividade permanece fortemente suscetível à busca de um conteúdo, de um objeto que lhe dê sentido.

Aqui se explica o porquê de nossa anuência ser apenas parcial em relação ao comentário de Adorno (2015, p. 51), segundo o qual Kierkegaard distinguia os conteúdos estéticos dos não estéticos. O limite dessa distinção, longe de ter sido estabelecido arbitrariamente, não fora fundado analiticamente, como pretendia Adorno. Não sendo predeterminado, sua origem se desvela no próprio ato de existir. Porém, não

estando em condições de objetivar o conteúdo, aqui é o próprio fracasso do movimento negativo que se arvora como algo diagnosticável.

Em resumo, a fonte do estético, se ela, em algum momento, revela-se passível de ser representada, não deve ser confundida com a possível finalidade artística; ou, em outros termos, Adorno, preocupado em perceber como, na obra de Kierkegaard, a representação transcende em termos de conteúdo para a atitude estética, acaba por reduzir, pela simples alusão do filósofo dinamarquês à imediatidade da poesia, o conteúdo existencial ao conteúdo poético. Privar-se de seu verdadeiro objeto é exatamente a indistinção do conteúdo.

Enfim, lidar com o conteúdo inapreensível da existência no próprio ato de existir implica aceitar que a interferência dos pares conceituais aos poucos vai conseguindo alterar o dinamismo da relação do indivíduo consigo mesmo, com o mundo e com o absoluto. A passagem da ideia à realidade não pode ser efetivada apenas em pensamento. Experimentar o desequilíbrio entre tais pares é submeter-se à dinâmica do *pathos* na subjetividade, ao dinamômetro da interioridade (*Inderlighedens Kraftmaaler*). Assim o trágico existencial comporta seus níveis, o trágico estético, o trágico ético e o trágico religioso, aos quais corresponde um *pathos* específico, cujo papel estabelece a profundidade com que se operam os pares diversos das contradições.

Vejamos como se dá a inevitável tragicidade no enlevo das antinomias, isto é, como o pensamento sofre com a incompatibilidade constatada no instante em que o indivíduo almeja conceder peso concreto ao conteúdo concebido abstratamente. O decaimento na possibilidade cobra sua expressão estética nos *Diapsalmata*, mediante os quais o poeta “semeia a cizânia na existência” (Kierkegaard, 2013b, p. 266). A postura do poeta em relação à possibilidade de uma existência estética retrata, já em seu início, a decadência de tal investida: “caminhei assim na vida, iniciado em todos os prazeres possíveis, sem nunca realmente fruir; esforçava-me antes por fazer crer que tinha gozo, no que encontrava um prazer a opor à dor da melancolia”. (Kierkegaard, 2002 p. 84). Tem de haver aqui, no nível do pensamento que ensaia poeticamente uma autorreflexão, algo que preserve o significado da fugacidade da vida. A consciência trágica derivada desse reconhecimento elementar “é a essência espiritual do homem que fracassa em uma imensurável riqueza de possibilidades, onde cada uma delas, em virtude de uma

peculiar realização [ou não realização], produz e ao mesmo tempo consoma o fracasso” (Jaspers, 2004, p. 42).

É uma existência de fantasia em paixão estética, por isso paradoxal e fracassando no tempo; em seu máximo, ela é desespero; portanto não é existência, mas possibilidade de existência em direção à existência, e trazida tão perto disso, que quase se pode sentir como é desperdiçado cada momento no qual ainda não se chegou a uma decisão (Kierkegaard, 2013b, p. 267).

A tentativa de apreensão poética da existência fracassa, mas o estágio ético não surge como solução em relação a esse impasse. Ele reintegra a contradição de outra forma, através da escolha, já que “o *pathos* ético consiste no agir” (Kierkegaard, 2016, p. 108). Todas as escolhas estão em jogo no modo de vida ético: a escolha de ter ou não uma posição na sociedade, a escolha de possuir ou não um estado civil juridicamente reconhecido, etc. A alternativa de colmatar as consequências da ponderação da possibilidade apresenta-se para o indivíduo ético materializada, por exemplo, na decisão de uma vida matrimonial, legal e civilmente sancionada, ou através da aquisição do valor social do trabalho: “dividindo os homens em duas grandes classes, poder-se-á dizer que uma trabalha para viver, e que outra disso não tem necessidade” (Kierkegaard, 2013a, p. 61).

Quando examinamos até que ponto essa exigência ética se impôs na vida do próprio Kierkegaard, percebemos que o mesmo abismo que separava o poeta da realização de sua existência estética era o mesmo que separava Kierkegaard da efetividade de uma existência ética: “para que sirvo eu? Para nada, ou seja para o que for” (Kierkegaard, 2013a, p. 55). Tal como o herói de Eichendorff, Kierkegaard, leitor do poeta romântico, sentia-se como um imprestável, um bom-para-nada (*Taugenichts*). A redução da existência ao aspecto ético demonstra que a autorrealização na escolha de um si-mesmo situado no mundo mantém-se dentro de um registro trágico, pois o fracasso, intencional ou não, na sua consumação preconiza a passagem para o estágio religioso.

Um “Taugenichts” (“imprestável”), por conseguinte, na poesia da escola romântica, é sempre a pessoa mais poética, e aquilo de que os cristãos, especialmente em tempos agitados, falam tão freqüentemente, do tornar-se um louco aos olhos do mundo, o irônico já realizou à sua maneira, só que ele não está buscando o martírio, pois para ele aquilo é o gozo poético supremo. Entretanto, a infinita liberdade poética, que é sempre indicada como incluída neste “tornar-se nada”, exprime-se também de uma maneira mais positiva, pois o indivíduo irônico freqüentemente percorreu na forma da possibilidade uma multiplicidade de determinações, ele se vivenciou poeticamente nelas, antes de acabar no nada (Kierkegaard, 1991, p. 243).

A presença dessa multiplicidade de determinações, impressa desde sua tese sobre *O Conceito de Ironia*, de 1841, da qual o passo supracitado é extraído, reincide no modo como a contradição retoma seu curso no decorrer de toda a obra de Kierkegaard. Se o que está em jogo no estádio religioso é o tornar-se cristão, todo peso recai sobre o choque entre a esfera interior e exterior. Mais do que isso, a angústia metafísica decorrente do desacordo entre o indivíduo e o ser absoluto espelha a desproporção entre finito e infinito, espelha, portanto, o sofrimento humano no religioso, decorrente da distância entre os termos.

Da mesma forma, o conflito teológico-político espelha a contradição entre interior e exterior, entre o ser, ou o tornar-se cristão, e o parecer ser cristão. As consequências desse conflito provêm do modo como a verdade religiosa é comunicada e praticada. Por esta razão a cristandade estabelecida é muito mais “digna de ser chamada de caricatura do verdadeiro cristianismo” (Kierkegaard, 2002, p. 82), isto é, a imagem da aplicação deturpada de uma mensagem. A fase aguda dessa tensão desemboca na crítica de Kierkegaard à cristandade, em especial em seu ataque à Igreja Dinamarquesa, cujo alvo eram alguns pastores da Igreja Luterana, nomeadamente, os bispos Mynster e Martensen e o pastor Grundtvig. No último artigo da obra *O Instante*, de 1854 e 1855, nos deparamos, dentre várias outras, com uma declaração polêmica, visto se tratar de alguém inserido no contexto de um cristianismo institucionalizado (leia-se: cristandade):

Eu não me denomino cristão, não digo de mim que sou um cristão. É isso o que eu sempre tenho de repetir, que qualquer um que queira entender minha tarefa toda especial tem de exercitar-se em poder sustentar. Sim, eu bem o sei, nesse mundo cristão onde todos e cada

um são cristãos, onde ser cristão é algo que cada um naturalmente é, soa quase como uma espécie de loucura, nesse mundo cristão, que aí alguém diga de si mesmo: Eu não me denomino cristão (Kierkegaard, 2019, p. 278).

Aqui, a polêmica prefigura a desintegração de Kierkegaard em relação à sociedade oficialmente cristã. O componente trágico prevalece na querela do final de sua vida, em particular quando coloca em sua obra, à semelhança dos poetas gregos antigos, “não tanto angústias metafísicas sobre o lugar do homem em um universo ininteligível, mas as tensões políticas entre indivíduo e comunidade” (Most, 2001, pp. 23-24).

É importante suspender temporariamente essa breve análise dos estádios para que possamos visualizar com mais nitidez o rumo da contradição em Kierkegaard. Por ora, não podemos negligenciar que a função do *pathos* é dissimular dialeticamente as formas de passagem entre os estádios (Mesnard, 1955, p. 179).

Cabe dizer, a despeito do que foi exposto sobre a relação entre as esferas da existência, que nem por isso há em Kierkegaard uma rigorosa busca por uma saída redentora. Por muitas vezes, por causa de sua relação com o cristianismo, paira sobre Kierkegaard a alcunha de ser um autor anti-trágico. Ela poderia ser justificada na passagem do estádio estético ao estádio ético-religioso, se compreendermos por anti-trágico a superação do que há de irreconciliável e inapelável na vida através de um instinto moral, de um dever-ser ou de uma saída desesperadamente metafísica. Esse diagnóstico precoce foi estabelecido por Clément Rosset (2014, pp. 80-83), mas não pode ser completamente admitido.

Por um lado, é certo que o filósofo dinamarquês põe em seu horizonte uma interpretação metafísica. Por outro lado, é um equívoco supor que a liberdade em Kierkegaard serve apenas ao indivíduo ético em seu plano de ação moral. Ainda que isso fosse verdade, seu interesse está aquém da elaboração de uma moral dos costumes. Tão importante são os pseudônimos nesse procedimento que, se não forem tomados isoladamente, mas como plexo dos estados anímicos, reorientam amiúde a subjetividade, de maneira que “a passagem da estética para a ética se operará menos

pela conversão a uma ortodoxia moral que por um enfoque progressivo da ortonímia pessoal” (Starobinski, 2016).

A passagem ao estágio seguinte, além de não ser necessária, não visa uma negação moralizante do sofrimento. Trata-se de remanejar o *pathos*, não de uma libertação total, justamente porque, ainda com Jean Starobinski (2016, p. 317), persiste “o sentimento de ainda não ter conquistado o direito interior de existir e de estar à distância do objetivo, no esforço de integração ou reintegração de um nome autêntico” ou de um eu desapossado. A insistência do autor francês em destacar o papel que a pseudonímia desempenha na obra de Kierkegaard é compreensível. Se nos reportarmos ao *Pós-escrito às Migalhas filosóficas* obteremos o plano desse desenvolvimento, que, contudo, ainda não dá pistas sobre qual o destino de sua existência inominável.

Uma única palavra enunciada pessoalmente por mim, em meu próprio nome, seria um importuno auto-olvido que, visto dialeticamente, seria culpado de ter, com esta única palavra, aniquilado essencialmente os pseudônimos (Kierkegaard, 2016, p. 341).

Na *Primeira e última explicação*, da qual essa citação fora retirada, disposta logo após o desenvolvimento do conteúdo da obra *Pós-escrito*, obra escrita pelo pseudônimo Johannes Climacus, Kierkegaard rediscute a função dos pseudônimos. Mais ainda, referenda seu próprio distanciamento e assume a responsabilidade civil sobre eles, mas sua indiferença (*ligegyldighed*) em relação a eles é tão verídica que impulsiona a indiferença que ele nutre por si mesmo: “o que eu sou e como eu sou também é indiferente [*ligegyldigt*] para mim” (Kierkegaard, 2016, p. 342).

Nesse caso, forçar uma reaproximação entre Kierkegaard e seus pseudônimos não é nosso intento. Se tal intento for empreendido, será respeitado o curso de seu surgimento. Mais do que isso, doravante, é de um co-pertencimento subjetivamente dissimulado que devemos lançar mão, e que muitas vezes atinge seu ápice até mesmo quando Kierkegaard (II A 743) se assume enquanto autor e enquanto existente: “Vivo agora mais ou menos como a contrafação de uma edição original de meu próprio eu” (Kierkegaard, 2015a, p. 180, tradução nossa). Assim, “o trágico é o lapso do discurso, que aflora inconscientemente a verdade da vida heroica, o si-mesmo,

tão profundamente fechado sobre si que não acorda nem sequer quando em sonhos, se chama pelo próprio nome” (Benjamin, 2013, p. 120).

Em última instância, por consequência, a concepção kierkegaardiana de existência, tanto na forma quanto no conteúdo, não assume uma compreensão dogmática, não subtrai o ímpeto em direção às interrogações, às dúvidas, de modo que a razoabilidade dos valores ético-religiosos instituídos não é ofuscada pela vertigem da liberdade. Nos limites do entendimento, o indivíduo é levado, não sem angústia e desespero, a reconhecer o componente paradoxal do empreendimento de uma relação desequilibrada com um ser absoluto. Se, em Kierkegaard, interpretarmos o “instinto religioso [*l'instinct religieux*]” como anti-trágico correremos o risco de incorrer no mesmo engano de Aristófanes, que reduziu Sócrates, com receio de vilipendiá-lo ainda mais perante as acusações de seus contemporâneos, a um ser política e filosoficamente inofensivo, retirando-lhe justamente o ímpeto que o levava a ser condenado injustamente.

Admitida sua crença de que a condição humana é crítica, Kierkegaard poderia certamente ser chamado de pensador trágico. A fé não é um estado constante, mas uma luta existencial, reunindo antinomias na tarefa absolutamente árdua do viver que nenhuma mera razão dialética poderia ter a esperança de sintetizar (Eagleton, 2013, p. 89).

Em suma, o vínculo estabelecido entre os estádios não é necessariamente ascendente. A percepção do que há de transitório, do caráter inapreensível em cada um deles é determinado pela própria relação do indivíduo consigo mesmo. Partindo da perspectiva subjetiva da contradição, descobrimos que uma dificuldade se instala na unidade. Aqui, fica cada vez mais explícita a suspeita de que, de um lado da contradição (interior, subjetivo), não há uma relação imediata entre a tentativa de apreensão do conteúdo desejável em cada estágio e seu correspondente no outro lado da contradição (exterior, objetivo).

2.6. A guinada autopática do indivíduo

Como se pode ver, esse estar diante de si não é um para-si perfeito, pois o indivíduo ainda está, e permanecerá assim, aquém de qualquer aspiração formal da existência. É provável que Kierkegaard estivesse testando a consistência das argumentações de Hegel (1995, p. 113), sobretudo aquelas expostas na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, onde o filósofo alemão afirma que a alma que sente é uma “idealidade simples” (*einfache Idealität*), no sentido de que o indivíduo que sente projeta-se, para além da naturalidade de seu existir, numa auto possessão, mas que carece de efetividade, de uma alma efetiva (*wirkliche Seele*).

O modo como Hegel descreve as almas (natural, sensitiva e efetiva) parece abolir todas as entraves existenciais, tudo isso para que seja dada a continuidade do processo dialético, sem mencionar que em sua análise o filósofo alemão circunscreve o homem como objeto de uma antropologia especulativa, eliminando toda a problematicidade inerente à existência humana. Uma vez distribuídas (as almas) em etapas subsequentes, moldadas progressivamente, aos indivíduos é dada a faculdade de se apropriar formalmente da alma em seus diferentes níveis, como se fosse uma medida aplicável igualmente a todos eles.

Como se sabe, na análise de Hegel (1995, p. 163), para que essa etapa precedente seja encaminhada de modo salutar em direção à consciência de si do espírito, faz-se necessário passar em revista um procedimento curativo que prepare a irrupção do espírito subjetivo. Mas torna-se um atentado contra a própria existência conceber o espírito descolado de seu centro. Ao longo da história do pensamento, Hegel tornou-se alvo de inúmeras queixas filosóficas, que, endereçadas ou não ao filósofo alemão, contestam a validade de qualquer, por mais simples que seja, idealidade construída numa base indiferente à concretude.

Jamais entenderei como puderam existir tantas pessoas que declararam ser o corpo uma ilusão, assim como jamais entenderei como o espírito pôde ter sido concebido fora do drama da vida, fora de suas contradições e debilidades. [...] Não seria uma doença percebermos continuamente os nossos nervos, nossas pernas, nosso estômago, nosso coração etc., chegarmos à consciência de cada parte de nós? [...] Queria ver o que o espírito ainda significaria sem os tormentos da carne, ou a consciência, sem uma enorme sensibilidade nervosa. Como é que puderam conceber vida na ausência de corpo, como puderam conceber uma existência autônoma e original do

espírito? Só quem não tem espírito, só que é saudável e inconsciente é capaz de tal feito. O espírito é fruto de uma doença da vida, assim como o homem não passa de um animal adoentado. A existência do espírito é uma anomalia da vida. (Cioran, 2012a, p. 62)

No entanto, é Kierkegaard, antes mesmo de Cioran, que, com sua retórica do *pathos*, será considerado por Paul Ricouer (1996, p. 39) “o parasita do sistema [*parasite du système*]”, uma vez que retarda as transições dialéticas, abrindo fendas na unidade para percorrer o interior das contradições. A imperfeição de uma individualidade que ainda não assimilou a importância de todos os níveis da alma irradia na existência concreta por outra via, que, porque impossível de ser captada em todos as suas ínfimas operações, não é a da formalidade lógica do pensamento. Também não é um procedimento que se alcança por via de um conhecimento professoral, por meio de uma habilidade docente capaz de catalogar as qualidades do espírito subjetivo, tal como também pretendia Hegel. Uma vez efetuada, essa postura é, aliás, o sinal de que o indivíduo não está sequer minimamente integrado ao seu existir porque o impulso de sua autorrealização falha, mas cuja desorientação deixa de ser matéria catalogável, conteúdo de uma *Enzyklopädie*, para adquirir dramaticidade existencial.

Nesse viés, qual é então a via anteriormente ventilada através da qual Kierkegaard nos introduz em sua trama? Em poucas palavras, é a via que pondera a dificuldade inerente ao existir: “Um problema existencial é, pelo contrário, patético-dialético, o aqui exposto exige interioridade existencial para alcançar o patético, paixão no pensamento para alcançar a dificuldade dialética, e paixão concentra, porque há que existir nela” (Kierkegaard, 2016, p. 103).

Não me apetece mesmo nada. Não me apetece montar, é um movimento demasiado intenso; não me apetece andar, é demasiado extenuante; não me apetece deitar-me, pois ou haveria de ficar deitado, e isso não me apetece, ou haveria de levantar-me outra vez, e também não me apetece fazer isso. *Summa Summarum* [Em suma], não me apetece fazer mesmo nada. (Kierkegaard, 2013a, p. 44).

O que importa enfatizar nessa citação é que ela “representa uma possibilidade de existência que não consegue ganhar existência, uma melancolia que deve ser elaborada eticamente” (Kierkegaard, 2013b, p. 266, 267). Kierkegaard

circunscreve a potencialidade da exigência ética na sequência da falta de entusiasmo do Esteta, mas sem mobilizá-lo. A importância dos pseudônimos demonstra que estamos sendo introduzidos na complexidade subjetiva do próprio Kierkegaard. A linha entre a representação estética e a existência concreta, se alguma vez ela esteve em evidência, vai sendo gradativamente borrada até que seja extinta por completo. É o que testemunha Kierkegaard (2002, p. 63), já assumindo a autoria da produção estética: “pela minha existência pessoal, procurei manter os pseudônimos, toda a produção estética. Melancólico [*Tungsindig*], incuravelmente (*uhelbredelig*) melancólico como era, levava no fundo cruéis feridas depois de ter cortado, no desespero, com o mundo e as coisas do mundo”.

São essas dificuldades dialéticas (*dialektiske Vanskelighed*) que compõem o existir. Entrepostas na existência, entremeadas nas disposições de ânimo, tais dificuldades contribuem para ressignificar a indiferença da abstração no sistema especulativo, para com isso “inventar um simulacro derrisório dele” (Ricoeur, 1996, p. 39). Coexistem a simulação e a dissimulação, sem as quais o indivíduo, desprovido da desorientação existencial (*Existents-Misviisningen*) que caracteriza a vida humana, não transitaria pelos estádios. Para Kierkegaard, a existência é “essencialmente melancolia, e tão profunda que, embora autopática [*autopathisk*], enganosamente se ocupa do sofrimento dos outros e de resto engana com a máscara do gozo, da razoabilidade, da perversidade [...]” (Kierkegaard, 2013b, p. 266, 267).

Agora podemos, de posse dessa declaração, confirmar a interrelação que há entre a representação estética e a existência concreta. Anteriormente separados por causa do proceder acautelado de nossa argumentação, o trágico estético e o trágico existencial encontram-se agora na tangente da autorrealização da psicologia kierkegaardiana. O saber trágico não apenas converge com a consciência trágica, mas é por ela respaldado. A chave para a compreensão desse estado de coisas talvez seja encontrada em um único termo: autopático (*autopathisk*). O termo, apesar de sua escassa ocorrência nas obras de Kierkegaard – no *Pós-escrito*, por exemplo, conta-se apenas duas vezes –, nos permite ser minimamente persuasivos quanto à reciprocidade e interrelação das instâncias acima mencionadas.

Levanta-se, portanto, a suspeita de que a reprodução do sofrimento por parte Kierkegaard (ler-se-á: de seu próprio sofrimento) não tem, pelo menos na sua nascente, finalidade artística em si mesma. Se, mesmo a contragosto, ele estivesse imbuído nessa tarefa, seria apenas para radicalizar aquilo que Friedrich Schiller (2011a, p. 49) afirmara em seu ensaio “Sobre o sublime”: “tão logo obtenhamos de modo objetivo a representação de um sofrimento, tem de se seguir [...] um resquício desse sofrimento em nós mesmos”. Portanto, o esforço autocompassivo, ou autopático, em relação à toda a produção pseudonímica do filósofo dinamarquês possui um caráter psicológico, mais adiante, na seção 4.5, denominado *autoperlocutório*.

Segundo Adorno (2015, p. 139), a “psicologia kierkegaardiana dos afetos retrata este movimento como o movimento da melancolia. Essa pertence ao *intérieur*, ao qual a liga ‘o estado de ânimo [*Stimmung*], a constelação dos conteúdos concretos’”. Por ser sentida autopaticamente no âmbito da interioridade, a melancolia acomete diretamente a existência individual de Kierkegaard, pois reorienta tanto sua vida quanto sua produção filosófica. Da mesma maneira como, “segundo a fórmula acertada de Aristóteles [na *Retórica* (1419 b)]”, o ironista, à diferença do gracejo, que se faz para o prazer de outrem, “fez todas as coisas em vista de si próprio” (Kierkegaard, 2002, p. 66), assim também é o indivíduo autopático, sofre esteticamente em vista de si próprio. Quando o enlace lírico do pseudônimo A na obra *Ou-Ou* descamba unilateralmente para ganhar forma na cena, então temos: “O prazer propriamente dito não reside naquilo que se goza, mas na representação” (Kierkegaard, 2013a, p. 62).

Precisamos traçar o caminho desse júbilo. Para tanto, é interessante aplicar pontualmente o sentido daquilo que Schiller (2011a, p. 49) dizia a respeito do patético, que trata “daquilo que desperta os afetos”. Embora seja recomendável não fazer aproximações forçadas, sua posição acerca da “transferência” do sofrimento que ocorre no compadecimento se ajusta aos nossos propósitos. Vejamos o que diz o filósofo alemão: “se o compadecimento é elevado [*erhöht*] a tal vivacidade que nos confundimos a sério com o sofredor, então não dominamos o afeto, antes ele nos domina” (Schiller, 2011a, p. 49). Radicado nessa noção, o sentido autopático da expressão estética contida na primeira parte de *Ou-Ou*, especificamente nos *Diapsalmata*, se presta ao que Kierkegaard compreende como efusões poéticas (*digterisk Udgydelse*): “Não sou eu

quem é pois senhor da minha vida, sou um dos fios com que há-de urdir-se o pano de chita da vida” (Kierkegaard, 2013a, p. 62).

Duas consequências decorrem dessa aplicação. Em primeiro lugar, Kierkegaard subverte os princípios schillerianos quando, ele próprio, se coloca como sujeito a ser apreendido plenamente na representação. Em seguida, o que é levado ao próprio sofrimento efetivo é a incapacidade de se apreender enquanto objeto plenamente representado, desvelado em todas as suas nuances. Para Kierkegaard, é precisamente a impossibilidade de se diferenciar do sujeito que sofre que marca a guinada autopática, mas que, obviamente, essa não diferenciação não pressupõe uma identidade perfeita. Ao contrário, levando em conta o vocabulário empregado por Schiller, o indivíduo, já no contexto kierkegaardiano, está se confundindo com o sofredor (em alemão: *Leidenden ernstlich verwechseln*) e não se identificando com ele. De posse dessa sutileza terminológica resta-nos supor que o *pathos* é um elemento de natureza intercambiável, que atravessa as disposições de ânimo e as conduz de acordo com a etapa existencial na qual está o indivíduo. Quem atesta isso é o próprio Kierkegaard (2002, p. 72) em sua maturidade: “meu modo de existência se transformou numa exata correspondência com a mudança introduzida na [minha] produção [filosófica]”.

Para além do lugar que o *pathos* ocupa ao longo da obra de Kierkegaard, convém agora lançar o olhar sobre o modo como essa categoria contribui para habilitar o indivíduo em seu agir interior, não o limitando a um único estágio, e para fazer valer sua natureza intercambiável. Mas, para que possamos acompanhar este movimento, não podemos extraviar o sentido trágico do agir, pois, como já vimos, a ação não é uma resistência moral ao sofrimento, que, por consequência, mobilizaria o indivíduo à consolação anti-trágica; é, antes, o alvorecer de uma nova relação com o sofrimento.

Antes de prosseguir neste intento, mostramos uma breve elucidação etimológica acerca da composição do termo melancolia (*tungsind*) em dinamarquês. *Tungsind* comporta dois outros termos: *tung* traduz-se pelo adjetivo pesado, no sentido de ser algo difícil de suportar, de carregar, como um fardo, uma carga; *sind* têm significações mais amplas, podendo denotar ânimo, mente e, numa extensão mais ampla, espírito, ainda que para este a língua dinamarquesa possua um termo específico

para designá-lo: *Aand*, na grafia empregada na época de Kierkegaard, e *Ånd*, na grafia atual.

Por isso, respeitando essa estrutura etimológica, para qualificar alguém que está melancólico (*tungsindig*), com relativa frequência recorreremos ao termo pesaroso, que tem em sua raiz ou deriva do termo pesar. Em Kierkegaard, a insatisfação no domínio dos sentimentos contamina a instância do pensamento, ao ponto de envolvê-lo, ver-se-á, na extensão das disposições de ânimo, dentre as quais a melancolia constitui “o corpo espiritual [*spiritueller Leib*] do si-mesmo”, ao ser “dividida [*aufgeteilt*], em meio a tormentos, em suas emoções – como se fossem membros” (Adorno, 2015, p. 147). Aliás, para adequar a colocação de Adorno ao nosso propósito, nada custa remetermo-nos uma vez mais a Peter Szondi, que em sua obra *Ensaio sobre o trágico* (*Versuch über das Tragische*) oportunamente fala da subjetividade autodividida (*Selbstentzweiten*), própria da tragédia.

Deste ponto em diante, Kierkegaard “assume essa melancolia como uma tarefa dada à sua reflexão” (Malantschuk, 1986, p. 83, tradução nossa), mas sem despojá-la da elasticidade da alma (*Sjælens Elasticitet*), que introvertidamente ensaia religar os pontos outrora rompidos, tornados extremos, numa espécie de nostalgia da unidade, ainda quando marca a preponderância da contradição. É certo que reconheceu a unidade, mas não é possível dizer com muita exatidão se Kierkegaard esteve perto de reconstituí-la, se é que esta meta alguma vez fora expressamente declarada. No centro de suas predileções está a capacidade prévia de, em poucas palavras, manipular com rara destreza o núcleo de vertentes filosóficas consagradas. Numa nota de 1842, presente em seus diários, Kierkegaard promove, por exemplo, a enucleação do princípio pitagórico para assim, simultaneamente, mostrar-nos a ilusão da unidade e instruir-nos sobre sua perspectiva acerca da contradição.

Que o princípio de unidade tenha abolido o princípio de contradição é algo que se pode dizer apenas no mesmo sentido em que Pitágoras ensinava que o Um não é um número. O Um é anterior à dissociação e sem dissociação não há número. A unidade precede a contradição e sem contradição não há existência. (Kierkegaard, 2017b, p. 25, tradução nossa)

Mantida em segundo plano, a meta de recuperar a unidade, de organizar sistematicamente a multiplicidade, é ofuscada pela modalidade trágica aqui vigente, cuja entrada numa elaboração dialética é signo de queda nas margens da contradição cada vez mais abissal, pois, ao invés de solucioná-la, Kierkegaard busca expandi-la mais e mais. Desse modo, qual é a contrapartida para uma “vida [que] está totalmente desprovida de sentido” (Kierkegaard, 2013a, p. 68)? Certamente, não será a reconstituição desse mesmo sentido numa adesão imediata ao real, mas um demorar-se na possibilidade, no não-sentido de uma existência imersa na multiplicidade dos possíveis: “parece que estou destinado a haver de sofrer profundamente todas as disposições possíveis [*alle mulige Stemninger*], a haver de ganhar experiência em todas as direcções” (Kierkegaard, 2013a, p. 62).

Aquela elasticidade expande os limites da contradição, tragando para dentro de si o máximo de possibilidade, sem conferi-la o peso de uma realidade imediata. O pensamento ressignifica sua relação com as ideias concebidas de acordo com a disposição existencial que lhe é inerente, pois, sob a influência do *pathos*, cada idealidade tem igual direito ao vir a ser na existência. A natureza desse devir, vale salientar, põe a dificuldade de concretização como primeiro obstáculo da subjetividade, que precisa ser formulado poeticamente: “o meu pensar é uma paixão [*Min Tænken er en Lidenskab*]” (Kierkegaard, 2013a, p. 69).

Sobre isso, é novamente com os aforismos do *Diapsalmata* que se tem uma noção do que Kierkegaard, através dos papéis de A, nos diz: “a minha alma [*Sjæl*] está tão pesada [*tung*] que pensamento algum consegue sustê-la” (Kierkegaard, 2013a, p. 59). Observe-se que o lirismo kierkegaardiano reitera a melancolia ao retomá-la como qualificativo da idealidade estética, desmembrando as partículas do termo (*tung* permanece, enquanto *Sjæl* substitui *Sind*) para reaproveitá-las numa outra estrutura, na qual os termos se repositionam dialeticamente para que, nesse sucedâneo, a relação contraditória e abissal entre possibilidade e realidade permaneça atuante.

Quanto mais significativa for uma individualidade, mais fácil encontrará a realidade, ainda que mais pesada [*tungere*] lhe parecerá a possibilidade. Esta é a expressão de uma consideração ética. Da perspectiva estética (com relação ao prazer), a possibilidade lhe

parecerá mais intensa que a realidade (Kierkegaard, 2017b, p. 17, tradução nossa).

Devidamente examinada, a melancolia vem em nosso auxílio para evitar que a guinada autopática do indivíduo, aqui defendida, seja confundida com qualquer tipo de egoísmo. Uma vez que o próprio eu nem sequer aderiu a si mesmo enquanto objeto bem definido, é um equívoco conceber o indivíduo melancólico imbuído de uma apropriação egóica.

O que as pessoas consideram egoísmo e falta de engajamento pode, às vezes, ser melancolia. Quando uma pessoa é alegre e feliz, ela também é mais aberta, mas quando se sente profunda e interiormente infeliz, ela se fecha, mas não se pode dizer que isso é egoísmo. Às vezes pode ser quase como uma maneira de proteger os outros, para que não se façam notar do quão infeliz ela está (Kierkegaard, 1967, tradução nossa).

Isto é, ainda não se pode falar numa completa apropriação subjetiva na guinada autopática do indivíduo. Feita esta elucidação, podemos então retomar, em definitivo, o problema aqui trabalhado, a fim de encaminhá-lo para novos desdobramentos. Esse movimento demanda reconhecer o caráter fugidio do conteúdo subjetivo, que, na falta de um nome mais *a-propriado* ou menos *in-apropriado*, podemos denominá-lo de si mesmo (*selv*). Logo que este esforço é colocado no horizonte, o contraste entre elementos contraditórios não unificados resulta da impossibilidade de identificação com um desses elementos. Sob a aparência de renúncia o indivíduo retorna a si tentando articular o vazio dessa retomada com seu engajamento diante desse impulso de autodescoberta.

Quando o indivíduo, depois de haver renunciado a todo esforço em descobrir-se a si mesmo [*selv*] na existência e no entorno exteriores a si mesmo, quando, depois desse naufrágio, se volta para o mais elevado, surge então, após tal vazio [*Tomhed*], o absoluto, não somente enquanto plenitude diante dele, senão também como responsabilidade que agora sente como sendo sua (Kierkegaard, 2015b, p. 71, tradução nossa).

Essa citação, para além do fato de que Kierkegaard se considerava pouco digno (*under min Værdighed*) de “comportar-se como os ‘os outros’” (Kierkegaard, 2002, p. 68), levanta uma problemática ambivalente, que atesta o impulso finito diante da possibilidade de apreensão de um conteúdo.

O que é marcante nessa empreitada não é tanto a inescrutabilidade do conteúdo em se fazer inteligível, mas a relutante entrega do indivíduo na livre tomada de consciência do objeto a ser apreendido: “este conflito da consciência como forma vazia [*tomme Form*], como imagem fixa de um objeto fugidivo [*flygtende Gjenstand*] corresponde ao mesmo problema que encontramos na liberdade” (Kierkegaard, 2015b, p. 76, tradução nossa). Se esta tarefa não se encontra liberada da exigência do agir, isto é, se mesmo desprovido de conteúdo, mesmo não se identificado com ele, apetece ao indivíduo se lançar, ainda assim, na incerteza de sua existência, tem-se, então, a consciência trágica. A contemplação estética, em Kierkegaard (II A 390 [EE: 42]), experimenta a ausência de objeto sem jamais deixar de, paradoxalmente, tensionar as incompatibilidades em relação a ele: “a imagem que a alma requer por um tempo para apoderar-se de seu objeto – deste e da exterioridade condicionada por ele – desaparecem quando o verdadeiro conhecimento intervém” (Kierkegaard, 2015a, p. 69, tradução nossa). Abaixo, a provocação de Karl Jaspers (2004, p. 41, 42) poderá nos exigir um pouco mais de rigor ao delinear o trágico em Kierkegaard.

O homem contempla a efetiva ação rumo ao fracasso e o caráter da vida enquanto acontecimento temporalmente efêmero como ciclo da gênese e do perecer e da nova gênese. [...] Para o homem, há aqui um segredo que o faz arrepiar-se. O que é a alma, que atravessa o tempo sabendo-se eterna, se ele, afinal, existe na finitude de sua existência e, como tal, de qualquer forma definha na morte? Contudo, não chamamos de trágico este fato e este segredo. A verdadeira consciência do trágico [...] abarca não apenas sofrimento e morte, a mera finitude e a transitoriedade. Para que isso tudo seja trágico, o homem tem de agir.

Ora, ao nos interpelar sobre a alma, Jaspers acessa o problema da tragicidade pela via da consciência. O inverso também é verdade: ao procurar pela verdadeira consciência trágica, o filósofo alemão precisa nos conduzir à ambivalência da alma, que ora nos parece eterna, ora nos faz recordar sobre nossa finitude. A

princípio, torna-se difícil de entender porque ele não vê tragicidade no caráter latente do segredo. A primeira hipótese para essa recusa do segredo como elemento trágico está, como se pode ver explicitamente no texto, em seu apelo ao agir, enquanto manifestação de um conflito. A segunda hipótese está na diferenciação entre a consciência da efemeridade e a verdadeira consciência trágica, que se distingue exatamente pelo agir.

Em Kierkegaard, porém, essa diferenciação não existe. Primeiro porque, para ele, a inexorabilidade trágica está alojada na forma vazia da consciência, antes de qualquer consecução ética, de modo que o segredo permanece velado. Em segundo lugar porque, para alguém que, como Kierkegaard (III A 44 [Not5:28]), considerava-se “deveras inteligente para não sentir as dores do conhecimento” ou “demasiado inadequado [*daarligt*]” para se contentar com sua aquisição, nada pode conduzir a essa felicidade decorrente do conhecimento da verdade, por isso, declara ele, tal conhecimento “tem sido um segredo [*Hemmelighed*] para mim” (Kierkegaard, 2015b, p. 76, tradução nossa).

Incapaz de se regozijar com as evidências obtidas no proceder intelectual, na diligência do conhecimento, Kierkegaard finda por rejeitar o “bom senso” de um saber adquirido ao exacerbar a ignorância socrática, chegando a envolvê-la com uma roupagem estética: “Não há parturiente que tenha desejos mais estranhos e impacientes do que eu. Tais desejos recaem umas vezes sobre as coisas mais insignificantes, outras vezes sobre as mais sublimes, mas todos possuem no mesmo elevado grau a paixão momentânea da alma [*Sjælens momentane Lidenskab*]” (Kierkegaard, 2013a, p. 56). Ao sofrer o limite de concretização do conhecimento, o indivíduo desperta em si o sentimento de finitude ao ser, ele mesmo, incluído como conteúdo a ser apreendido.

O que estaria em jogo aqui na filosofia de Kierkegaard seria o peso que a aspiração à totalidade de um conhecimento infinito exerce sobre o indivíduo, ou, nas palavras de Adorno (2015, p. 227), de uma totalidade quebrada (*Totalität in Brüchen*)? Talvez sim, se considerarmos que o teor de sua expressão é moldado por uma ingenuidade problematizadora: “o desenvolvimento da vida é um retrocesso. A criança quebra a cabeça [*bryder sit Hoved*] para compreender as coisas difíceis. O adulto não pode entender as mais simples” (Kierkegaard, 2017b, p. 23, tradução nossa). Mas por que a peleja de Kierkegaard soa tão atávica? A resposta:

Criança, recebi uma educação cristã rigorosa e austera que foi, para a perspectiva humana, uma loucura. Desde a minha mais tenra infância, a minha confiança na vida quebrou-se pelas impressões a que sucumbira o próprio velho melancólico [*tungsindige Olding*] que mais tinha imposto: criança, ó loucura! Adquiri a indumentária de um melancólico velho. (Kierkegaard, 2002, p. 82)

A passagem acima, como reforça Marguerite Grimault (1965), aponta para a ligação dessa infância envolta de melancolia com o desenvolvimento de sua produção filosófica. Mais ainda, trata-se do que Kierkegaard reteve da passagem de uma educação austera para as incipientes projeções na autoatividade da apropriação (*Tilegnelsens Selvvirksomhed*) de uma verdade confrontada com a validade de seu conteúdo, momentos segundo os quais diferem das antecipações abstratas pelo modo como dinamizam o contato com a existência concreta. Encontramos essa contraposição nos *Papirer* de Kierkegaard (II A 512 [EE:143]).

A razão pela qual encontro tão pouca alegria na existência é que quando o pensamento [*Tanken*] de algo desperta em minha alma [*min Sjæl*], surge com tanta energia e com uma grandeza tão sobrenatural que eu realmente fico exaurido; e para mim, a antecipação ideal [*ideale Anticipation*] está tão longe de elucidar a existência, que é preferível alienar-me dela com impotência para encontrar algo que corresponda à ideia. (Kierkegaard, 2015a, p. 112, tradução nossa)

Talvez a não correspondência entre ideia e realidade possa frustrar a constituição de conteúdos estritamente objetivos, mas é precisamente dessa oposição de que se alimenta a interioridade trágica. Esse estranhamento ocorre, pois o indivíduo não se reconhece na antecipação ideal, nem tampouco adere aos apelos de modelos exteriores. Kierkegaard implode a hierarquia de valores desarticulando-a no instante em que pretende ilusoriamente instaurá-la: “ser um homem perfeito [*fuldkomment Menneske*] é entretanto o que há de supremo. Apareceram-me agora calos, coisa que entretanto sempre é uma grande ajuda” (Kierkegaard, 2013a, p. 57). O enredo de novas projeções, quando ele é retomado, tem sempre como consequência a correlação das contradições. Isto é, a contradição filosófica não se mantém inaplicável enquanto instrumento de investigação exclusivo do pensamento.

Quando, pois, a concepção de existência é contaminada por essa perspectiva que tem como prisma a contradição, abre-se diante do ser humano um abismo que o separa da certeza imediata da vida. Uma indagação de Clément Rosset (2014, p. 76) nos aproxima dessa abertura para, em seguida, nos encaminhar ao reconhecimento – não à resolução – de seu mistério: “o que é que revela o abismo entre o homem e a vida?”. Vejamos como a resposta, por mais sucinta que possa ser, se ajusta de modo muito mais complementar ao nosso interesse argumentativo que qualquer formulação sistêmica: “o trágico, porque estabelece uma incompatibilidade inebriante” (Rosset, 2014, p. 76, tradução nossa).

Em detrimento da unidade, privilegiando as incompatibilidades, com as disposições de ânimo oscilando em graus distintos de força no caminho da autodescoberta, Kierkegaard não fala da subjetividade como de algo que tem diante de si um objeto determinado. Como vimos, a primazia do subjetivo subtende a relação conflituosa com o mundo na medida em que a reflexão é atravessada pela influência da paixão momentânea da alma (*Sjælens momentane Lidenskab*). À primeira vista, o efeito colateral dessa influência pode, em matéria de conteúdo, relativizar o conhecimento. Mas o próprio Kierkegaard (IV A 192) preocupou-se de recusar essa distração especulativa que visa apenas distanciar o homem de seu verdadeiro conteúdo, tratando de afirmar que “a reflexão que observa a duplicidade da vida (dualismo) é mais elevada e profunda que aquela que busca a unidade” (Kierkegaard, 2017b, p. 84, tradução nossa). Para Kierkegaard (III B 180:11[-]), é dessa duplicidade que deriva o desequilíbrio trágico entre ideia e realidade (Kierkegaard, 2015b, p. 190). No interior desta cisão está o indivíduo, que agora formula sua perplexidade diante da existência ao descrever a falta de sentido de qualquer recenseamento: “todas as classificações perderam seu sentido em minha vida” (Kierkegaard, 2015b, p. 191, tradução nossa).

Em suma, não tendo um objeto determinado, aliás, não sendo um objeto determinado, a subjetividade é a própria imagem do abismo da alma, não podendo ser abordada senão pela via da indeterminação. Desde o momento em que esse abismo é concebido, tem-se a impressão de que a alma é meramente um receptáculo de ideias, cada uma das quais ocupando seu lugar numa esteira que não avança em efetividade. Kierkegaard (III A 54 [Not6:5]) nos fala da natureza etérea dessa instância como

condicionante do sentimento de vazio: “Sinto-me tão enfadado e tão triste [*saa mat og saa glædeløs*] que não só não tenho nada que possa preencher a minha alma, como tampouco concebo nada que poderia satisfazê-la” (Kierkegaard, 2015b, p. 81, tradução nossa).

É viável conceituar o trágico tomando como ponto de partida a indeterminação da existência humana? Sim, pois exposto que a relação de contradição possibilita a guinada autopática do indivíduo, torna-se mais plausível sustentar a estreita proximidade que há entre as condições mais íntimas da subjetividade e o sentido mais genérico de destino, que, no idioma dinamarquês, possui seu correlato, como veremos, numa das variantes da palavra determinação.

2.7 Conceituando o trágico à luz da indeterminação do destino humano: sobre a aparente equivocidade dos termos *Skjebne* e *Bestemmelse*

Podes passar uma vida inteira
em companhia de palavras
sem que encontres a adequada.

Tal como um peixe miserável
embrulhado em jornais húngaros.
Por um lado, está morto,
por outro, não entende húngaro.

Niels Hav

O tema da indeterminação do destino figura em nosso campo de investigação dentro de uma concepção trágica. Dito isso, nosso olhar se orienta para as partes que o problema traz consigo. O uso da forma nominal do verbo conceituar – conceituando, no gerúndio – indica que a tarefa aqui proposta opera numa continuidade problemática, dependente da disposição subjetiva do autor aqui trabalhado. Aliás, ao trazermos para a subjetividade a incumbência de lidar com um conceito, aplicamos indiretamente o modo de ser indeterminado à própria concepção de destino. Assim, a primeira e mais importante adversidade a ser enfrentada diz respeito à questão da indeterminação, que se encontra vinculada à noção de destino. Por isso não seria um

equivoco se reformulássemos o enunciado desta seção e déssemos a ele o seguinte título: conceituando a indeterminação do destino humano à luz da tragicidade.

O destino pode ser tomado ora como uma necessidade, uma ordem genérica determinada, ora pode ser tomado como um estado de coisas inevitável. Mas essas noções pouco acrescentariam à nossa análise, visto que nosso papel é examinar o oposto de qualquer ordem estabelecida. Precisamente porque não assumimos o caráter positivo da ordem é que é possível tomar o destino como indeterminado. No entanto, daí não resulta que ele seja desconhecido. Sua indeterminação, já que estamos a falar do destino humano, não se encerra numa instância objetiva, fora do indivíduo, algo como uma providência divina ou uma ordem necessária do mundo, mas é pelo indivíduo constatada como uma lacuna proveniente de sua relação consigo mesmo. Dito de outra forma, para que se possa depreender a função da tragicidade, a não determinação decorre da dificuldade de assimilar a validade de tais ordenamentos exteriores, o que possibilita o aprofundamento da subjetividade. Em certo sentido, poder-se-ia falar, do ponto de vista do indivíduo, de indeterminação da existência humana.

Quando nos debruçamos sobre o modo como Kierkegaard se exprime em relação ao termo destino, uma rápida apuração etimológica revela-nos algo de muita relevância para o desenvolvimento desse tema, principalmente quando confrontados com as alternativas tradutórias que permitiram o idioma dinamarquês ser traduzido ao português ou a outros idiomas. Em algumas dessas alternativas percebeu-se que a palavra traduzida como destino remetia, em alguns casos, a mais de um termo na língua dinamarquesa. Partindo desse pressuposto, na obra de Kierkegaard são pelo menos quatro os termos usados para designar a palavra destino: *skjebne*, *skæbne*, *skjæbne* e *bestemmelse*.

Os três primeiros estão interligados por uma única raiz. Uma das definições oferecidas pelo Dicionário moderno e histórico da língua dinamarquesa (*Den dansk ordbog* e *Ordbog over det danske Sprog*)⁸ remete a origem do termo destino (em suas três versões) à palavra nórdica *skepna* (como aquilo que é determinado – “det der er bestemt”), formada a partir da raiz do verbo *skabe*, que significa criar. Isso, por si só, já

⁸ Acesso virtual através dos seguintes endereços: para *Den dansk ordbog* (*Modern dansk Sprog*), cf. <https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=sk%C3%A6bne>; para o *Ordbog over det danske Sprog* (*Historisk ordbog – 1700-1950*), cf. <https://ordnet.dk/ods/ordbog?query=sk%C3%A6bne>.

pode nos remeter à quarta acepção, *bestemmelse*, que não possui a mesma raiz, mas pode, como veremos, ser absorvido por nosso campo semântico aqui trabalhado. Tal sentido, quando ativado, levantará a questão de saber por que é tão crucial delimitar a origem subjetiva do destino, ou seja, determinar o seu agente primordial. Adiante, a proximidade semântica entre tais palavras será analisada e a partir daí poderemos levantar a suspeita de que a relação entre elas pode ser a chave de leitura para compreendermos a tragicidade da indeterminação existencial do indivíduo.

A natureza desse exercício etimológico – quase louco (*presque fou*) – não é um verniz conceitual aplicado às palavras de uso corrente para lhes retirar a aparência antiquada que, ao longo do tempo, adquiriram na linguagem comum, mas sim, tal como sugerem Deleuze e Guattari (2013, p. 14), uma estratégia eficaz que compreende a etimologia como atletismo propriamente filosófico, capaz de submeter os conceitos “a exigências de renovação, substituição e mutação”.

Em todo caso, para que se tenha uma ideia do quanto o termo destino não foi considerado tão central no léxico kierkegaardiano, quando consultamos as principais fontes que se ocuparam em fazer esse desafiador levantamento lexical, constatamos, com exceção de uma, a sua ausência. Evidentemente que essa carência se deve muito mais ao eclipse provocado pela proeminência de outros termos mais fundamentais, os quais compõem ou plasmam o núcleo conceitual, do que a qualquer tipo de déficit dos estudos que se encarregaram de reunir em um ou vários volumes os principais conceitos de Kierkegaard. Dentre tais esforços podemos mencionar pelo menos quatro, cada um dos quais contribuindo, de modo inestimável e à sua maneira, para a qualidade das pesquisas daqueles que se dedicam direta ou indiretamente aos estudos kierkegaardianos. São eles: a obra *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy* (2001), da pesquisadora Julia Watkin; a obra *Le vocabulaire de Kierkegaard*, da pesquisadora francesa Hélène Politis (2002); o vigésimo e último volume das obras completas em francês, o *Index terminologique : principaux concepts de Kierkegaard* (1986), de Gregor Malantschuk; e, por último, mas igualmente relevante, temos os seis tomos da obra *Kierkegaard's Concepts*, que entre 2013 e 2016 foram publicados através do esforço conjunto de vários autores, tendo como editores os pesquisadores Steven M. Emmanuel, William McDonald e Jon Stewart.

Se nossa avaliação se detiver nos termos que são arrolados como um verbete específico, apenas duas obras se destacam por ao menos mencionarem o termo destino: a obra de Gregor Malantschuk e a obra da britânica Julia Watkin. Mas ainda assim nelas não há muitos argumentos que possam elucidar a suspeita de sua equivocidade, que será defendida nesta seção secundária dedicada ao tema. Na primeira, Gregor Malantschuk (1986, p. 26) esbarra numa posição aparentemente reducionista, visto que sua indicação se limita a reportar o leitor a outro conceito: “Destin → Providence”.

Na segunda, Julia Watkin (2001, p. 84) desenvolve um pouco mais a ideia, mas restringe a noção de destino (*fate*) ao mero estado de inevitabilidade dos acontecimentos, ainda que reconheça a existência humana circunscrita numa ambiguidade, que pode, por um lado, dirigir os acontecimentos para uma necessidade fatalista, ou pode, por outro lado, conduzi-los de maneira incidental, no sentido de não serem acontecimentos provocados pelo indivíduo. Isto é, segundo a autora (Watkin, 2001, p. 84), o destino, embora seja reconhecido como algo factível, está fora do controle pessoal ou é orientado por alguma causa ou poder superior (providência). Mesmo assim, a concepção da autora não basta, pois em ambos os casos, com a restrição por ela imposta (muito disso se deve ao fato de ela se limitar à análise dos escritos considerados estéticos), o raio de ação possibilitado pela liberdade fica consideravelmente prejudicado, sobretudo para trabalhos que, como o nosso, se valem de redescobertas conceituais para empreender novas interpretações da filosofia de Kierkegaard.

Uma destas redescobertas implica ponderar que há uma controvertida correspondência entre as palavras destino e determinação, pautada numa aparente equivocidade entre elas. Tal correspondência é levada quase exaustivamente ao limite, de modo que, ao contrário do que propõe Julia Watkin, o indivíduo é, com o aporte decisório da liberdade, o principal responsável pela determinação de sua própria existência. Portanto, fica pressuposto que, não só do ponto de vista abstrato, mas também concreto, o destino é uma determinação altamente indeterminada (*en høist ubestemt Bestemmelse*).

Junta-se a todos esses empreendimentos um exímio estudo dedicado integralmente ao tema em questão. Trata-se de *Dating Kierkegaard's battles with fate*,

de Alastair McKinnon. Sem nenhuma dúvida, pode-se dizer que essa obra consegue suprir a lacuna deixada pelas contribuições supracitadas. De acordo com a indicação de seu título e de sua sinopse, o autor ocupa-se em rastrear conceitual e estatisticamente as batalhas que Kierkegaard travou com o destino, dando ênfase à alternância, notada ao longo do *corpus* kierkegaardiano, com outros dois termos, providência (*Forsyn*) e governança (*Styrelse*). Embora não possamos suspender completamente sua importância, não nos ocuparemos diretamente dessa alternância, sendo mais importante para o nosso objetivo mirar no correlato de destino (*skjebne*), *bestemmelse*, descoberto a partir do cotejo de escolhas tradutórias com o texto escrito por Kierkegaard em dinamarquês.

2.7.1 Indeterminando o destino

Já que começaremos pelas palavras e pelos seus significados é preciso respeitar as suas respectivas transformações. A esse respeito, o próprio Kierkegaard, em seus diários (II A 516 [EE:146]⁹), alude à importância da multiplicidade de significados (*Mangfoldighed af Betydninger*) existente no desenvolvimento da linguagem, chegando, inclusive, a dizer o quão surpreso ficaria o linguista deparando-se com o triste destino (*sørgelige Skjæbne*) que algumas palavras assumem no transcorrer do tempo.

Se porventura tal palavra adquire uma má designação, perdendo a riqueza de conteúdo que uma vez já possuía, caberá ao linguista ou ao escritor aceitá-la do modo como ela se apresenta, na *dura necessitas*, com a polissemia tolhida pelo uso corriqueiro, ou lhes caberá recuperá-la em seu sentido original? A resposta à tal questão

⁹ Nas citações dos diários e anotações pessoais de Kierkegaard, sempre que possível, será, entre parênteses, mencionada a classificação dos *Papirer*: conjunto póstumo de obras, diários, anotações, rascunhos, papéis dispersos e cartas. A edição mexicana dos *Diarios*, que integra a *Colección Papeles de Kierkegaard*, à qual também, utilizando o sistema autor/data, faremos referência, respeita rigorosamente essa classificação. A consulta ao original também se fez necessário, de modo que alguns termos de nosso interesse foram mencionados nas citações diretas, quando aparecem entre colchetes, e nas indiretas, quando figuram entre parênteses. Este último critério de referência dos termos em dinamarquês também vale para as demais obras. No que diz respeito às citações dos *Papirer*, especificamente os diários, vale enfatizar que, não obstante a sua falta de unidade, não se pode negar a presença de elementos biográficos de muito valor filosófico para nossa discussão, principalmente no que diz respeito aos termos que servem de mote para o debate. Ainda assim, entretanto, como adverte Pierre Mesnard (1963, pp. 299-314), estão aquém de um plano filosófico preconcebido.

repousa numa analogia que permanecerá latente na discussão subsequente: assim como as palavras detêm potencialmente uma multiplicidade de significado e conteúdo, “o mesmo acontece com o ser humano individual [*det enkelte Msk*]” (Kierkegaard, 2015a, p. 113, 114, tradução nossa). A magnitude dessa analogia é autoexplicativa, restando-nos investigar em que ponto ela converge com a nossa perspectiva e em que medida o olhar que lançaremos às variações da palavra destino transcende o mero jogo de palavras (*Ordspil*), passando a contribuir para uma compreensão mais profunda do que aqui chamamos de indeterminação do destino humano.

Os termos utilizados por Kierkegaard para se referir ao destino são predominantemente dois: *Skjebne* e *Bestemmelse*. O primeiro, quando ocorre, designa unicamente o termo destino, cuja grafia pode variar entre *skjebne*, *skjæbne* e *skæbne*, este último conservado na atual grafia. A primeira e a segunda variações, embora muito raramente, podem surgir compondo o adjetivo “fatal”, “fatídico”, “funesto”, como em *skjæbnesvangre* ou como em *skjebnesvangre*, que em sua forma literal também significa “prenhe de destino”. O segundo termo, *Bestemmelse*, que aparece como forma substantivada do verbo *bestemme*, tem a vantagem de ser mais abrangente, podendo significar, além de destino – apesar de, sobretudo na língua portuguesa, não ser um sinônimo óbvio deste –, definição, determinação, ordenação e, por extensão, categoria. Essa breve exposição distintiva basta como critério para analisarmos as predileções de Kierkegaard por um termo e não por outro, mas não é suficiente para ter em conta exhaustivamente suas variações, que apesar de escaparem da alçada deste trabalho, ainda podem eventualmente ser mencionadas para exemplificar a rica equivocidade de significações.

Se tomarmos a obra *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, na qual Kierkegaard empreende uma revisão conceitual de sua obra, o que por si só já nos daria o mínimo de segurança para nos arriscarmos em alguma via interpretativa, somos surpreendidos, em comparação com a escassa, para não dizer isolada (apenas uma vez!), aparição do vocábulo *skjebne*, com as abundantes circunstâncias em que o termo *bestemmelse* aparece. Aqui, como é de costume em Kierkegaard, não podemos nos deslumbrar com a quantidade, mas devemos nos ater à qualidade. Mencionada apenas uma única vez em toda obra acima referida, a palavra *skjebne*, destino, parece resguardar o sentido de ser uma disposição interna, com

capacidade de redimensionar a relação do indivíduo entre as vicissitudes exteriores e as suas próprias emoções, sobretudo porque, nesse contexto específico, aparece associada aos desdobramentos da transformação subjetiva decorrente da combinação do sentir e do pensar, momento em que Kierkegaard (2002, p. 83) buscava uma “profunda compreensão” de sua melancolia (*Tungsinds Forstaaen i det Inderste*). Vale trazer à nossa investigação a passagem em que surge o termo referido:

Uma coisa me reconciliou com o meu sofrimento [*Lidelse*] e o meu destino [*Skjebne*]: prisioneiro, ai de mim! Por infeliz e atormentado que estivesse, recebera a liberdade ilimitada [*ubegrændsede Frihed*] de poder enganar; tinha e vi acusar-se a faculdade de estar só com a dor [*Smerten*] – apesar de tudo, é evidente que esta faculdade bastava para me tornar pouco prazenteiras todas as minhas outras capacidades (Kierkegaard, 2002, p. 83, 84, grifo nosso).

Estamos diante de um caso emblemático, pois quando consultamos as outras traduções, como as que verteram o dinamarquês para o inglês e para o espanhol (*fate* e *destino*, respectivamente, às quais poderia se juntar a francesa, que utiliza *destin* como opção), notamos que elas optam pelo mesmo vocábulo, o que sugere uma uniformidade digna de servir como critério. Dois pontos podem ser destacados desse trecho. O primeiro deles é o da liberdade ilimitada (*ubegrændsede Frihed*), cuja função impede que vida a humana seja concebida como necessidade inalterável. É precisamente essa acepção de liberdade que incide sobre o segundo ponto, que é quando Kierkegaard parece reconciliar-se com a disposição interna de seu sofrimento e de sua dor, senão para logo em seguida admitir que as mesmas questões permanecem mal resolvidas.

Aqui se expande o caminho para justificar a indeterminação do destino. Tal caminho é bifurcado quando passamos a analisar o termo mais utilizado. A recorrência de *Bestemmelse*, por sua vez, extrapola, como já vimos, o sentido de destino (*Skjebne*), mas seus outros sentidos, quando se encontram ligados à disposição individual, são acionados principalmente quando Kierkegaard precisa ancorar refletidamente as contradições do sofrimento e da dor, nos liames da determinação do espírito (*Bestemmelsen Aand*): “surgia diante de mim mesmo, no meu misterioso desenvolvimento, como uma extraordinária possibilidade cujo sentido [*Betydning*] e

destino [*Bestemmelse*] me escapavam, não obstante a mais eminente faculdade de reflexão que tanto desejava dizer tudo” (Kierkegaard, 2002, p. 85, grifo nosso).

Ao reconhecer os limites da reflexão no empenho de compreensão do próprio destino, Kierkegaard desfaz o elo que poderia haver entre uma resolução simplesmente reflexiva e a sua realização concreta, transformando a determinação em algo indeterminável quando passa a considerar o peso de uma extraordinária possibilidade (*overordentlig Mulighed*), religiosa talvez. Além disso, aqui está o nó de onde parte todo o problema de nossa exposição, que é quando se traduz *bestemmelse* por destino. Poder-se-ia objetar que a tradução aqui utilizada não pode ser usada como critério de avaliação uma vez que aplica o método indireto. No entanto, pesa a favor dela o fato de que, das outras duas traduções aqui consideradas, uma delas, essa sim feita diretamente do dinamarquês por Edna Hong e Howard Hong¹⁰, traduz *bestemmelse* como *destiny* (destino).

Para abarcar com toda amplitude o aspecto polissêmico do termo, precisamos efetuar um recuo significativo na obra do filósofo dinamarquês. Isso nos permitirá perceber, numa ótica retrospectiva, em que estágio de sua vida essa equivocidade não soava tão estranha. É de suma importância evidenciar que as observações contidas nesta última citação se referem ao período da juventude de Kierkegaard, especificamente aos seus vinte e cinco anos (*mit 25de Aar*). O período considerado a seguir é ligeiramente mais remoto – Kierkegaard tinha então vinte e três anos – e refere-se ao conteúdo presente em algumas anotações, originalmente concebidas como cartas contendo relatos de viagens, ao passo que transcendem esse objetivo primário, pois nos deparamos com a demonstração de um exercício consciencioso e acurado da subjetividade, a matizar suas afecções.

No relato de sua viagem a Hillerød, em 29 de julho de 1835, numa bela descrição de sua contemplação da natureza, ao mesmo tempo em que, ao sondar o ponto arquimediano que possivelmente há para além dos limites do espaço e do tempo, Kierkegaard (I A 68) exaltava e desconfiava da legitimidade do mundo. Na quietude noturna, arrebatado pelo canto repentino de uma gaivota, saltou de suas divagações com a impressão de que haveria uma verdade que resistisse à contingência dos fatos, às

¹⁰ Cf. Kierkegaard, 1998, p. 82.

movimentadas ocupações da vida (*Livets travle System*). Trata-se de uma cena que possui contornos trágicos e que mereceria ser transposta em aspectos dramáticos, ganhando, por exemplo, um elemento teatral tão importante na tragédia antiga: o coro.

Mas quem seria, como diz o filósofo alemão Friedrich Nietzsche (2007, p. 49, 55), recuperando a sentença de A. W. Schlegel, o “espectador ideal [*idealischen Zuschauer*]” da cena kierkegaardiana? Quem compõe o coro trágico dessa dramaticidade que começa ser constituída? A réplica que exprime de modo fidedigno a veracidade das disposições de ânimo em Kierkegaard não poderia descartar a característica primitiva do coro, considerado como “auto-espelhamento [*Selbstspiegelung*] do próprio homem”, em que o indivíduo “ver-se a si mesmo transformado diante de si” (Nietzsche, 2007, p. 55). Porém, esse auto-espelhamento é somente um modo de sublimar a angústia de se perceber como um ser não determinado.

Por isso, Kierkegaard elege, na atmosfera (*stemming*) lúgubre de sua estadia, os queridos mortos (*kjære Afdøde*) para estarem em sua companhia¹¹. Mas não os imaginava mortos, talvez para que pudessem partilhar com ele, um ser ainda inacabado, o ciclo de indeterminação que caracteriza a vida humana: “sentia-me muito bem no meio deles, descansava em seus abraços e era como estar fora do meu corpo, a

¹¹ Mais tarde, o conteúdo dessa disposição subjetiva adquirirá uma função específica em sua obra. Kierkegaard (II A 690 [FF: 169]) dará uma forma ainda mais poética para seus companheiros mortos, acreditando que eles poderiam compartilhar de sua opinião. A fonte do nome para tais companhias buscará na obra *Diálogos dos mortos* de Luciano de Samósata: *παρανεκροι* (*paránekrei*: aquele que, como eu, está morto). Na verdade, o autor grego utiliza outro sinônimo grego: *Homónekros* (*ὁμόνεκρος*); após a queixa de Cresos sobre a insuportável presença do cínico Menipo, Plutão responde: “Mas que mal vos faz ele, sendo um morto como vós?” (Luciano, 2012, p. 203). De todo modo, diz Kierkegaard, em 9 de janeiro de 1838: “estava buscando uma expressão para designar a classe de pessoas para as quais gostaria de escrever, convencido de que compartilhariam de minha visão; encontro-a, agora, em Luciano: *παρανεκροι* (*paránekrei*: aquele que, como eu, está morto). E, quem sabe, gostaria de publicar um periódico para os *παρανεκροι* [*paránekrei*]” (Kierkegaard, 2015a, p. 168, tradução nossa). Na obra *Ou-Ou*, especificamente em dois ensaios, Kierkegaard concretiza o plano, mas com algumas alterações, para poder adequá-las a seu propósito. Agora, o termo assume a seguinte forma: *Symparanekekromenoi* (*Συμπαρανεκρωμενοι*), que significa comunidade de defuntos ou companheiros de morte. O ensaio “O reflexo do trágico antigo no trágico moderno” é proferido diante dessa comunidade. Nele, o filósofo analisa, recriando a personagem Antígona, o reflexo da tragédia grega na tragédia moderna. Outro aspecto, digno de ser observado, é o fato de que o único verso (850) citado da tragédia de Sófocles remete, justamente, à atmosfera de morte evocada pelos *Symparanekekromenoi*, e também ao estado de indeterminação de Kierkegaard em Hillerød. Eis o que Antígona diz quando descobre que será enterrada ainda viva numa gruta pedregosa por descumprir o édito de Creonte: “Ai de mim, desgraçada, / que nem com os homens / nem com os cadáveres / eu vou habitar!” (Sófocles, 2018, p. 88, 89). Em duas traduções brasileiras: na tradução de Mário da Gama Kury: “Como serei desventurada ali, nem pertencendo aos vivos, nem aos mortos!” (Sófocles, 2008, p. 238); na tradução de Millôr Fernandes: “Ai de mim, que não tenho lugar na vida nem na morte, ai de mim ser lar entre os vivos, estrangeira entre os mortos” (Sófocles, 2002, p. 15).

flutuar com eles em um éter superior [*høiere Æther*]” (Kierkegaard, 2011, p. 69, tradução nossa). Após despertar de seu devaneio e recobrar o contato com o mundo e com os fenômenos da natureza, extrai uma resolução ambígua ao dizer que:

No seio da natureza, ali onde, livre do ar amiúde nauseante da vida, o homem respira livremente, a alma se abre voluntariosa a toda nobre impressão. Ali onde o homem afirma-se como senhor da natureza, ainda que sinta nela algo de mais superior, diante do qual deve se prostrar, também sente a necessidade de se entregar a esse poder que governa tudo (Kierkegaard, 2011, p. 68, tradução nossa).

Essa batalha travada entre a pretensa autonomia individual da existência humana e a potência cosmológica da natureza envolve a noção de destino numa ambiguidade que oscila de acordo com os interesses do jovem Kierkegaard, de modo que, ao conhecer tais interesses, podemos decodificá-la melhor. Para tanto, devemos efetuar outro ligeiro recuo, que nos leva ao rascunho de uma carta cujo destinatário seria o irmão do cunhado de Kierkegaard, o paleontólogo Peter Wilhelm Lund.

Nesse escrito, o filósofo dinamarquês (I A 72) discorre acerca da dificuldade de se conformar ao mundo, de encontrar um lugar que nele lhe seja próprio. Numa de suas elucubrações, que tem como resultado uma caracterização genérica da natureza humana, afirma que os homens podem ser subdivididos em duas grandes classes: 1) os que “afortunadamente têm uma inclinação tão decidida [*afgiort*] para uma determinada direção”, de modo que, possuidores de um imperativo categórico interior (*indvortes kategoriske Imperativ*), nenhuma outra ideia os persuade a tomar outro caminho; 2) os que se “deixam governar pelo seu entorno” e parecem nunca compreenderem realmente o que aspiram, cuja passividade os constringe a apenas reconhecer um imperativo categórico externo (Kierkegaard, 2011, p. 73, tradução nossa).

Menos categórico do que parece ser, no sentido de que o uso de categorias morais não alcança, para ele, o verdadeiro significado pretendido por Kant, o que está primordialmente em causa nessas considerações, como se pode vê pela sequência do relato, é a problemática decisão que antecede a adesão imediata a uma dessas classes. Se observarmos atentamente o modo como Kierkegaard descrevia com admiração o fato de

Peter Lund desenvolver seu ofício numa terra tão distante e paradisíaca (*paradisiske*) como o Brasil, obteremos mais do que um mero testemunho elogioso daquela corajosa expedição. Para Kierkegaard (2011, p. 73, tradução nossa), um modo simpatético (*sympathetisk*) de atuar no mundo, junto com o potencial afetivo que essa atuação preconiza, deve acompanhar todo homem, mas principalmente “o jovem que ainda sonha com seu destino [*Bestemmelse*]”¹².

Nosso recuo intencional aos textos de juventude nos proporciona um reconhecimento de uma inversão apreendida a partir dos usos que Kierkegaard faz do par *bestemmelse-skjebne*. Por um lado, nessa inversão verifica-se que este último parece possuir o sentido mais aberto adquirido no uso que se faz dele em *Ponto de vista explicativo*, cuja principal marca era, até pela natureza do próprio escrito (uma espécie de autobiografia de sua trajetória intelectual/espiritual), avaliar o desempenho da liberdade na relação com as possibilidades dentro de um cenário mais geral em que estas se efetivaram, ao passo que *bestemmelse* atraía um sentido mais fechado, na medida em que visava fixar a consumação de um projeto.

Por outro lado, aqui, como se pode ver pela citação, esse último termo tem um sentido mais aberto, denotando uma relação projetiva com as possibilidades que ainda não se efetivaram no alvorecer da juventude. Por isso, na perspectiva de uma visão indeterminada da vida, a abertura que esse termo promove é adequada para identificar em que nível de interiorização (in-determinação: determinar interiormente) o indivíduo se encontra em relação às resoluções que precedem qualquer ação (*forud for enhver Handlen*), em relação aos valores ou verdades já estabelecidos ou, como ele adverte, em relação a si mesmo, para encontrar a si mesmo (*finde mig selv*): “trata-se de entender meu destino [*min Bestemmelse*]” (Kierkegaard, 2011, p. 80, tradução nossa).

¹² Aqui, o problema da decisão é fundamental para a compreensão da equivocidade do termo *bestemmelse*. Nesse contexto, quando surgir, carregará o sentido atribuído ao termo equivalente na língua alemã, *entschluss*, que tem o sentido de ser, enquanto determinação, o “resultado psicológico da decisão, aquilo a que nos decidimos” (Lalande, 1990, p. 243), ao qual corresponde, na língua dinamarquesa, o termo *afgørelse*, utilizado, por Kierkegaard, em sua forma adjetivada (*afgiort*) numa passagem citada no parágrafo anterior. É evidente que a compreensão positiva do termo nos ajuda a compeender o seu oposto, a indecisão. No caso de Kierkegaard, podemos atribuir esse mesmo sentido de oposição ao seu contexto subjetivo. Parafraseando André Lalande, podemos dizer, sumariamente, que a inderterminação é resultado psicológico da indecisão, aquilo a que ainda não nos decidimos.

Skjebne, por conseguinte, apresenta o sentido mais fechado, aquele no qual se encerra a fixação determinante de um estado de coisas irrevogável. Com efeito, este ganha essa função quando aparece implicado nos relatos de viagens para atrair o sentido de uma fatuidade determinada por um conglomerado de desafortunados acontecimentos: “com muita calma [o homem] escutou minha história sobre o meu triste destino [*min sørgelige Skjebne*] enquanto tomava um trago no seu copo” (Kierkegaard, 2011, p. 66). Supor essa inversão seria impossível se não possuíssemos elementos suficientes para tanto. Um deles inclui analisar as origens dos interesses de Kierkegaard, observando para onde eles apontam.

Todo homem deseja atuar no mundo de acordo com suas capacidades, mas daí se segue que deseja formar [*uddanne*] suas capacidades num sentido determinado [*bestemt Retning*], isto é, no sentido mais adequado à sua individualidade. Mas qual é este sentido determinado? Aqui estou diante de um grande problema (*Spørgsmaalstegn*). Assemelho-me a Hércules, mas não estou numa encruzilhada – não, aqui se abre uma variedade de caminhos e é muito difícil escolher o correto. Para mim, talvez seja um infortúnio [*Ulykke*] o fato de estar interessado em várias coisas e não me decidir por nenhuma delas (Kierkegaard, 2011, p. 75, tradução nossa).

Várias interpretações possíveis concorrem para capturar o sentido desse extrato. Uma delas, mais superficial porque óbvia, seria conceder à obra de Kierkegaard um caráter épico, pela simples alusão ao personagem Hércules. Outra seria conceber o itinerário filosófico do pensador dinamarquês circunscrito na estrutura de um romance de formação (*Bildungsroman*), hipótese sugerida, dentre outras coisas, pela presença do verbo *uddanne* (formar/educar), que, em sua forma substantivada (*Uddannelse*), é equivalente à *Bildung* (formação/educação) da língua alemã.

Se dependêssemos do empenho duplo de Catalina Elena Dobre (2015) e Joakim Garff (2018) essa última hipótese poderia ser levada adiante. No entanto, ainda não é o momento de perder de vista a referência que norteia nosso trabalho (a indeterminação), nem tampouco afastar-nos de qualquer indício que forneça novos elementos para a investigação, por mais insuspeitos que sejam. Este é o caso da ocorrência do que Kierkegaard denomina sentido determinado (*bestemt Retning*).

Além de *bestemt* remeter, por ser dele derivado, ao significado mais amplo do termo *bestemmelse*, o que nos coloca diante de sua faceta aberta, acima já referida, chama-nos atenção o fato de que tal sentido reduz todo o impulso de desenvolvimento quando é logo em seguida contestado. Aquele ponto de interrogação (*Spørgsmaalstegn*) nos conduz a dois elementos. Mas antes de descrevê-los, cabe dar voz ao filósofo romeno Emil Cioran, pois ele é assertivo em sua maneira de conceber a ambiguidade do destino.

Tenho que lutar contra mim mesmo, explodir contra o meu destino, contra a minha sorte. Com o mais bárbaro elã, lançar ao anonimato do meu ser todos os cadáveres que bloqueiam minha ascensão, todos os obstáculos que adiam a transfiguração. Que nada reste além da minha expansão subjetiva e meu infinito desejo de luz e trevas. Que cada um dos meus passos seja triunfo e queda, impulso e fracasso (Cioran, 2012a, p. 128).

Vê-se, pois, que não se trata de uma resignação fatalista. No que concerne a Kierkegaard, voltemos aos dois elementos daquele ponto de interrogação. Em primeiro lugar, ponderava o elemento fáustico da dúvida apenas para reprová-lo como via de acesso à infinitude do real. Embora quisesse recuperar a dúvida numa outra esfera, buscando resguardá-la do apetite de totalidade, orientava a manifestação da dúvida para o cultivo de suas capacidades. Quanto ao segundo elemento, este mais decisivo que o primeiro, a impressão que temos é que Kierkegaard buscava encontrar uma posição equidistante em relação às exigências exteriores. Ao discorrer sobre este posicionamento em termos de humildade, procurava se aproximar de um verdadeiro equilíbrio.

Para aprender a verdadeira humildade (e com expressão refiro-me a tal estado de espírito) é bom que o homem se distancie da agitação do mundo [...], pois na vida tanto o que deprime quanto o que eleva são intensos demais para que se obtenha o verdadeiro equilíbrio. [...Neste] o homem se sente grande e pequeno ao mesmo tempo, sem a necessidade de recorrer à observação de Fichte (em sua obra *Die Bestimmung der Menschen*) sobre o grão de areia que constitui o mundo, uma afirmação que está muito próxima da loucura (Kierkegaard, 2011, p. 70, 71, tradução nossa).

Por uma parte, à primeira vista, Kierkegaard não concorda com Fichte, o que se percebe pela reprovação do exemplo dado pelo filósofo alemão, segundo o qual, com seu “determinismo” radical, “tu não poderias tirar um grão de areia do seu lugar sem assim, talvez de maneira invisível aos teus olhos, transformar algo em todas as partes do todo imensurável” (Fichte, 2016, p. 254). Por outra parte, ao considerar uma loucura essa interligação absoluta das relações causais, reconhece que o potencial indeterminado da decisão não está ligado à incapacidade do ser humano de interferir no real, mas à sua predisposição em contestar as leis gerais da natureza, afinal “o que decide é a individualidade” (Kierkegaard, 2011, p. 70, tradução nossa).

Importa salientar que a base para as observações de Kierkegaard está toda alicerçada na sua leitura do livro I da obra fichteana, intitulado “Dúvida [*Zweifel*]”. Aliás, não deve passar despercebido ao nosso estudo a semelhança entre as particularidades do questionamento inicial contido nela e a problematização do sentido determinado de Kierkegaard: “Mas – o que sou eu próprio, e qual é a minha determinação [*Bestimmung*]?” (Fichte, 2016, p. 247). Não temos a pretensão de descrever em quais pontos Kierkegaard discorda ou não de Fichte.

Por um lado, traçar um paralelo entre o desenvolvimento subsequente do escrito fichteano, composto por outros dois livros (II e III), intitulados “Ciência [*Wissen*]” e “Fé [*Glaube*]”, respectivamente, e a possível correspondência teórica dessas partes com a obra do filósofo dinamarquês demandaria um empreendimento à parte deste trabalho. Por outro lado, o questionamento de Kierkegaard, mais do que o de Fichte, nos autoriza, se levarmos em conta a tríade proposta por Hubert Lepargneur (1989, p. 46), a pensar a equivalência entre *bestemmelse* e *bestimmung* dentro de um contexto de maior preponderância da causalidade humana (liberdade) em relação à causalidade natural e à causalidade divina (providência). Nesse sentido, o problema da existência introduzido por Kierkegaard pode ser articulado à luz das seguintes argumentações.

Não é o do curso mutável das condições ou dos fatos que o problema da existência emerge para o homem. Se as condições e os fatos mudassem sem que estivesse em sua alçada decidir sua relação com eles, não haveria problemas para ele, muito menos o problema crucial:

o da existência. [...] A possibilidade desse problema reside na própria constituição do homem, na natureza de sua relação consigo mesmo e com o mundo. Essa relação é essencialmente, fundamentalmente indeterminada. Existir significa sair dessa indeterminação, decidir a relação consigo e com o mundo (Abbagnano, 2006, p. 74)

Para ilustrar o grau mais imediato dessa relação, como ela nos encaminha para o problema da indeterminação da existência humana, a querela de Kierkegaard com Peter Lund deve ser brevemente e pela última vez retomada. Aqui a indeterminação incide sobre a própria decisão concernente aos interesses acadêmicos de Kierkegaard. Dividindo-se entre as ciências naturais (*Naturvidenskaberne*) e a teologia (*Theologien*), estas preferências fundiram de tal modo sua personalidade, que a descrição de um evento crucial na história de sua família incorporou metaforicamente características desses dois domínios.

2.7.2 Do “grande terremoto” à genialidade providencial

O conhecimento da condição humana (o autoconhecimento) faz do homem seu próprio destino? Inspirada no último opúsculo da obra *Ecce homo* de Friedrich Nietzsche (2013, p. 127), “Porque eu sou um destino”, esta pergunta será pano de fundo para nossa abordagem do fatídico dia em que Michael Pedersen, pai de Kierkegaard, ainda criança, nas paragens da Jutlândia, amaldiçoou Deus após sofrer os males de uma vida miserável. O episódio é narrado pelo próprio Kierkegaard (VII.1 A 5) do seguinte modo:

Quão terrível é para o homem que, quando era menino, ao pastorear ovelhas numa charneca da Jutlândia, sofrendo de penosa exaustão e de fome, uma vez subiu em uma colina e amaldiçoou Deus – e o homem foi incapaz de esquecer isso quando tinha oitenta e dois anos (Kierkegaard, 2022a, p. 4, 5, tradução nossa).

Na perspectiva de Nietzsche, aqui, o dogma de um deus todo-poderoso é frontalmente ameaçado, convertendo-se numa mentira a partir da qual se ergue toda a

moral cristã. No paganismo, uma das maneiras de lidar com o infortúnio passa pelo não reconhecimento do desígnio desventurado, pela revolta contra a miserabilidade imposta pela providência divina. Kierkegaard, por sua vez, situa o componente trágico dessa atitude pagã como um dos modos de se relacionar com a indeterminação da existência. O impacto da situação paterna fora tão significativo para Kierkegaard que ele chegou a considerá-la como “critério de interpretação para a totalidade dos fenômenos”, além de denominá-la de o grande terremoto [*Jordrystelse indtraf*], designação evidentemente influenciada pelo interesse duplo tanto pelas ciências naturais quanto pela teologia (Kierkegaard, 2015a, p. 196, tradução nossa).

É legítimo que o apelo insubordinado de um indivíduo contra uma visão de mundo cristã pode, subjetivamente falando e na expressão de Nietzsche (2013, p. 128), produzir “abalos tremendos, uma convulsão de terremotos”. Porém, Michael Pedersen não era um homem da fatalidade¹³, pois não aceitara sua condição ao nutrir até o fim de sua vida uma culpabilidade fruto de seu ato insurgente, de modo que uma culpa “pesaria sobre toda a [sua] família e um castigo divino haveria de cobri-la” (Kierkegaard, 2015a, p. 196, tradução nossa).

Tendo recebido, desde a mais tenra idade, “uma educação cristã rigorosa e austera” (Kierkegaard, 2002, p. 82), o filósofo dinamarquês imaginava um dia ser capaz de escrever uma novela, intitulada *A família enigmática* [*gaadefulde Familie*], para que nela pudesse reproduzir o mal pressentimento (*bange Ahnelse*) religioso que pairava na tragédia de sua infância. A história não teria o mesmo desfecho feliz percebido nos contos de seu conterrâneo Hans Christian Andersen (1981, p. 355), que, por exemplo, no conto natalino *A menina dos fósforos* (*Den lille Pige med Svovlstikkerne*), libera fantasiosamente a pobre criança das penúrias de fome e frio após arrebatá-la, amparada pelo fantasma da falecida avó e sob o clarão fugaz dos fósforos, para junto de Deus nas alturas.

¹³ Aqui, superficialmente, caso quiséssemos fechar a questão, a vigência de um fatalismo radical poderia ser a melhor alternativa. Entretanto, essa atitude, além de envolver o indivíduo numa passividade subjetiva, reduz, por isso mesmo, o raio de alcance da liberdade. Em sua obra *Conceito de Moira na tragédia grega*, António Freire (1969, p. 65) assevera que “o fatalismo”, seja ele mitológico, filosófico e teológico, “destrói a liberdade; e eliminada a liberdade, suprime-se o homem”. Se em nossa exposição sustentar o fatalismo estivesse em pauta, recorreríamos ao que Schopenhauer (2009, p. 229, tradução nossa) denomina de fatalismo transcendente, que talvez possibilita a cada um empreender um exame da própria vida. Veremos nas discussões sucedentes que Kierkegaard não declara expressamente sua defesa ao fatalismo.

Nos detalhes de seu projeto literário, Kierkegaard (IV A 144 [JJ:147]) indica que a atmosfera do prólogo de seu escrito fictício “começaria de uma forma completamente idílica e patriarcal, de sorte que ninguém tivesse suspeita alguma, até que, de repente, soariam aquelas palavras que, espantosamente, explicariam tudo” (Kierkegaard, 2017b, p. 65, tradução nossa).

Sabe-se que o projeto jamais veio a se desenvolver. Mais preferível lhe pareceu ocupar-se, no ensaio “O reflexo do trágico antigo no trágico moderno”, que compõe a obra *Ou-Ou*, da releitura de uma personagem da tragédia grega antiga, a Antígona¹⁴, cujo projeto, como o próprio Kierkegaard (IV A 114 [JJ: 121]) descreveu antes de executá-lo, consiste em “desenvolver e justificar psicologicamente o pressentimento de culpa [*Ahnelsen af Skyld*]” (Kierkegaard, 2017b, p. 53, tradução nossa).

Cumprindo rigorosamente o objetivo traçado, Kierkegaard não reconstrói a história em todas as suas especificidades narrativas, mas concentra-se em analisar o esforço de autorrealização, recriando a personagem moderna e subjetivamente ao perscrutar o movimento dialético da culpa. Para reter deste ensaio apenas o conteúdo que mais nos interessa, lançaremos um olhar sobre as principais questões que orbitam a questão do destino. A primeira delas diz respeito à distinção entre o herói da tragédia grega e o herói moderno.

Ainda que o indivíduo se movesse livremente, repousaria afinal em determinações substanciais no estado, na família, no destino [*Skjæbnen*]. Essa determinação substancial [*substantielle Bestemmelse*] é aquilo que, na tragédia grega, é propriamente funesto [*Skjæbnesvangre*] e é realmente o que é próprio dela. A queda do herói não é de modo algum uma mera consequência de sua ação [*Handling*], é antes simultaneamente uma passividade, enquanto na tragédia contemporânea a queda do herói não propriamente passividade, mas sim acto (Kierkegaard, 2013a, p. 180).

¹⁴ Tal como o próprio Kierkegaard (2013a, p. 191) a descreve, a história da heroína grega tem o seguinte enredo: “A linhagem de Lábdaco é, portanto, objeto da irritação dos deuses irados, Édipo matou a esfinge, libertou Tebas, Édipo matou o pai, casou com a mãe, e Antígona é fruto desde casamento”. Como atesta a nota da tradutora Elisabete M. de Sousa, “Lábdaco, avô de Édipo, profanou um altar a Dionísio, provocando a ira dos deuses contra si e contra a descendência”.

Uma nova distinção deriva daí, dessa vez realçando o componente subjetivo da queda. Assim, respectivamente, enquanto na culpa estética a consequência do acontecimento exterior compelia o herói para o desfecho trágico, de modo que acontecimento e ação se equiparavam por causa da passividade, na culpa ética, por seu turno, a situação e a personagem prevalecem por serem refletidos subjetivamente, visto que o herói moderno “ergue-se e cai, acima de tudo, devido aos seus próprios atos” (Kierkegaard, 2013a, p. 181). A ação é o ponto intermédio que liga a preponderância da individualidade em relação aos acontecimentos exteriores e o encadeamento dos fatos.

A ação humana é, pois, uma espécie de desafio ao futuro, ao destino e a si mesma. [...] Na perspectiva trágica, portanto, agir tem um duplo caráter: de um lado, é deliberar consigo mesmo, pesar o pró e o contra, prever o melhor possível a ordem dos meios e dos fins; de outro, é contar com o desconhecido e incompreensível, aventurar num terreno que nos é inacessível, entrar num jogo de forças sobrenaturais sobre as quais não sabemos se, colaborando conosco, preparam nosso sucesso ou nossa perda (Vernant, 2008, p. 21).

Nossa análise poderia centrar-se nas consequências geracionais dos atos? Apesar do que se poderia desenhar a partir do deslocamento da análise de um fenômeno familiar (a atitude de Michael Pedersen diante de seu infortúnio) para uma recepção da natureza do ato paterno por parte de Kierkegaard, não cederemos à suspeita imediata que se levantaria caso fizéssemos dessa passagem a constituição da própria ancestralidade da culpa.

Seria lícito afirmar que “a noção de pecado original aproximará ainda mais o cristão das condições do herói antigo, geralmente atrelado, como os descendentes de Édipo, à uma falha ancestral”, tal como sugere Pierre Mesnard (1955, p. 182, tradução nossa) a partir da leitura do ensaio kierkegaardiano? O fato mesmo de ser Antígona a personagem em questão, sobre a qual pesava a falha original do pai, Édipo, poderia ensejar que estamos a colocar Kierkegaard em pé de igualdade com a heroína grega, uma vez que ele, como numa citação precedente fora ventilado, herdaria do pai o desventurado destino¹⁵. Se assim procedêssemos, com efeito, incorreríamos na

¹⁵ Dos autores que analisam geral e historicamente o trágico, dois deles (Szondi, 2004, p. 61; Steiner, 2008, p. 76), ao se depararem com o tema na obra do filósofo dinamarquês, são enfáticos na inferência de

“tentação fácil de procurar aí matéria trágica” (Kierkegaard, 2013a, p. 188). Elementos não faltariam para nos dissuadir dessa tentação, da mesma forma que poderíamos ser persuadidos a ceder a ela.

Na tragédia antiga, o pesar é mais profundo e a dor menor; na tragédia moderna, a dor é maior e o pesar menor. O pesar contém sempre em si algo de mais substancial do que a dor. A dor aponta sempre para uma reflexão sobre o sofrimento que o pesar não conhece (Kierkegaard, 2013a, p. 185).

Para nos aproximar daquela tentação, Kierkegaard (2013a, p. 187) nos diria que “a culpa trágica é designadamente mais do que a mera culpa objetiva, é a culpa original”. Isso não seria nenhum absurdo, visto que a distinção da culpa tem como pano de fundo a compaixão, e “o reconhecimento pelo indivíduo da culpa herdada é um acto de piedade essencial” (Steiner, 2008, p. 71). Mas para nos afastar, certamente nos lembraria que “a culpa original encerra em si uma autocontradição, a de ser culpa e, porém, não ser culpa” (Kierkegaard, 2013a, p. 187).

Todavia, algo descende das diferentes espécies de culpa que pode ser aproveitado na continuidade de nossas argumentações. A condição para tanto repousa na recriação da figura da Antígona, cujo contorno é indeterminado (*ubestemt*), pois Kierkegaard, em relação ao enredo original, estabelece um desvio, um gesto crítico e não apenas histórico-descritivo, como bem argumenta Darío González (1998, p. 109), que a faz preservar o segredo de sua linhagem, sem que a mácula paterna seja do conhecimento de todos: “Só Antígona o sabe” (Kierkegaard, 2013a, p. 191), ou

que há, em nível de queda, não da natureza da falha, uma correspondência entre a relação de Antígona e Édipo e a relação de Kierkegaard com o seu pai. Quando recorremos a pelo menos dois estudiosos de Kierkegaard, e especialmente os que se debruçaram sobre a sua Antígona, essa inferência é de igual modo recorrente. Da parte de Pierre Mesnard (1955, p. 183): “Il est manifeste que l’histoire racontée n’est que la transposition de sa propre histoire et que Kierkegaard n’a pas eu de peine à déterminer avec précision le plan du tragique moderne en se peignant lui-même sous les traits d’Antigone”. Por sua vez, Darío González (1998, p. 110), um pouco mais precavido, apenas supõe tal inferência ao dizer que o fato de Antígona estar mortalmente apaixonada por Hêmon, e ter de renunciar a essa união, lembra o rompimento do noivado de Kierkegaard com Regine Olsen em decorrência do melancólico e obscuro passado de seu pai. No caso da heroína grega, quando de seu lamento em decorrência da punição perpetrada pelo rei, Creonte, a tréplica do coro faz questão de lembrar-lhe que “dos antepassados alguma falta expias” (Sófocles, 2018, p. 90). Em duas traduções brasileiras: na tradução de Mário da Gama Cury: “pode ser que na presente provação expias pecados cometidos por teu pai” (Sófocles, 2008, p. 238); na tradução de Millôr Fernandes: “Estás pagando o crime de teu pai” (Sófocles, 2002, p. 15).

presente, já que as falhas de seu pai, que morrera sem revelá-las, permanecem ocultas aos demais.

Essa indeterminação não é notada pela Antígona grega, pois seu pesar é objetivo, “não é o indivíduo que sucumbe, mas um pequeno mundo” e seu destino, sua culpa, decorrente do sepultamento do seu irmão apesar da proibição de Creonte, é apenas “uma ressonância do destino [*Skjæbne*] de Édipo” (Kierkegaard, 2013a, p. 194). Se sua culpa não encontra lugar no qual possa se ramificar, isto é, se a “culpa trágica tiver de possuir esta indeterminação [*Ubestemthed*]”, é porque a reflexão não está “presente em toda sua infinitude” (Kierkegaard, 2013a, p. 194).

Se algo escapa dessa abrangência reflexiva, a saber, a reputação familiar (especificamente de seu pai, Édipo, ou de seu irmão Polinice), então é porque a tarefa subjetiva ainda não está completamente determinada, não havendo motivos para interpretá-la como detentora de um saber conciliatório, mas, em concordância com o que logo abaixo veremos, como consciência da insolubilidade do conflito – angústia. Essa característica estabelece dois pontos, um que converge e outro divergente em relação à posição hegeliana sobre as motivações subjetivas da heroína grega.

O ponto convergente em que Kierkegaard corrobora com Hegel repousa no fato de que existem diferentes forças em ação, mas nem todas podem ser consideradas, assim atesta o filósofo alemão, “como direitos estabelecidos de uma legislação positiva” (Hegel, 2001, p. 226)¹⁶, condição através da qual a ação da Antígona, se a considerarmos em oposição ao caráter estatutário da proibição de Creonte, se constitui como refratária. O ponto em que, por outro lado, Kierkegaard diverge coloca em xeque a assertiva de Hegel (2001, p. 226) segundo a qual as forças heroicas e não heroicas, a despeito das diferenças no grau de sua validade, são essencialmente racionais, “em si mesmas racionais”, como se fossem acolhidas numa espécie de razão comunitária:

¹⁶ A tradução de Orlando Vitorino distingue-se da de Marco Aurélio Werle: “Neste caso estão os grandes motivos da arte: a família, a pátria, a igreja, o Estado, a glória, a amizade, a classe social, a dignidade e, na esfera romântica, a honra, o amor, etc. Podem estas forças diferir no grau de valor que possuem, mas todas devem ser racionais. São, ao mesmo tempo, forças da alma humana que importa conhecer como tais e cuja manifestação e ativação é preciso favorecer. Não se deve, no entanto, considera-las como direitos estabelecidos por uma legislação positiva. [...] As forças de que falamos não atuam do exterior, mas são forças que têm em si o verdadeiro conteúdo da existência humana. [...] É essa, por exemplo, a natureza dos interesses e dos fins que se opõe na Antígona de Sófocles” (Hegel, 1991, p. 180).

“Dessa espécie são, por exemplo, os interesses que se combatem na *Antígona* de Sófocles” (Hegel, 2001, p. 226).

Ainda que o ponto de vista hegeliano reconheça que as potências não são exclusivamente o que está afirmado externamente, tal abrangência racional não evolui para uma conciliação entre o interior e o exterior, principalmente se se considerar que na *Antígona* moderna aquelas potências não tem valor legal, sobretudo porque a heroína preserva consigo o segredo de sua linhagem.

O proceder hegeliano (2001, p. 227) avança com recursos unificadores, circunscreve na esfera ética tanto o zelo patriótico do rei de Tebas, quanto o amor de *Antígona* pelo seu irmão. A filosofia kierkegaardiana se move por meio de recursos disjuntivos. A *Antígona* moderna, de acordo com Kierkegaard (2013a, p. 194), “não está voltada para fora, mas sim para dentro, o palco não está no exterior, mas no interior”. Há algo nesta sentença que é aprofundado na obra *Temor e Tremor*. Veremos que a negação do componente exterior do destino se dá em virtude da insuficiência das relações substanciais (histórico-familiares) no processo de autodeterminação do indivíduo.

A tragédia grega é cega. [...] O teatro mais recente renunciou ao destino [*Skjebnen*], emancipou-se do ponto de vista dramático; tem visão, olha para dentro de si mesmo, acolhe o destino [*Skjebnen*] na sua consciência dramática. O encobrimento e a manifestação constituem-se então como um acto livre do herói pelo qual ele é responsável (Kierkegaard, 2009, p. 146).

A tragicidade moderna tem visão. De todo modo, assim sendo, pode-se dizer que “o destino é o contexto de culpa [*Schuldzusammenhang*] em que se inserem os vivos, e que corresponde à sua condição natural [*natürlichen Verfassung*]” (Benjamin, 2012)? Concordando apenas em parte com as colocações de Walter Benjamin¹⁷, é preciso afirmar que, em detrimento da objetividade das iniquidades atreladas à linhagem, no contexto do pesaroso destino do pai (*Contexten med Faderens sørgelige*

¹⁷ Kierkegaard não explora o sentido moral da culpa, mas sim o sentido psicológico. Isso se notará logo no subtítulo da obra *O conceito de Angústia* (1844), intitulado “Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa [...]”.

Skjæbne), a Antígona de Kierkegaard (2013a, p. 198) rompe com a consequência natural (*Natur-Conseqvens*).

Considerando esse modelo, tal rompimento efetua-se não para fazer do indivíduo moderno mero partícipe da culpa, nem muito menos para isolá-lo como um desnaturado (*unaturlig*), mas para enfatizar o ponto no qual a relação natural (*Naturforhold*) é assimilada pela relação espiritual (*Aandsforhold*). Assim sendo, o filósofo dinamarquês nos conduz ao centro de seu ensaio demonstrando que a origem da indeterminação está no fato de que a culpa trágica vacila entre a inculpabilidade e a culpabilidade. Quando adiciona o componente distintivo à tragédia moderna, ele o faz recorrendo a uma determinação da reflexão, a angústia, encontrando nela um modo de operar o movimento de autodescoberta.

A angústia é, a saber, uma reflexão e, assim sendo, é essencialmente diferente o pesar. A angústia é o órgão através do qual o sujeito se apropria do pesar. A angústia é o movimento com o qual o pesar trespassa o coração de cada um. Mas o movimento não é rápido como o da seta, é progressivo, não acontece de uma vez por todas, está antes em contante devir (Kierkegaard, 2013a, p. 192).

Ponderar a indeterminação com o auxílio de uma determinação pode ser uma estratégia dialeticamente comum, mas Kierkegaard quer fazer ressoar o aspecto subjetivo dessa dialética. Ao trazer o problema para a interioridade, realçando a preponderância do quão indeterminado é o destino para a sua heroína moderna, pôde fazer com que o verdadeiro dote (*Udstyr*) da culpa não lhe fosse dado como algo objetivo, mas que lhe seja uma conquista dolorosa, precisamente por ser refletida. De acordo com o que salienta George Steiner, “Antígona não sabia ao certo se o próprio Édipo tinha consciência de sua condição”.

Para ele, “em tal incerteza reside a inflexão moderna da *Angst* [angústia]” (Steiner, 2008, p. 74). Assim, Kierkegaard elucida a gravidade da angústia como movimento de descoberta, pois, tão logo a preservação do segredo libera Antígona da facticidade exterior, a determinação da reflexão desvela seu próprio esforço de autorrealização. Todavia, neste ensaio, o filósofo não explica, dado que nele seu

objetivo é outro, como o indivíduo se relaciona com essa angústia, nem tampouco como se dá a transição da inculpabilidade para a culpabilidade, ou seja, da inocência para a culpa.

Contudo, deixa-nos com o arremate necessário para encaminhar a angústia como projeção da subjetividade na origem da indeterminação. Mais tarde reconhecerá, na obra dedicada a este propósito, *O Conceito de Angústia*, que, para pôr em relevo os momentos da dialeticidade, não expostos em detalhe no ensaio sobre o trágico da obra *Ou-Ou*, a angústia tem de assumir uma nova propriedade, a de ser uma determinação intermediária (*Mellembestemmelse*). Longe de ser uma imposição conceitual, essa variação é uma nuance do esforço livre do indivíduo em apreender a si mesmo, e tão dialética “que é preciso ter grande flexibilidade para perceber que as nuances nela se enquadram” (Kierkegaard, 2010a, p. 144).

Para entender um pouco dessas nuances¹⁸, não podemos nos desvencilhar do aporte semântico e conceitual que até aqui nos trouxe. Associado à indeterminação, cujo requisito era a equivocidade das suas significações, o termo destino não perde sua validade ao ter sua legitimidade contestada em relação à exterioridade, ao ser agora tratado na esfera interior do indivíduo e, vale ressaltar a sentença benjaminiana, no contexto da culpa. Contudo, o seu sentido passa a ser sobrepujável pela determinação da angústia, pois esta qualifica a projeção do indivíduo para além de sua condição

¹⁸ Se o leitor, levado a continuar a leitura, for conduzido ao contexto dessa passagem, perceberá que Kierkegaard, quando fala de nuance, está se referindo ao sentido da liberdade perdida somático-psiquicamente (o demoníaco), ou seja, estará alguns passos à frente de nossa discussão, que ainda delinea o caráter primitivo dessa liberdade. Faz parte também dessas nuances a questão do gênio, enquanto espírito de maior flexibilidade, e a própria providência, que pode ter sua raiz, como adiante veremos, na amplitude de consciência dessa genialidade. De qualquer maneira, e só podemos abordar isso de relance, pois nosso objeto é outro, a menção a tal passagem se faz oportuna quando nos deparamos com o confronto de elementos da cultura grega com elementos da cultura judaico-cristã, a saber, o problema da culpa, de modo que podemos supor uma arrojada transposição ou transformação desses mesmos elementos de uma cultura para outra. Sabe-se que existe uma vasta literatura sobre a suposição dessa transmissão, mas se pudéssemos mencionar apenas uma obra, com um recorte histórico específico (época de Constantino I – 272–306 d.C.), seria a seguinte: Burckhardt, 1996. Todavia, para nos acercarmos de um texto que trata especificamente do destino, nos limitaremos a citar apenas a contribuição de Schopenhauer. Em seu ensaio, intitulado *Especulación transcendente sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo*, o pensador alemão depreende que “o cristianismo, que como se sabe transformou de bom grado os deuses e o *daimon* dos pagãos em diabo, parece ter extraído do gênio dos antigos o *spititus familiaris* dos instruídos e magos. A representação cristã da providência já é demasiado conhecida para que seja necessário nos deter nela. No entanto, tudo isso são somente interpretações figuradas ou alegóricas do assunto em questão [o destino]; pois, em geral, não nos é dado captar as verdades mais profundas e ocultas de outra maneira, senão através de imagens e comparações” (Schopenhauer, 2009, p. 236, tradução nossa).

imediatamente, afinal, se aceitamos que “a indeterminação é a imediatez”¹⁹ (Kierkegaard, 2003, p. 105), é igualmente admissível que a ela corresponda o estado de inocência: “este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é” (Kierkegaard, 2010a, p. 45). Não há como descrever a imediatidade desse estado sem recorrer aos traços da existência poética presente em um dos aforismos do *Diapsalmata*. Nele é possível perceber que a exagerada entificação do destino não quer dizer outra coisa senão que o poeta luta cegamente contra uma casualidade externa mais poderosa que ele, pois, indeterminado, ainda não descobriu a própria liberdade.

Em vão dou luta. Escorrega-me o pé. A minha vida permanece uma existência de poeta. Pode algo de mais infeliz ser pensado? Estou predestinado; o destino [*Skjebnen*] ri-se de mim²⁰, quando de súbito me mostra como tudo aquilo contra o qual eu ajo se torna um momento (*Moment*) numa tal existência (Kierkegaard, p. 2013a, p. 69).

¹⁹ Na relação do indivíduo consigo mesmo, estamos dando ênfase à angústia. Entretanto, na sina para superar ou para se relacionar de outra forma com essa indeterminação de si mesmo, isto é, para determinar-se, a pessoa do imediato (*Umiddelbare*) também pode ser acometida pelo desespero, que pode ser o de não estar atrelado a algo que possa lhe conceder, ainda que por um único momento (*Moment*), reproduzido inúmeras vezes, um elo de sentido permanente, “eterno”. Na obra *Doença para a morte*, Kierkegaard introduz o tema nos conduzindo por caminhos dialéticos, os quais podem, como é o caso de quem está absorvido pela imediatidade, assumir formas subjetivamente passivas. Vejamos, a título de demonstração, o quanto o texto a seguir, extraído da obra *A doença para morte*, 1849, tem um sentido que pode ser sustentado no decorrer do parágrafo ao qual esta nota está ligada, especificamente no exemplo do poeta do *Diapsalmata*: “A pessoa do imediato (à medida que imediatidade possa ocorrer na realidade sem qualquer reflexão) é determinada apenas animicamente, seu si-mesmo, e ela mesma, é algo de interior à dimensão da temporalidade e da mundanidade, em conexão imediata com o outro (το ετερον), e tem apenas uma aparência ilusória de que houvesse algo eterno aí. Assim o si-mesmo se liga ao outro no imediato, desejando, ansiando, desfrutando etc., mas passivamente; mesmo ao desejar, este si-mesmo tem a forma de ‘objeto indireto’, assim como o ‘mim’ da criança. Sua dialética é: o agradável e o desagradável; seus conceitos: sorte [*Lykke*], azar [*Ulykke*], destino [*Skjebne*].” (Kierkegaard, 2022b, p. 87, grifo nosso). É bom que tenhamos isso em nosso horizonte de significação, pois a angústia, em contraponto, irromperá como uma determinação da reflexão, embora saibamos que também é possível se desesperar do superlativo da reflexão – fantasia.

²⁰ O consentimento do poeta em relação ao aspecto inescapável do destino, que aparece em sua forma personificada, demonstra, implicitamente, que ele possui uma aparente concepção do encadeamento dos acontecimentos, semelhante ao esforço oracular, que será doravante mencionada. Podemos antecipar, com o amparo dos argumentos fornecidos por Clément Rosset (1988, p. 20, 21), algumas características desse esforço. Atente-se para o “troçar” do destino semelhante ao do aforismo da obra de Kierkegaard: “Se acontece de estarmos prevenidos de antemão dessa necessidade inerente a todo acontecimento, e logo teoricamente capazes de impedi-lo, o destino responderá com um estratagema que frustrará a tentativa de esquiva e, à vezes, até se divertirá – eis a sua ironia – em transformar a esquiva no próprio meio de sua realização, de modo que em tais casos, aquele que procura impedir o acontecimento temido se torna o agente de sua própria desgraça, e o destino, por elegância ou preguiça, delega aqui às vítimas a responsabilidade de fazer todo o trabalho no seu lugar”.

Buscando a determinação fora de si, o poeta tenta em vão identificar o objeto de suas afecções no encadeamento dos instantes que lhe escapam ao acaso, condição essa que, não obstante a determinação aparentemente fixa das circunstâncias exteriores, apregoa sua inconstância interior. Porém, na angústia, a determinação que, paradoxalmente, faz o indivíduo perceber-se como um ser indeterminado, não possui um objeto. Com isso, Kierkegaard (2010a, p. 45) resguarda-se duplamente.

Em primeiro lugar, estabelece a diferença “em relação ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado”. Em segundo lugar, ao considerá-la intermediária e não garantidora de nenhuma realidade efetiva do espírito, não faz da angústia uma via de representação abstrata a partir da qual o indivíduo conhece a si mesmo numa instância exclusivamente genérica, por exemplo, na concepção de gênero humano. Não. Aliás, constata que este tipo de nivelamento, que orienta dialeticamente em direção à representação, “é o equivalente reflexivo da Modernidade à ideia de destino (*Skjebnen*) na Antiguidade (Kierkegaard, 2012, p. 60, tradução nossa). Alguns anos depois de *Época presente*, de onde extraímos esta última citação, em *A doença para a morte*, Kierkegaard (2022, p. 64, grifo do autor) descreveria esse risco como o de alguém que “participa do destino [*Skjebne*] desta ou daquela abstração; por exemplo, a humanidade *in abstracto*”.

Enfim, nem totalmente isolado ou nivelado, a despeito da preponderância auto-reflexiva acima reivindicada no ensaio de *Ou-Ou*, nem totalmente entregue aos fatores naturais ou sobrenaturais, apesar das determinações exteriores que lhe são inerentes, o indivíduo está diante de um poder estranho [*en fremmed Magt*], de uma força desconhecida (Kierkegaard, 2015b, p. 153, tradução nossa; 2010, p. 46) de uma determinação interior. Em suma é a “realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade”, tal como atesta Kierkegaard (2010a, p. 45) no § 5, *O conceito angústia*, título homônimo ao da obra em questão.

Neste momento, nada nos impede de aplicar pontualmente a denominação *Skjebnesvangre* ou *Skjæbnesvangre* para qualificar essa potência, contanto que, tendo em vista a indeterminação posta no horizonte dessa condição, a consideremos em sua literalidade, isto é, como uma potência “prenhe de destino”, ou ainda “prenhe de

determinação” – e aqui *skjebne*, *skjæbne* e *bestemmelse* encaminham-se para uma cômoda convergência de sentido, passando a significarem conjuntamente o germe de um possível ordenamento, ainda que um, *skjebne* ou *skjæbne*, seja a acomodação exterior, objetiva da unidade de necessidade e contingência, enquanto que outro, *bestemmelse*, indique o mesmo movimento, mas restrito ao âmbito interior, subjetivo.

Ciente de que o estado de indeterminação é abolido “tão logo a realidade da liberdade e do espírito é posta”, Kierkegaard (2010a, p. 104) experimenta ponderar criticamente sobre o que no paganismo preencheria ou equivaleria ao nada da angústia, ou seja, à própria noção de destino revestida de todas as determinações temporais: fortuna, infortúnio, glória, honra, poder, renome imortal, em resumo, todos os dotes exteriores (*udvortes Begavelse*). E mais, dada a própria designação ambígua de destino, descobrimos por que motivo a indeterminação é subjetivamente prolongada ou, dito de outra forma, por que pode a angústia ser dialeticamente determinada no sentido de destino.

Destino [*Skjebne*] é uma relação com o espírito, como relação exterior; ele é uma relação entre espírito e uma outra coisa que não é espírito, porém com a qual, mesmo assim, o espírito deve permanecer numa relação espiritual [*aandeligt Forhold*]. Destino pode significar coisas exatamente opostas, dado que é a unidade de necessidade e contingência [*Nødvendighed og Tilfældighed*]. Isso nem sempre tem sido levado em consideração (Kierkegaard, 2010a, p. 104).

Engana-se quem interpreta a assimilação primária do exterior como uma tentativa de duplicar a realidade com o intuito de amortecer o conflito da relação com a mesma, como fazia, por exemplo, o oráculo (*Oraklet*) no paganismo. No entanto, “o trágico profundo não consiste [...] no fato de as sentenças do oráculo serem ambíguas, mas, isso sim, em não ousar o pagão dispensar buscar conselhos nela” (Kierkegaard, 2010a, p. 105). Nesse sentido, trata-se do desenvolvimento de ilusões oraculares²¹

²¹ Segundo Clément Rosset (1988, p. 20), “é uma característica ao mesmo tempo geral e paradoxal dos oráculos o fato de se realizarem surpreendendo pela sua própria realização. O oráculo tem o dom de anunciar o acontecimento por antecipação: de modo que aquele ao qual este acontecimento é destinado tem tempo de se preparar para ele e de, eventualmente, tentar impedi-lo. Ora, o acontecimento se efetua tal como o vaticinado (ou anunciado por um sonho, ou alguma manifestação premonitória), mas esta efetuação tem a curiosa sina de não corresponder à expectativa no próprio momento em que esta deveria

(Rosset, 1989a, pp. 20-40), cuja segunda visão (*Zweite Gesicht*), como diria Arthur Schopenhauer (2009, p. 227) ao descrever o caráter dos presságios da antiguidade, é capaz de fornecer uma antecipação daquilo que se confirmaria na estrita necessidade.

Ao contrário, para Kierkegaard, a pouca adesão à validade das determinações exteriores é, na verdade, também a condição para a liberdade. Explicaremos o porquê. Por um lado, portanto, o indivíduo “ao voltar-se então para dentro, descobre a liberdade. O destino [*Skjebne*] ele não teme, pois ele não se propõe qualquer tarefa voltada para fora” (Kierkegaard, 2010a, p. 115).

Por outro lado, essa intrepidez subjaz na íntima relação da liberdade com a possibilidade, que se estabelece porque “a angústia é o desejo [*en Attraae*] daquilo que se teme”, diz Kierkegaard (2015b, p. 153), em 1842 (III A 233 [JJ:511]), antes mesmo de dedicar uma obra inteira ao tema da angústia. Enfim, para remover o último resquício (*Rest*) de necessidade encontrado na visão cristã, Kierkegaard (2010a, p. 104, 116) remaneja a disposição da liberdade, opondo-lhe não mais à necessidade, mas à culpa.

Não nos estenderemos sobre a relação entre liberdade e destino. Aqui, nos bastará compreender que Kierkegaard busca, para usar as palavras de Walter Benjamin (2012), a “superação da cadeia pagã”, tanto pela sua reivindicação de liberdade quanto por evitar, justamente por isso, uma sujeição cega à necessidade. Quando não vinculamos o destino à necessidade, nem a algo casual, espera-se que ele esteja sob domínio de uma subjetividade predominante, o gênio (*Geniet*), seja ele poético ou religioso: “o gênio como uma palavra indica (*ingenium*, de nascimento, primitividade [primus], originalidade [*origo*], espontaneidade, etc.) é imediatez, o dado natural, numa palavra, é inato” (Kierkegaard, 2002, p. 183).

Mas porque Kierkegaard encontra na genialidade um caminho viável para a compreensão de seu destino? Ora, por óbvia que possa ser a resposta, vale salientar que o gênio, “de maneira primitiva, [...] se ocupa consigo mesmo” (Kierkegaard, 2010a, p. 115). Porém, “muito antes de se poder dizer em que medida o gênio irá relacionar ou

julgá-la satisfeita”. O que Kierkegaard (2010, p. 105) reprova na ilusão oracular do paganismo é precisamente a relação ambígua estabelecida com o conteúdo das predições: “Quem deve explicar o destino tem de ser tão ambíguo quanto ele. Assim era também oráculo. [...] Ele [o pagão] está numa relação com o oráculo, não tem coragem de deixar de o consultar; mesmo no momento da consulta, conserva uma relação ambígua com ele (de simpatia e de antipatia). E o que dizer das interpretações do oráculo”.

não ulteriormente as suas raras faculdades com Deus, ele é gênio, e também é mesmo que não se volte para Deus” (Kierkegaard, 2002, p. 183). Como sabemos, essa dúvida é apenas retórica. O fato de Kierkegaard (II A 681 [FF:158]) dizer que “a providência divina se move de acordo com uma associação de ideias mais elevada” (Kierkegaard, 2015a, p. 165, tradução nossa), nos dá a entender que sua concepção de providência estava intimamente ligada à noção de genialidade, pois a figura do destino por ele concebida “nada mais é do que a antecipação da providência” (Kierkegaard, 2010a, p. 107).

Neste momento, devemos concluir nossa análise acerca do destino sob pena de nos desviarmos da tragicidade e iniciar o tratamento do seu oposto, o cômico. Isto porque o trágico começa a ser destituído, pois a “heroicidade” do gênio, que por seus próprios atos se converte em Deus – “quando se volta para si próprio, volta-se *eo ipso* para Deus”, pois “o gênio é um *Ansich* ‘em si’ todo-poderoso (Kierkegaard, 2010a, p. 107, 115) –, começa a projetar a sombra da ação cômica (a expressão é de Walter Benjamin: *den Schatten der komischen Handlung*) quando converte, pela liberdade, “a individualidade acidental [ou casual] em absoluto” (Kierkegaard, 2013c, p. 83, 84, tradução nossa).²²

Neste ponto, porém, o impulso de determinação não interrompe em definitivo o curso de indeterminação, passando a ser sustentado por um ponto de ancoragem que, diante da primeira crise de sentido, será substituído por outro, assim como o sentido da providência divina do gênio religioso pode, por se confundir com ela, ser substituído pela providência do gênio poético, afinal, e aqui a metáfora do vento é apenas um correlato dos nexos causais exteriores mais abrangentes, “como uma tempestade, o gênio se move contra o vento” (Kierkegaard, 2015a, p. 120, tradução nossa).

Se a profundidade do sentimento de indeterminação estiver ligada ao sentimento de liberdade, então podemos dizer, parafraseando Emil Cioran (2004), que, mais do que a participação numa ordem universal, o destino individual é a realização de

²² Pertencente aos *Papirer* (diários e anotações) de Kierkegaard (II A 92), esta citação foi extraída de anotações que aparecem sob a forma de fichamentos, os quais resumem analiticamente a obra *Eine parallele zur Religionphilosophie*, do filósofo alemão Karl Rosenkranz, contida em um dos volumes da obra *Zeitschrift für spekulative Theologie* (1837).

sua própria determinação. Talvez assim, a afirmação de Walter Benjamin (2012), segundo a qual “o sujeito de destino é indeterminável [*unbestimmbar*]”, pode ser frontalmente refutada.

Um pouco mais precavido, embora mantenha sempre a suspeita de que haja uma essência metafísica que rege todas coisas (por ele denominada de fatalismo transcendente), Schopenhauer (2009, p. 234, 242, 243) considerava impossível alcançar um conceito claro que exprimisse fielmente a raiz que une necessidade e contingência, além de considerar o destino humano como uma espécie de vontade individual “inconsciente” ou “supraconsciente”, a vontade de viver, denominada por ele de gênio condutor. Não sabemos se esse caminho é o mais prudente. Para ilustrar a indeterminação do destino, no que concerne a Kierkegaard (II A 171), vale aquilo que ele disse em relação à sua própria existência: “O pior de tudo é que minha vida é demasiadamente subjuntiva” (Kierkegaard, 2013c, p. 117, tradução nossa).

3 O *PATHOS* DA REALIDADE SUBJETIVA

Superar a indeterminação existencial passa necessariamente pela constatação de que a forma através da qual a realidade se apresenta é vaga e transitória. Tal constatação é a maneira negativa e mais primária de lidar com o aspecto antinômico da existência humana. O problema existencial, que se constitui como centro da tragicidade provocada pelas contradições, assumirá o patético como esfera na qual se dá o movimento subjetivo. Apenas por uma questão de coerência terminológica evitamos designar o patético como categoria estritamente filosófica. Por advertência expressa de Kierkegaard, sabemos que “uma coisa é decerto uma doutrina filosófica, que quer ser captada conceitualmente e especulativamente compreendida, outra coisa uma doutrina que quer ser realizada na existência” (Kierkegaard, 2016, p. 97).

O mais importante será compreender que nessa interiorização o problema existencial é uma prerrogativa de qualquer indivíduo comprometido com a sua própria subjetividade, sendo, pois, facultativo o fato de se ele se tornará ou não cristão. A todo momento somos confrontados com essa dialética subjetiva que almeja ser realizada.

Discorrer sobre o *pathos* da realidade, título deste capítulo, não é padecer do mundo fenomênico, mas ter de se realizar subjetivamente nele. Por isso, apesar de não nos ocuparmos com o conceito de realidade em Kierkegaard, quando nos voltamos à experiência subjetiva de autorrealização individual, estamos recorrendo indiretamente à exposição desse conceito. É de fundamental importância abordar a compreensão indireta da noção de realidade assumindo a ambiguidade desse procedimento que tem o *pathos* como aspecto central para a relação do indivíduo consigo mesmo. A rigor – que não se entenda isso como um reducionismo subjetivo, nem tampouco como um ancestral direto do *cogito* cartesiano – a primeira realidade com a qual o indivíduo tem de lidar é com a realidade subjetiva.

Essa afirmação tem como efeito o afastamento do emprego genérico do conceito de realidade quando reivindicamos a ambivalência do *pathos*. De acordo com Gregor Malantschuk (1986, p. 103, tradução nossa), “o *pathos* comporta dois momentos: o homem sofre, mas ele retém, ao mesmo tempo, o que provoca seu

sofrimento”. Para avançarmos nesse movimento é necessário, antes, analisar o que Kierkegaard denomina como patético, também designado por ele como *pathos* existencial

3.1 A incidência da ambiguidade do *pathos* sobre o patético ou sobre o *pathos* existencial

O já mencionado duplo caráter do *pathos* é uma das condições para enfrentarmos o problema da indeterminação existencial considerada sob o ponto de vista do destino. A própria significação da palavra destino (aqui designado por *skjebne*, *skæbne* ou *skjæbne*) indica uma qualidade que merece ser tirada da mera condição de raiz etimológica para ser uma importante chave de interpretação da complexidade do *pathos* existencial. Como vimos anteriormente, o dicionário dinamarquês remete a origem do termo destino à palavra nórdica *skepna* (como “aquilo que é determinado” – “det der er bestemt”), formada a partir da raiz do verbo *skabe*, que significa criar.

Elevada à condição de coisa criada, o destino, portanto, na sua forma moderna, como algo que depende eminentemente da liberdade do indivíduo, adquire essa característica logo no primeiro empreendimento de significação, no momento em que o filósofo dinamarquês trata de enunciá-lo. No *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard (2016, p. 104, grifo nosso) discorre sobre a expressão inicial do *pathos* existencial introduzindo-o em contraste com a inconsistência subjetiva da ilusão estética.

O *pathos* estético se expressa em palavras e pode, em sua verdade, significar que o indivíduo sai de si mesmo para se perder na ideia, enquanto que o *pathos* existencial resulta de a ideia relacionar-se com a existência *recriando-a* [*omskabende*].

A expressão inicial (*Begyndelses-Udtryk*) do *pathos* existencial é o drama consciente da tensão que há entre o indivíduo e a realidade tanto objetiva quanto subjetiva. A orientação para uma ou para outra depende do grau de elasticidade

dialética. Com a sua exposição ao *pathos* estético, o indivíduo experimenta as primeiras investidas da representação consciente dos impulsos, os desdobramentos psicológicos de uma condição existencial que se beneficia das qualidades do existir humano. A distinção desses limites passa por uma apreensão espiritual dos estados mais imediatos da existência. A característica decisiva dessa experiência revela um sentido que ultrapassa a significação usual comumente atribuída a determinadas estruturas de constituição da realidade.

Para exemplificar essa posição, poderíamos evocar as palavras do Esteta A, que, na obra *Ou-Ou*, discorre acerca dessas transformações. Ao dado imediato da vitalidade anímica da sensualidade, Kierkegaard contrapõe a sensualidade erótico-sensual transformando-a em qualidade assimilável espiritualmente, enquanto determinação da interioridade. Vejamos, antes da ressignificação do *pathos* existencial, o quanto o peso dessa transformação afeta diretamente a natureza da percepção da sensualidade, situando-a como força justamente por ter sido excluída pelo cristianismo. O Esteta A, aparentemente demonstrando certa neutralidade, concebe em seu lirismo uma perspectiva que tenta contrabalancear os reparos dessa exclusão.

Afirmar que o cristianismo introduziu a sensualidade no mundo parece ser um atrevimento audaz. Mas como é costume dizer-se, audácia e atrevimento garantem meia vitória. [...] Como princípio como força e como sistema em si, a sensualidade é inicialmente suposta pelo cristianismo, e nesta medida o cristianismo introduziu a sensualidade mundo. Quando entretanto se quer entender corretamente a proposição “o cristianismo introduziu a sensualidade no mundo”, esta tem de ser concebida de modo idêntico ao seu contrário, i. e., o cristianismo expulsou a sensualidade do mundo, excluiu a sensualidade do mundo (Kierkegaard, 2013a, p. 97).

O fato de a sensualidade não ter sido suposta como princípio, mas apenas com o cristianismo advir enquanto representação, mostra que se apresenta ao indivíduo uma nova potência que deve ser considerada como movimento que parte do *pathos* estético ao *pathos* existencial. Não se trata de pressupor uma passagem arbitrária, à qual necessariamente todo ser humano será submetido, mas de uma distinção acerca do modo de ser da experiência. As afecções sentidas na imediatidade da fruição erótico-sensual teriam a mesma validade subjetiva do júbilo de uma felicidade eterna, no

sentido de ser uma interiorização. Portanto, esse deslocamento propiciado por uma simples diferenciação da sensualidade pode servir como indício de uma tensão dialética mais ampla, que deve operar tomando como critério o modo como em cada *pathos* (estético e existencial) o indivíduo se transforma em absoluto. Assim, retomando as considerações presentes no *Pós-escrito*, “se o *τελος* absoluto, ao relacionar-se com a existência do indivíduo, não a transforma absolutamente, então o indivíduo não se comporta de modo patético-existencial, mas de modo patético-estético” (Kierkegaard, 2016, p. 105).

Para reforçar essa tensão, Kierkegaard (2013a, p. 99) a interioriza reconhecendo que na “relação representativa, toda a força está reunida num indivíduo singular”. Talvez por essa razão, segundo Pierre Mesnard (1948, p. 315), apesar de reconhecer o duplo valor do *pathos*, cujo principal aspecto é estabelecer a cisão entre o indivíduo e o mundo exterior, a filosofia da existência de Kierkegaard esteja em condições de se apresentar à consciência de maneira mais ou menos homogênea, pois “a oposição do eu em relação ao mundo exterior é substituída por uma oposição complexa de contrários na consciência mesma do sujeito”.

Os mais insípidos aforismos do *Diapsalmata*, o júbilo tramado na sensibilidade imediata, ou a expectativa frustrada ou não de alcançar a felicidade eterna não são compatíveis em conteúdo, mas convergem quando se constituem como alternativas válidas diante de uma visão trágica da vida. Por um lado, a derrelição do Esteta enuncia o desencantamento do mundo: “não me apetece mesmo nada” (Kierkegaard, 2013a, p. 44); por outro lado, a felicidade eterna é tida como o bem mais elevado (Kierkegaard, 2016, p. 108).

Essas duas perspectivas talvez sejam divergentes, vale ressaltar, no que diz respeito à construção de sentido, mas se equiparam quanto à “questão de saber se o que nelas há de trágico aponta, segundo as intenções de seu criador, para um nada absurdo ou para um mundo transcendente de ordem superior” (Lesky, 1976, p. 44). A incontestável base grega do *pathos* (*πάθος*) “envolve uma significação complexa, que não se limita unicamente à experiência do sentir, mas intercala, por assim dizer, uma operação psicológica entre as suas condições e as suas consequências metafísicas” (Mesnard, 1948, pp. 214-215).

Todas essas conseqüências envolvem o patético numa dialética difícil de ser definida sem o pressuposto de que a contradição será levada ao extremo. O ponto de partida estético mantém a individualidade numa etapa desprovida de um objeto determinado para justamente abrir espaço para o processo de transformação subjetiva. A principal objeção que se ergue, que pode impedir a adesão à autorrealização do *pathos* existencial, é que a representação estética, por mais indistinta no que diz respeito ao seu próprio objeto, se perde no movimento em direção à representação, em virtude da qual o indivíduo está “fora de si mesmo na idealidade da possibilidade” (Kierkegaard, 2016, p. 105). Há, no entanto, um impulso dialético que faz dessa empreitada uma tarefa desafiadora.

Amar é *pathos* imediato; relacionar-se com a felicidade é, na esfera da reflexão, *pathos* imediato. O dialético reside em que a felicidade eterna, com a qual se pretende que o indivíduo se relacione de forma pateticamente correta, seja, ela própria, feita dialética por meio de determinações ulteriores, que, por sua vez, operam como um incitamento para levar a paixão ao extremo [*Incitement til at bringe Lidenskaben paa sit Yderste*] (Kierkegaard, 2016, p. 102)

Por mais que a saída de si no *pathos* estético, na idealidade da possibilidade, esteja, precisamente por não possuir o peso da realidade efetiva, em desvantagem em relação ao *pathos* existencial, é nele que Kierkegaard encontra os elementos iniciais para a transformação do indivíduo em termos dialéticos, no patético-dialético. A correlação dessa dialética com o desejo é inevitavelmente posta, pois ela reflete o movimento de busca impulsionado pela aspiração de alcançar um objeto. Não há nenhuma garantia de interrupção definitiva dessa busca, um estado em que o objeto tenha sido finalmente encontrado.

O modo como Kierkegaard articula a concepção de desejo no estágio imediato do Esteta mostra que a questão da contradição não prevê resolução nem mesmo nas determinações ulteriores, nomeadamente, nas aspirações do religioso. Talvez porque, embora distintos quanto ao estatuto existencial em que estão inseridas, tais etapas, a estética e a religiosa, sejam indiscerníveis quando situadas como um momento em que o encontro entre o *τελος* absoluto e *τελος* relativo se estabelece.

À semelhança de Thorn, bebe por um corno cuja extremidade se ergue no oceano; contudo o motivo pelo qual não consegue sorver para si o respectivo objeto não reside no facto de este ser infinito, mas antes no facto de esta infinitude não poder tornar-se para ele um objeto. O sorvo do desejo não designa de todo uma relação com o objeto, é antes idêntico ao seu suspiro, e este é infinitamente profundo. (Kierkegaard, 2013a, p. 113)

De todo modo, nesta etapa, o desejo está presente como um pressentimento de si mesmo, não podendo determinar o seu objeto, o que nos faz presumir que, quando ganha uma ressignificação religiosa, a indeterminação persiste. Ao avaliar o grau de indeterminação que atravessa todos os estádios, Kierkegaard não transfere progressivamente qualquer tipo de expectativa de determinação, pois o que lhe interessa não é conteúdo possivelmente apreensível da busca, mas as irradiações dessa projeção. Se a representação negativa de Deus se aparentar com a imprecisão subjetiva do indivíduo na sua relação consigo mesmo é porque aspecto vinculante do patético-dialético opera, numa leitura mais imanente, nos limites da indiscernibilidade dos estádios. Assim Kierkegaard formula a crítica à sua época.

Tateiam à busca de uma representação de Deus, sem sentir nenhum terror nisso, ao contrário, jactando-se desta superioridade, que, em sua vertigem do pensamento, e com a imprecisão da impessoalidade, têm um vislumbre, por assim dizer, de deus no indefinido, e fantásticamente, encontram-se com aquele cuja existência se mantém mais ou menos como a das sereias. E o mesmo poderia facilmente repetir-se na relação do indivíduo consigo mesmo, que o ético e a responsabilidade e a força de agir e o enrijecedor isolamento do arrependimento evaporam-se num brilhantismo da dissolução, no qual o indivíduo sonha consigo mesmo metafisicamente. (Kierkegaard, 2016, p. 259).

Da mesma forma que se utiliza dos limites representacionais da aparente não realidade de Deus, também posiciona a indefinição subjetiva como consequência dos mesmos anseios metafísicos nos quais esbarram aqueles limites. É claro que essa passagem não é tão simples de ser executada, pois a própria dificuldade observada nesse âmbito é o que caracteriza o *pathos*. Com isso, todavia, Kierkegaard almeja ponderar até que ponto os níveis de representação e incitamento (*Incitament*) podem ser conduzidos.

Caso haja o impulso para a autoconstituição subjetiva, identificamos uma interioridade entremeada entre o *pathos* estético e o *pathos* existencial. Na concepção

ética a afirmação de si mesmo estabelece um limite mais claro em relação à indeterminação absoluta do *pathos* estético. O que a representação estética visa alcançar ultrapassa as próprias capacidades existenciais, dissipa-se na imprecisão do desejo, enquanto que “o *pathos* ético consiste no agir” (Kierkegaard, 2016, p. 108). Pôr em relevo uma separação absoluta entre tais etapas poderia favorecer uma visão sistêmica do processo dialético que envolve a existência humana. Porém, se assim o fizéssemos, estaríamos impondo uma desarticulação que alteraria substancialmente a concepção trágica aqui posta em primeiro plano.

Ora, se o vir a ser existencial está marcado, neste plano, pela transformação subjetiva, mais vale explorar a indeterminação do conteúdo do que tomar como definitivo qualquer objeto que se apresente à liberdade. A indeterminação do conteúdo não pressupõe a ausência da determinação de liberdade, afinal o movimento empreendido pelo desejo prefigura o agir livre. A contraposição entre o conteúdo relativo e o conteúdo absoluto, cuja contradição forma a concepção trágica, é efetuada com base na direção do querer dialeticamente determinado pelo princípio de liberdade. É preciso, neste ponto, fazer alusão aos *Cursos de estética* de Hegel (2004, p. 245), pois segundo suas considerações, “para o agir verdadeiramente trágico é necessário que já tenha despertado o princípio da liberdade e da autonomia individuais ou pelo menos a autodeterminação de querer responder livremente, a partir de si mesmo, pelo próprio ato e suas consequências”.

Mas é uma contradição querer absolutamente algo finito, pois o finito deve realmente chegar ao fim, e por conseguinte, há de vir um tempo em que não poderá ser querido. Mas querer absolutamente é querer o infinito, e querer uma felicidade eterna é querer absolutamente, porque ela tem de poder ser querida a qualquer instante (Kierkegaard, 2016, p. 111).

A maneira como Kierkegaard (2016, p. 108) articula esse princípio de liberdade tem influência direta no modo de lidar com a contradição da existência, que “é composta de infinitude e finitude; o existente é infinito e finito”. As consequências dessa influência contribuem para a ressignificação das ideias produzidas pelo ímpeto de representação (estético) e pela necessidade de efetivação (ético), mas a percepção desses

efeitos só é perceptível quando avaliamos o contexto das transformações subjetivamente autoinstituídas.

3.2 Os limites e o alcance da autotransformação

As discontinuidades desse processo dinâmico se desdobram numa mobilização subjetiva transformadora. As exigências que não se efetivaram na fantasia estética, no impulso imaginativo, podem adquirir concretamente um lugar na existência. Até que isso ganhe efetividade, um comprometedor aspecto da etapa estética parece vetar a permanência do indivíduo na esfera autêntica do existir, como se isso fosse um “outro modo pelo qual o indivíduo pode estar fora da existência” (Kierkegaard, 2016, p. 117). A relativização abstrata, que por vezes se perde no desejo imaginativo, pode até servir como etapa preliminarmente confusa de um pensamento que se readequará numa consecução racional mais elaborada.

Algo do proceder propriamente filosófico está inserido nisso que poderíamos denominar de dispêndio especulativo, podendo ocorrer nos momentos em que um filósofo “segue seu desejo de afetar ser quem não é e, antes, se transmuta a si mesmo [*skaber sig om*] em algo suprarracional” (Kierkegaard, 2013b, p. 201).

Isso não significa dizer que na etapa ética a apreensão subjetiva seja efetivamente completa, mas apenas que o agir supõe que a distância em relação a si mesmo pode ser compensada por uma superposição orientada ao exterior. Não sendo compreendido de modo convencional, isto é, como algo realizado na prática de sanções ou no estabelecimento e cumprimento de leis que regem a ação humana, o ético se caracteriza pela afirmação da interioridade na relatividade da existência exterior. Ainda assim, o *pathos* se expressa na persistência da tensão que se origina na consciência de algo que insiste em deixar atrás de si a indistinção abstrata para assumir uma significação existencial, embora não necessariamente positiva.

Ora, o agir poderia parecer o exato oposto de sofrer e, portanto, estranho dizer que a expressão essencial do *pathos* existencial (que é ação) seja sofrimento. Entretanto, só é assim aparentemente, e de novo

se mostra aqui, o que é sinal da esfera religiosa – e que o positivo se reconheça no negativo (em contraste com o caráter direto da imediatidade e com o caráter relativamente direto da reflexão): que o agir religioso se reconhece pelo sofrimento. (Kierkegaard, 2016, p. 148).

Mesmo quando tal orientação ultrapassa o âmbito ético e tenta alcançar o *telos* absoluto, algo que permitiria transcender ao *pathos* existencial, compete ao indivíduo se dar conta de que atingiu um limite. Por mais confusa que seja, a consciência que formula para si uma imagem do absoluto possui a impressão de ter uma visão ideal de si, mas de modo que veja também reproduzida a negatividade de uma relação de contradição, que de outro modo, positivamente, seria impossível de se revelar sem a intensidade um de uma tentação (*Fristelsen*), quando o conteúdo for relativo, e de um desafio (*Anfægtelsen*) eminentemente espiritual, quando o conteúdo for absoluto.

Não se pode dizer, portanto, que a transformação de si mesmo é positiva. Ao contrário, preconcebe a constatação de conteúdos aparentemente distinguíveis somente para promover o distanciamento do indivíduo de si mesmo. Tal distância parece ser necessária para que os contornos da interioridade possam ser gradativamente mais nítidos em relação à exterioridade.

Contornos esses que, embora promovam apenas uma autotransformação (*skabe sig Skaberi*) faz de conta (Kierkegaard, 2016, p. 149), podem pelo menos, diz Kierkegaard (2013b, p. 207) quando discorre sobre a reflexão subjetiva, atender provisoriamente ao anseio de criação (*Skabningens Forlængsel*), que faz o indivíduo, estando circunscrito nas determinações exteriores, voltar-se para o seu próprio interior, ainda que não possa jactar-se de qualquer identidade perfeita, se é que em algum momento essa tenha sido almejada. Visto que a extensão criativa de si mesmo esbarra numa imprecisão cada vez mais evanescente, é compreensível que o limite tenha a aparência de um recolhimento. Vejamos, como exemplo, o que Kierkegaard (2016, p. 174) nos diz acerca desse caráter limitante.

Por isso, a provação espiritual tem início apenas na esfera propriamente religiosa, e lá, só em seu percurso final, e cresce de modo diretamente proporcional à religiosidade, porque o indivíduo descobriu o limite, e a provação espiritual expressa a reação do limite contra o indivíduo finito.

Por esse viés, as etapas existenciais se descortinam, mas poucos indícios apontam para uma subjetividade que coincide consigo mesma. Mas o que caracteriza essa não coincidência? O que acontece no intervalo entre a contemplação indiferenciada do estético, que não tem a pretensão de se demorar no conteúdo, e a representação da felicidade eterna? Caberá ao indivíduo reconhecer-se já na distância estabelecida pelo estranhamento em relação ao seu próprio desvelar? A hipótese contida nesta última questão poderá ser confirmada se a legitimidade dos traços negativos for robusta o bastante para que a indiscernibilidade do conteúdo possa já ser minimamente qualificada como projeção válida.

O sofrimento, enquanto traço negativo determinante, reside na incapacidade de abarcar plenamente e com toda espontaneidade a multiplicidade dos estímulos da imediatidade. Sabe-se, no entanto, que, na disposição do arranjo dialético, uma das maneiras pelas quais a figura do absoluto pode emergir é como um produto da tentativa do indivíduo em se elevar acima do dado imediato da existência, de modo que “a razão deste sofrimento é que, em sua imediatidade, o indivíduo está, a rigor, de forma absoluta nos fins relativos” (Kierkegaard, 2016, p. 176).

Para não se ver desincumbido de operar a consciência da contradição, o olhar que Kierkegaard lança à imediatidade precisa de uma designação que a torne compatível com as qualidades negativas. Na primeira parte da obra *Ou-Ou*, onde se apresenta a personalidade estética em várias perspectivas, Kierkegaard nos oferece um esboço fiel em que aquela designação é enunciada. Trata-se do indeterminável. Sendo este um aspecto do imediato, somos levados a considerar que, pelo próprio caráter do ato reflexionante, justamente por isso, a linguagem o torna inconcebível.

Na linguagem reside a reflexão e, por isso, a linguagem não pode enunciar o imediato. A reflexão mata o imediato e, por isso, é impossível enunciar o imediato na linguagem, mas esta aparente pobreza é precisamente sua riqueza. O imediato é, designadamente, o indeterminável e, por isso, a linguagem não pode concebê-lo; mas o facto de ser isso o indeterminável [*Ubestemmelige*] não é perfeição

sua, é antes falta dela, o que é reconhecível de várias maneiras (Kierkegaard, 2013a, p. 105)²³.

Soa contraditório falar em autotransformação plena quando, em detrimento de uma dimensão da realidade, o imediato, privilegia-se a reflexividade da linguagem. Poderia soar ainda mais contraditório dizer que a subjetividade se realiza a partir da uma incapacidade (*Mangel paa Evne*) constitutiva, que, a depender da direção para a qual esteja orientada, possui um componente patético: “em relação à possibilidade, a palavra

²³ Em menos de um século após os escritos de Kierkegaard, o que Rudolf Carnap (1891-1970) examina em seu texto “Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem” mostra que a validade dos postulados metafísicos entra em crise quando exposta à diferença entre sintaxe lógica e sintaxe gramatical. Evidentemente que, constatada essa antecipação, não estamos com isso a fazer do filósofo dinamarquês um precursor do positivismo lógico. Índícios mostram, a propósito, que ele era reticente ao reducionismo lógico. O que estamos a pôr em questão é a existência de várias maneiras de superação da metafísica, e que Kierkegaard ficou aquém de um projeto que a efetuasse pela via da linguagem. Enquanto Carnap nega a metafísica afirmando a análise lógica da linguagem, Kierkegaard mostra que a superação da metafísica se efetiva não pela positividade da linguagem, mas sim por causa de seus limites, por causa da pobreza da linguagem em evidenciar os postulados erigidos metafisicamente. Para isso, o filósofo dinamarquês recusa a lógica (pelo menos a lógica-ontológica hegeliana), para, negativamente, isto é, admitindo os limites, se expressar sobre aquilo que transcende as capacidades finitas da inteligibilidade humana. O que chama atenção na conclusão de Carnap é o reconhecimento de que, a despeito das limitações da metafísica, a superação dos limites diante dos quais esbarramos, e nisso ele se aproxima da visão de vida (*Livs-Anskuelse*) kierkegaardiana, pode ser expressa por meio de um sentimento vital (*Lebensgefühl*). O filósofo alemão não desenvolve suficientemente essa concepção, até porque esse não é o seu escopo, mas deixa claro que a expressão poética, a forma artística (*Form der Kunst*), poderia servir de alternativa na abordagem metafísica, que, com a pretensão de legitimidade de seus postulados, reivindica, através da linguagem, sua validade. Curiosamente, assim como Kierkegaard reconhece na música a ambiguidade poética da linguagem (pobre e rica ao mesmo tempo) – é nesse contexto em que surge a citação à qual esta nota de rodapé está vinculada –, Rudolf Carnap, do seu modo, apela para a música de Mozart e Beethoven e para o talento artístico de Nietzsche para designar o sentimento vital ao qual o ser humano está submetido, “postura segundo a qual o homem vive, a atitude sentimental e volitiva em relação ao ambiente, aos outros homens, às tarefas às quais se dedica, aos percalços que sofre. Esse sentimento vital se manifesta, na maioria das vezes inconscientemente, em tudo que o homem faz e diz; ele marca suas expressões faciais, provavelmente inclusive sua postura ao andar. Muitos homens têm a necessidade de colocar seu sentimento vital sob uma expressão particular, na qual ele se torna perceptível de modo concentrado e vigoroso. Se tais homens forem talentosos artisticamente, eles encontram na forma de uma obra de arte a possibilidade de se expressar.” (Carnap, 2016, p. 113). Mas Kierkegaard não está, no entanto, livre de se enquadrar no equívoco metafísico apontado por Rudolf Carnap (2016, p. 114), que, resumidamente, se caracteriza pela tentativa de “satisfazer a necessidade de expressão na arte” através de, por falta de talento e confundindo ambas as esferas, uma “forte inclinação para trabalhar teoricamente, vinculando conceitos e pensamentos”. Primeiro porque, através de seu pseudônimo, Kierkegaard admitia ironicamente não possuir, apesar de seu empenho de compreensão, talento musical. Em segundo lugar porque em certos momentos de sua obra, o filósofo dinamarquês se expressa poeticamente através daquela vinculação teórica entre conceitos e pensamentos, reiterando aquilo que outrora ficou liricamente expresso em um dos aforismos do *Diapsalmata*: “o meu pensar é uma paixão [*Min Tænken er en Lidenskab*]” (Kierkegaard, 2013a, p. 69). Sua postura tem uma justificação tanto na argumentação de Carnap quanto em si mesma. O fato de lidar com o componente abstrato das ideias (metafísica) é o suficiente para suscitar em Kierkegaard a seguinte questão: “Ora qual é a ideia mais abstracta? Aqui, a pergunta é obviamente apenas acerca de uma ideia que possa ser objeto de tratamento artístico, e não acerca de ideias que se prestem a apresentação artística. Qual dos meios é mais abstrato? Responderei primeiro a esta última. É o meio que mais afastado estiver da linguagem” (Kierkegaard, 2013a, p. 92).

é o *pathos* supremo; em relação à realidade efetiva, a ação é o *pathos* supremo” (Kierkegaard, 2016, p. 107).

A questão que se levanta é a seguinte: o modo como o indivíduo se sente desafiado num determinado plano difere do modo como esse mesmo indivíduo é desafiado em um outro plano? Se reformulamos mais precisamente essa questão, acolhendo o peso que os estádios existenciais têm na abordagem kierkegaardiana, poderíamos nos perguntar: há uma diferença de entusiasmo que separa o estético do religioso? Kierkegaard (2016, p. 107) argumentaria da seguinte forma:

Quando apraz a uma assim chamada individualidade religiosa, com todo encantamento da fantasia, uma felicidade eterna isto significa que ela é um poeta escapado do estético que quer ter cidadania no religioso, sem nem compreender a língua materna deste.

Porém, vale notar que tais diferenças são absorvidas na abertura do indeterminável (*Ubestemmelige*), e é nele que o indivíduo ensaia a relação consigo mesmo, ainda que em tal relação o indivíduo corra o risco de “afastar-se mais e mais de si mesmo e tornar-se objetivo e, desse modo, desaparecer diante de si mesmo”; ainda que, poeticamente, possa anular-se a si mesmo; ainda que, para manifestar a contradição, precise “abandonar e perder-se a si mesmo” (Kierkegaard, 2013b, p. 61); ainda que tenha “aniquilado a si mesmo” (Kierkegaard, 2016, p. 274).

Antes concebida como instrumento de criação ilimitado, a reflexão, que não se detinha diante das limitações da imediatidade, passa a demandar uma transformação que desemboca na necessidade de efetivação do conteúdo engendrado, resguardando algo daquela expansão na relatividade do existir. Mas a pergunta pelo limite tem a função de distinguir qual é a intensidade do envolvimento subjetivo nessa empreitada, de modo que sem a sua aplicação ao religioso seria impossível vislumbrar sua meta. Nesse sentido, Kierkegaard (2016, p. 206) se questiona a respeito do limite nos seguintes termos: “onde está, então, o limite para o indivíduo singular, em sua existência concreta, entre o que é falta de vontade [*Mangel paa Villie*] e o que é falta de capacidade [*Mangel paa Evne*]; entre o que é a indolência e o egoísmo mundano e o que é limitação da finitude?”.

A ação é, portanto, a via de superação dessa limitação. Não por acaso, o ético supre a ausência de efetividade do autoconhecer meramente contemplativo com a tentativa de apreender a si mesmo como um ser que subsiste em virtude da ação. Em um dos ensaios da obra *Ou-Ou*, Kierkegaard se pronuncia em favor de um equilíbrio entre o estético e o ético no desenvolvimento subjetivo. Já no título do ensaio essa concepção se expressa claramente: “Equilíbrio entre o estético e o ético na elaboração da personalidade”. O aspecto mais significativo desse equilíbrio é o reconhecimento dos limites que tais estágios atingem em tal elaboração (*Udarbeidelse*). O devir subjetivo implica saber lidar com a multiplicidade originária que caracteriza a esfera do pensar. Talvez por esta razão Kierkegaard distingue a falta de capacidade do Esteta da capacidade ética de escolha.

O indivíduo ético conhece-se a si mesmo, mas este conhecimento não é uma mera contemplação, pois assim sendo o indivíduo fica determinado de acordo com a necessidade; é um capacitar-se de si mesmo [*Besindelse paa sig selv*], o que se constitui mesmo como ato, por isso, apliquei-me em usar a expressão escolher-se a si mesmo em vez de conhecer-se a si mesmo. (Kierkegaard, 2017a, p. 262).

Nota-se que o uso que Kierkegaard faz do “capacitar-se de si mesmo [*Besindelse paa sig selv*]” pressupõe uma tomada de consciência que se desdobra em dois movimentos, ambos constituindo os antecedentes limitantes da autotransformação, que, em última instância, como veremos logo a seguir, se revelará pela expropriação de si mesmo. Por um lado, temos a distinção entre o desejar e o querer, que indica a passagem do plano contemplativo ao plano da tarefa do existir, caracterizada, em alguns casos, por uma tomada de decisão que entra em conflito com o desejável, uma vez que “a escolha não é todavia conforme aos seus desejos” (Kierkegaard, 2017a). Por outro lado, situar a centralidade do ético na escolha de si mesmo é fazer do indivíduo a determinação de seu próprio ser.

Lograr êxito nessa elaboração não é necessariamente empreender um movimento linear, mas sim submeter o pensamento a um recuo reflexivamente oblíquo, resultando numa fragmentação subjetiva cujas distinções podem surgir, se não como sobreposições exatas aos estádios estético e ético, pelo menos como correspondentes imperfeitos de uma oscilação subjetiva impulsionadora.

O si mesmo que o indivíduo conhece é concomitantemente o si mesmo real e o si mesmo ideal que o indivíduo tem fora de si enquanto imagem [*Billedede*], à semelhança da qual ele se há-de formar, e que por outro lado ele tem dentro de si, pois esse si mesmo é ele mesmo. Só dentro de si mesmo o indivíduo tem a sua meta, aquilo porque se há-de esforçar-se; e contudo, tem essa meta fora de si, na medida em que se esforça por alcançá-lo. (Kierkegaard, 2017a, p. 262).

Essa evasão de si mesmo não se define pela dissolução completa da subjetividade numa instância pertencente à objetividade. Se essa dissolução se completasse, não seria possível resguardar algo da consciência de si que se constrói no ato do próprio existir. Atento a esse risco iminente, Kierkegaard (2016, p. 116, 117) nos adverte que o indivíduo pode estar de dois modos fora da existência: 1) o primeiro consiste em “abstrair de si mesmo, ao conquistar uma impassibilidade e uma ataraxia céptica, um estado de indiferença abstrata [*μετριωως παθειν*]”; 2) o segundo “consiste em estar em estado de paixão, mas no instante da paixão ele ganha justamente a impulsão para o existir [*Fart til at existere*]”.

O contexto de atenção para o qual Kierkegaard nos conduz indica que o primeiro modo deve ser evitado, a fim de nos mantermos parcialmente imunes à relativização absoluta, consequência da indiferença abstrata dos pensamentos indeterminados (*ubestemte Tanker*). O segundo modo, mais propriamente existencial, garante que a exigência ética seja expressa pela auto-orientação (*Besindelsens*) da escolha, que também se encontra protegida da influência tirânica da relativização absoluta quando impede a redução da existência a uma mera determinação dos costumes (*Bestemmelsen af Sæder*).

Kierkegaard não tem a pretensão de resolver essa contradição teleológica. Dessa forma, visa articular a relação do *telos* relativo com o *telos* absoluto ao remetê-la ao *pathos* da subjetividade, ao mesmo tempo em que torna insolúvel a contradição dialética expressa na distinção absoluta dos termos (finito – infinito).

O exercício da distinção absoluta torna a vida absolutamente tensa [...], justamente quando também se deve manter-se na finitude e ao mesmo tempo relacionar-se absolutamente com o *τελος* absoluto e relativamente como os relativos” (Kierkegaard, 2016, p. 138).

Essa grande fissura parece ser cada vez mais distendida quando o *telos* é orientado à subjetividade, de modo que somente a partir de si mesmo o indivíduo pode realizar-se. A interpretação trágica pode ser extraída do que até aqui expomos através da constatação irônica, pois esta consegue captar a contradição que há entre o interior e o exterior. Capta, portanto, a contradição “que há entre o modo em que existe em seu íntimo e o fato de que seu exterior não o expressa, pois o ético se revela na medida em que se exaure nas tarefas de sua realidade fáctica [*Virkeligheds Opgaver*]” (Kierkegaard, 2016, p. 219).

Ainda assim, o fato de que a acentuação infinita do eu (do indivíduo que “acentua infinitamente o próprio eu [*uendeligt accentuerer det egne Jeg*]”) possa ser reiterada logo que os limites dessa exaustão chegam ao máximo, demonstra que o desvio do arco subjetivo, que tem o pensar como atmosfera, vai sendo envergado de tal modo que o indivíduo passa a ter sua teleologia em si mesmo. O pensar, enquanto atmosfera que ultrapassa as condições imediatas do existir, já se constitui como faculdade intelectual do ser humano. Ora, “na medida em que penso, também eu mesmo me torno infinito, mas não em absoluto, já que no absoluto eu desapareço” (Kierkegaard, 2017a, p. 230). Um pensamento parcial, que admite sofrer a influência do *pathos* da imediatidade é, como veremos no início da próxima seção, o que permite à existência ser permeada pela consciência da contradição.

Dessa óbvia constatação deriva a consequência ética do *pathos* da escolha, pressentido pela liberdade. Assim posto, o modo de ser do indivíduo em devir é marcado por uma empreitada fundamentalmente ambígua. Por um lado, busca dirigir-se à realidade fáctica de si mesmo na extensão que a liberdade lhe proporciona; por outro lado, dessa mesma reivindicação de autodeterminação emerge uma figura diversa, estranha à sua personalidade. Instaure-se, pois, um distanciamento, um afastamento de si, um desaparecer de si que a todo momento o coloca diante de uma meta que o transcende, mas não sem desespero.

Esse distanciamento, se pudéssemos atribuir-lhe uma causa, é provocado por sucessivas tentativas frustradas de determinar-se multiplamente, pois a ação continua a depender da renovação da efemeridade do instante em que tais determinações

se efetivam e não necessariamente do componente gerador de autodeterminação na escolha (*Selvbestemmende i Valget*).

Não se pretende com esse tipo de determinação abarcar moralmente o objeto da escolha, mas consolidar-se através do *pathos* da própria escolha: “não se trata tanto de escolher o que é correcto, mas antes da energia, da seriedade e do *pathos* com que se escolhe” (Kierkegaard, 2017a, p. 178, 179). É isso, na acepção mais condizente com o que será exposto mais adiante, que marcará a diferença entre ruptura e metamorfose, pois é partir daí que “a personalidade se faz anunciar em sua infinitude interior e é por seu intermédio que, por seu turno, a personalidade se consolida” (Kierkegaard, 2017a, p. 179).

3.3 Desespero da exterioridade de si mesmo

Dentre todas as acepções com as quais podemos nos referir à realidade, a exterioridade imediata talvez seja a que mais resiste ao apelo representativo do pensamento. Tanto é assim que, se nos aprofundássemos nessa querela pela via epistemológica, estaríamos destinados a reelaborar o itinerário de uma ideia que, pelo menos a partir de Descartes, ou mesmo antes, a partir da Grécia Antiga de Sócrates e Platão, passou por várias decantações rigorosas. É comum nessas filosofias estabelecer-se os limites do que pode ser conhecido e apreendido. Em geral, o modo de se relacionar com a esfera mais imediata dessa realidade que se apresenta ao conhecimento tende a, através do seu principal instrumento, o pensamento, propor uma radicalidade cética (lembremo-nos da dúvida cartesiana) cuja utilidade metodológica não poderia deixar de ser reconhecida.

No entanto, quando nos propomos a analisar os efeitos radicais da incidência do pensamento sobre a vasta multiplicidade cognoscível, há uma tendência óbvia que justifica o sentimento de diferenciação que opõe o carácter imediato da existência subjetiva e a realidade objetiva, aqui concebida como exterioridade. Importa advertir que por exterioridade entendemos ser a expressão outra que, por alguma razão,

se forma e se desatreia do indivíduo quando este empreende um movimento, bem sucedido ou não, de autodeterminação.

Para Kierkegaard, cada vez que as exigências do pensamento são impostas desvinculadas do *pathos*, ou seja, desprovidas de sofrimento, a indiferença quanto ao conteúdo absorve também a própria esfera subjetiva, de modo que esta perde a marca que a encaminharia para a efetividade, o que tornaria a vida supérflua. Ao mesmo tempo em que recusa tal alternativa, Kierkegaard não encontra outro modo de identificar essa condição senão expondo o equívoco que é negar o aspecto patético da vida em prol do puro pensar, de uma existência tomada apenas abstratamente: “o suicídio é a única consequência existencial do puro pensar, se este não se comportar como algo parcial em relação ao ser um homem” (Kierkegaard, 2016, p. 21).

A natureza dessa substituição nada acrescentaria do ponto de vista concreto. Seria um escape, cuja consequência só teria efeito se estivesse apoiada numa base metafísica, a imortalidade da alma: “é possível encontrar um suicida convicto do mais alto grau da imortalidade da alma, mas cujo ser era no seu todo tão tendencioso que ao dar esse passo acreditava encontrar a forma absoluta para o seu espírito” (Kierkegaard, 2017a, p. 222). Não é o momento de analisar a validade desse valor metafísico. O que se percebe é que Kierkegaard, longe de defender apreciação desse tipo de resolução, está mais preocupado em sondar os níveis de indeterminação em que se encontra a subjetividade do que em tensionar o risco de tal empreitada.

Existe, todavia, um momento, aqui tido como intermediário, que está disposto entre a realidade imediata e o efeito radical do puro pensar, e que não pode ser ignorado na constituição da subjetividade. Poderíamos denominar esse momento de desespero do exterior. Percebe-se que, independentemente da esfera da existência na qual está situado, ou melhor, a depender da intensidade com que afeta cada esfera, é preferível que o desespero do exterior seja considerado em seu aspecto multifacetado, menos como algo que indica uma separação, uma disjunção qualitativa, do que como uma expressão do exato oposto de uma interioridade indeterminada, que ensaia determinar-se pela exterioridade sem se revelar inteiramente. Desse modo, a liberdade do indivíduo aos poucos exerce influência sobre o conteúdo de si mesmo que antes poderia ser considerado indistinguível, indeterminado, e passa a ponderar,

negativamente e como a própria condição da diferença, a parte de si que foge à compreensão e à identificação.

É bem certo que o exterior é então objeto da nossa observação, mas não é do nosso interesse; é assim que o pescador se senta imperturbável, dirigindo o olhar para o rio, não se interessando, porém, pelo rio, mas sim pelos movimentos no fundo. Por isso, o exterior possui decerto significação para nós, porém, não como expressão do interior, mas antes como uma informação telegráfica de que algo está escondido no interior profundo (Kierkegaard, 2013a, p. 212).

Não sendo um objeto de interesse fundado numa clara contradição, a exterioridade de si poderia surgir como uma imagem distorcida daquela primeira tentativa do pensamento em dar sentido e consistência à relação que se estabelece com o dado imediato da existência, mas que não desencadeia, para usar as palavras de Miguel de Unamuno (1964, p. 106), a consequência vital do racionalismo: o suicídio. Mas a pergunta que se levanta é a seguinte: por que o desespero surge como uma categoria válida para se pensar a exterioridade antes mesmo que a interioridade esteja inteiramente constituída? Na verdade, se acompanharmos as primeiras manifestações do desespero, observaremos que ele se apresenta como tal justamente porque não há ainda uma vida interior consolidada, e a projeção em direção à exterioridade é essa tentativa de fornecer uma imagem estável da subjetividade. O fato de o indivíduo não encontrar a correspondência entre a visão amorfa da vida interior e a imediatidade gera sofrimento, infelicidade, e é nisso onde reside o primeiro esforço de compreensão.

A perspectiva existencial não se desqualifica caso a contradição advenha de fora. Aliás, “se não vem de fora, a pessoa imediata permanece sem saber se ela existe” (Kierkegaard, 2016, p. 150). Percebe-se que o problema não é identificar a origem da contradição, mas sim qualificar o modo de se relacionar com ela. Tal qualificação visa um tipo de compreensão que não exclui o sentimento da contradição, afinal “quando esta vem, ela sente a infelicidade, mas não compreende o sofrimento” (Kierkegaard, 2016, p. 150).

Nesse sentido, um primeiro nível de distanciamento, que se demonstra pela incompreensão, parece ser uma limitação da inteligibilidade em apresentar uma solução para a contradição, de sorte que, diz Kierkegaard (2016, p. 150), “a pessoa do imediato

nunca chega a um entendimento com a infelicidade”, e, portanto, “não se torna dialética em si mesmo”. Mas o que realmente a introduz no jogo dialético não pode ser interpretado como uma superação da negatividade da infelicidade, ainda que, se não escapar dela, se torne “evidente que ela carece de autocontrole [*Fatningen*]” (Kierkegaard, 2016, p. 150).

Infelicidade é semelhante a uma passagem estreita no caminho da imediatidade; agora ela está no infortúnio, mas, essencialmente, sua visão de vida [*Livs-Anskuelse*] precisa sempre imaginar que este vai cessar porque este é o estranho. Se ele não cessa, ela desespera, e com isso cessa a imediatidade, e se torna possível a transição para um outro entendimento do infortúnio, isto é, para compreender o sofrimento, um entendimento que não só compreende este ou aquele infortúnio, mas compreende essencialmente o sofrimento (Kierkegaard, 2016, p. 150).

Aqui, no *Pós-escrito*, para conservar o sentido subjetivo da concepção de exterioridade, Kierkegaard evita abolir completamente a função dialética da ideia no tratamento da contradição, readequando-a de acordo com o nível de compreensão do sofrimento. Por essa razão é que o desespero surge como componente que atesta a intensidade da transformação subjetiva, pois se em algum momento a relação com a ideia desencadear uma ilusão, ele permitirá o redimensionamento do conteúdo, que tem como possível meta submeter o infortúnio ao escrutínio da categoria da totalidade, tornando-o essencial.

O que também podemos interpretar da citação acima é que, a despeito da não cessação do sofrimento, o rompimento com o estado de imediatidade ocorre em virtude do desespero. Tendo sua causa na continuidade do sofrimento, o desespero propicia uma transcendência que interrompe a incompreensão daquele, ainda que, vale ressaltar, não esteja em condições de suprimi-lo. Aquele estreitamento (*Snevring*), pelo qual, sob a influência do infortúnio, passa a imediatidade, é também o desconforto originário, a vertigem provocada pela relação do indivíduo com um aspecto de si mesmo que lhe é estranho (*Fremmede*).

3.3.1 As metamorfoses do desespero

O desespero não surge enquadrado dentro de uma estrutura cristalizada. Quanto mais se desdobra a continuidade do sofrimento, mais a descontinuidade do desespero incide sobre a subjetividade novas significações. O desespero, portanto, assume um novo aspecto quando o indivíduo começa a se distanciar de sua natureza imediata. Se esta distância se mantiver desinteressada em relação ao conteúdo suscetível de realização, é possível que a categoria da totalidade tenha a aparência de uma multiplicidade infundável, e se a realização do particular não corresponde ao máximo de *pathos* da contemplação daquela aparente totalidade, só isso basta “para levar ao desespero” (Kierkegaard, 2016, p. 110).

Contudo, antes mesmo que, no *Pós-escrito* e posteriormente em *A doença para a morte*, o desespero se revestisse da condição de categoria, ele se revela apenas como uma consequência afetiva possível, que, justamente por ainda estar destituída do estatuto de categoria, carece de uma compreensão mais profunda. Na segunda parte da obra *Ou-Ou*, através da personagem B, personificado pelo juiz Wilhelm, Kierkegaard (2017a, p. 216) nos conduz por essa metamorfose do desespero.

Aquele que desespera por algo singular corre o perigo de o seu desespero não se tornar profundo, de ser uma ilusão, um pesar sobre o singular. Não desesperarás desta forma, pois nada de singular te roubaram, e ainda tens tudo em seu conjunto. Se o desesperado erra, crê que o infortúnio reside naquilo que fora dele é múltiplice, o seu desespero não é então verdadeiro, levá-lo-á a odiar o mundo e não a amá-lo.

Não por acaso, quando nos reportarmos à obra de 1846, o *Pós-escrito*, precisamente ao momento em que a individualidade desejante está sendo ponderada, notamos a importância secundária dada ao desespero. Desse modo, se tomarmos uma “individualidade que viva no desejo”, percebemos “que ela é utilizável de duas maneiras, seja na direção da fortuna, com ajuda do desejo, seja na direção do infortúnio até o desespero” (2016, p. 155). Mesmo quando a noção de realidade parece se deslocar de sua manifestação subjetiva mais primária, isto é, da perspectiva de onde é assimilada existencialmente, podendo, numa instância de compreensão ulterior, significar uma

concepção mais ampla de mundo, é justamente tal deslocamento que descortina o abismo da diferença entre a interioridade e sua expressão exterior.

Essa diferença será mantida por, pelo menos, duas razões. Em primeiro lugar porque o que está em jogo não é a adesão aos valores do mundo, a assimilação passiva de uma concepção de mundo, de uma cosmovisão (*Weltanschauung*) mas sim a concretização de uma visão de vida (*Livs-Anskuelse*). Em segundo lugar, porque o movimento que tornou possível a determinação da diferença se constitui pela via do desespero, que é irremediável. Ambas as razões bastam para que a transformação subjetiva seja desencadeada pela “ruptura” (veremos adiante a razão de ser das aspas) dialética do desespero.

No abismo da diferença, o esforço existencial consiste, portanto, em fazer o indivíduo resguardar uma imagem de si mesmo que não se confunda com uma exterioridade global, de modo que a consciência de si não se dissolva na consciência do mundo, o que se pode constatar na *Weltanschauung*. Diante da desintegração dessa possível convergência, a visão de vida estética nos faz lembrar que a conformação absoluta com mundo será sempre problemática (ou desesperadora), pois é justamente o reflexo de uma incompatibilidade mais primitiva – entre o indivíduo e sua própria imediatidade.

É tão verdadeiro que o mundo é para ti um fardo, porque é como se fosse algo diferente do que aquilo que ele pode ser para ti, como também é verdadeiro, quando no desespero te encontraste a ti mesmo, queres então amá-lo por ele ser aquilo que ele é (Kierkegaard, 2017a, p. 216, 217).

Nota-se nessa modalidade de diferença em relação ao mundo a marca de uma visão de vida que, cindida em sua origem, poderíamos supor orientada exclusivamente à afirmação da natureza fática da existência, com todos os seus desencadeamentos de ordem objetiva, alastrados, agora não mais afetados pelo desespero, na perspectiva ética. Mas essa suposição não se sustenta diante da objeção segundo a qual a finalidade da diferença, que a rigor é tão originária quanto a própria expressão que a denota, não é revogar a relação conflituosa do indivíduo com sua

imediatidade, para fazer emergir daí uma variedade infindável de expressões do sofrimento causado por tal conflito.

Trata-se, antes, de estabelecer uma outra significação para a relação, de sorte que dela derive outras visões de vida. Com efeito, a maneira como interpretamos a diferença influi diretamente na visão que obtemos da existência. Ora, se, na observação que o indivíduo faz de si mesmo, a diferença for concebida de forma relativa, essa autoconsciência se constitui “como uma concreção multiplamente determinada em si própria de muitos modos” (Kierkegaard, 2017a, p. 231). A objeção acima referida nos deixa em condições de entender porque o desespero não é apenas uma mera ruptura.

Quanto mais alto um indivíduo se ergue, tanto mais diversas são as diferenças que ele aniquilou ou das quais desesperou, mas ele retém sempre uma única diferença que não aniquilará, a diferença a qual tem a sua vida. É estranho ver como o mais simples dos homens usa de uma segurança digna de admiração para descobrir aquilo que se pode designar como a sua diferença estética, por mais insignificante que ela seja, e uma das misérias da vida é a tola contenda que é conduzida para saber qual é a diferença que é mais significativa do que outra. As cabeças estéticas expressam também a sua má vontade contra o desespero dizendo que este é uma ruptura [*Brud*]. A expressão está inteiramente correcta, desde que o desenvolvimento da vida houvesse de subsistir como um necessário desdobramento do imediato [*Udfoldelse af det Umiddelbare*]. Se não for este o caso, então, o desespero não é ruptura nenhuma, é antes uma transfiguração [*Forklarelse*] (Kierkegaard, 2017a, p. 234, 235).

Evidentemente que a noção de transfiguração comporta um significado muito impreciso. Tendo em vista que as considerações da referida citação são proferidas em tom de admoestação pelo juiz Wilhelm e endereçadas ao Esteta A, na primeira parte de *Ou-Ou*, é possível que Kierkegaard estivesse ponderando o alcance do equívoco no qual a atitude estética poderia incorrer se, desesperando das diferenças, almejasse produzir o universal. O que nos faz depreender essa hipótese é que a pretendida concepção de universalidade se modifica de acordo com a orientação ou visão de vida, sendo isso o próprio fundamento da equivocidade entre ruptura (*Brud*) e transfiguração (*Forklarelse*).

Esteticamente concebida, a universalidade pode significar um estado de completude autossuficiente; eticamente radicada, poderia significar tanto o valor geral

atribuído à decisão individual, bem como o caráter geral da legalidade. Assim, Kierkegaard (2016, p. 215) afirmaria, numa nota explicativa do *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*: “tão fundo o mundo por certo não afundou a ponto de que a aberta ruptura com a legalidade possa ser vista como o universalmente humano”.

Independentemente da direção para qual aponte, mantém-se intacta a acepção filosófica da universalidade, que se caracteriza por ser uma forma perfeita. Em todo caso, não obstante o peso dessa acepção, Kierkegaard rejeita compreendê-la como categoria cristalizadora de valores de uma época, isto é, torna incongruente a adequação que poderia haver entre o plano ideal e o plano concreto. Dito de outro modo, quando nos propomos a dar expressão à universalidade na realidade efetiva sem considerar a consequência da contradição de tal proceder, não conseguimos perceber o ponto mais crítico da metamorfose do desespero e o que isso pode acarretar do ponto de vista existencial, afinal o conteúdo primário a ser operado nessa dinâmica é o si-mesmo do indivíduo.

Desmembrando aquela incongruência da adequação entre o ideal e o concreto, nos deparamos com um sinal que se expande através do horizonte inicial do desespero ao invés de limitá-lo. Isso significa dizer que o desespero não se esgota no dever da subjetividade estética, mas a transcende, sendo este movimento que gera o vir-a-ser ético. Tomado em seu devido contexto, o primeiro aspecto incongruente que prefigura a transformação subjetiva é o da “concreção multiplamente determinada” (*bestemmet mangfoldig Concretion*), cujo movimento visa, quando menos, fornecer sentido efetivo à multiplicidade de ideias no âmbito da realidade do sofrimento da autorrealização.

Trata-se de uma perspectiva que se apresenta ao indivíduo observador de si mesmo. Ela diferirá, no entanto, quanto aos modos de ser do pensamento, pois o indivíduo consciente de si mesmo poderá tirar proveito da expansão do entendimento, poderá usar “metade dele para desesperar (como se não fosse um contrassenso estar meio desesperado [*fortvivle halvt*] e a outra metade para perceber que o entendimento não tem motivo para desesperar” (Kierkegaard, 2013b, p. 237), mas com a ressalva que alerta para a efetividade do desespero, ou seja, como veremos adiante, para sua faceta interjetiva.

Novamente, a relação com a imediatidade precisa ser levada em consideração. Uma vez que “a infelicidade é uma ocorrência [*en Hændelse*] em relação à imediatidade (destino [*Skjebne*])”, poderíamos supor que idealmente “ela está, ou deve estar, excluída” (Kierkegaard, 2016, p. 150). A objeção derivada daí indica que a impossibilidade de exclusão da imediatidade ocorre dentro dos limites finitos da existência como um desapontamento, que, continua Kierkegaard (2016, p. 150), conduz incidentalmente “o indivíduo ao infortúnio”. Visto dessa forma, o indivíduo parece estar destinado a aceitar resignadamente, e sem exercer sua liberdade, o conjunto de determinações às quais está submetido.

Quando um indivíduo se observa a si mesmo esteticamente, então, fica consciente deste “si mesmo” como uma concreção multiplamente determinada em si própria de muitos modos, mas, apesar de toda a diferenciação interior, no todo do conjunto, esta é todavia a sua essência, tem igual direito de se fazer aparecer como tem igual direito de exigir satisfação. A sua alma é como um solo no qual cresce todo tipo de ervas todas elas com igual grau de existência no seu cultivo; o seu si mesmo jaz nesta multidão e não há nenhum “si mesmo” que lhe seja superior (Kierkegaard, 2017a, p. 231).

Poderíamos complementar afirmando que, mesmo que tal superioridade fosse alcançada, a etapa que antecede o regresso à existência imediata não pode, segundo já se observou anteriormente, se efetivar através de sucessivas rupturas, não sendo, portanto, o desenvolvimento da vida um desdobramento do imediato (*Udfoldelse af det Umiddelbare*). Da mesma forma que o incógnito da existência efetiva impede que o indivíduo seja confundido simultaneamente, por exemplo, com Fausto ou Don Juan assim também a determinação da existência estabelece efetivamente a diferença relativa entre tais modelos.

De outro modo não seria possível falar de transformação ao invés de ruptura. No entanto, engana-se quem acredita que a exigência estética em dar efetividade à multiplicidade de ideias é substituída por uma determinação estável, em virtude da qual a incompatibilidade do indivíduo para com o seu dado imediato é abolida junto com o desespero que a sucede. Não é o propósito kierkegaardiano suprimir o incômodo originário que afeta o indivíduo no surgimento da consciência de si, tanto porque não é possível diminuir a distância que separa a pretensão de

homogeneidade interior e a necessidade de se desdobrar no exterior, quanto porque ambos, interior e exterior, não são totalmente irreduzíveis entre si. Mesmo que tal meta fosse constituída dentro de um cenário hipotético, ainda assim, a incompatibilidade de conteúdo impediria tal redutibilidade.

Para evitá-la, Kierkegaard se utiliza do mesmo recurso que empregou para discorrer sobre o impulso desejante da subjetividade. No que diz respeito à sua aplicação às esferas da existência, ele se revela transversal. Antes atribuída ao estético, a concreção diversamente determinada (*en mangfoldig bestemmet Concretion*) aparece agora sob o domínio da orientação ética, porém não mais dependente do desejo, e sim da vontade de se estabelecer no mundo, o que, no entanto, não garante, como a persistência do desespero o mostrará, a redutibilidade absoluta ao exterior.

Um dos componentes que evita que o interior se torne redutível ao exterior é a escolha. É preciso, para compreendermos essa afirmação, partir do pressuposto de que não se trata de uma adesão passiva aos valores de determinada cultura ou época, tampouco de uma decisão que oculta uma deliberação arbitrária. Em sua condição explícita, ao contrário, assumirá, no máximo, o caráter de tarefa (*Opgave*).

No instante da escolha encontra-se então no fim, pois a sua personalidade congrega-se; e contudo, no mesmo instante está justamente no princípio, pois escolhe-se a si mesmo de acordo com a sua liberdade. Enquanto produto [*produkt*], está comprimido nas formas de realidade, na escolha ele próprio faz-se elástico (*i Valget gjør han sig selv elastisk*), metamorfoseia toda a sua exterioridade em interioridade. Tem o seu lugar no mundo, escolhe o seu lugar no mundo em liberdade, é ele quem escolhe este lugar. É um determinado indivíduo, na escolha faz-se indivíduo determinado, designadamente o mesmo, pois escolhe-se a si mesmo. O indivíduo escolhe-se então a si mesmo com uma concreção diversamente determinada [*en mangfoldig bestemmet Concretion*] e, por isso, escolhe-se de acordo com a sua continuidade. Esta concreção é a realidade do indivíduo, mas como ele escolhe de acordo com a sua liberdade, então, pode também dizer-se que ele é a sua possibilidade, ou, para não empregar uma expressão tão estética, ela é sua tarefa. (Kierkegaard, 2017a, p. 255)

O apelo pragmático dessa atitude parece transpor as dificuldades da contradição para uma outra esfera, deixando-nos a impressão de que o indivíduo chegou a uma ideia conclusiva a respeito de si mesmo. Mas esse desenlace é apenas uma maneira de tentar extrapolar os limites da contradição, um fazer-se elástico (*gjør han sig*

selv elastisk), de modo que a ilusão estética da descontinuidade, que era a marca da existência perdida diante da multiplicidade infindável da vida, dá lugar a um traço aparente de continuidade existencial. Daí procede, na obra *Ou-Ou*, o sentido da distinção proposta entre ruptura e metamorfose. Kierkegaard propusera tal distinção tendo como pano de fundo o desespero, que subiste comportando em si características que correspondem à esfera da existência da qual emerge. Para que os caracteres estejam em perfeita conformidade com tais esferas é necessário observarmos o modo como o desespero se transforma.

O primeiro caractere do desespero é o apelo interjetivo. Já que não pretende arrancar, por coerção, o Esteta A de sua melancolia contemplativa, de seu espírito instável (*en ustadig Aand*), Kierkegaard recorre à interjeição para dar forma aparentemente contínua à expressão ética. Para tanto, não apela, vale enfatizar, para a eliminação do desespero, mas para a mudança no modo de sua experimentação. Ao contrário, o desespero surge em seu aspecto interjetivo para fazer valer o sentido existencial da contradição. Assim diz o personagem B, o juiz Wilhelm, ao Esteta A: “O que há então a fazer? Só tenho uma resposta: desespera” (Kierkegaard, 2017a, p. 216). Se pudéssemos conceber a existência como um grande discurso, não restaria dúvida de que o juiz Wilhelm, como sua intuição de vida ética, personificaria as interjeições (*Interjectioner*)²⁴.

Este momento de assimilação desesperada da necessidade de transcender a própria condição é o que desperta, ao mesmo tempo, tanto a consciência da contradição do indivíduo consigo mesmo quanto a necessidade de subsistir (*estaaen*) nessa contradição, momento em que o “desespero não se mostra como ruptura [*Brud*], mas como uma metamorfose [*Metamorphose*]” (Kierkegaard, 2017a, p. 274). O desespero interjetivo seria, então, um dos modos de alcançar essa subsistência (*Tryghed*) sem

²⁴ Numa entrada dos *Papirer*, Kierkegaard (I A 126) lança mão, em março de 1836, de uma analogia com aspectos do universo linguístico para exemplificar o caráter pragmático da vida humana: “A vida humana poderia muito bem ser concebida como um grande discurso (*en stor Tale*), onde os diversos homens representam as diferentes partes de um só discurso (talvez isso possa ser aplicado à relação entre os estádios). Um discurso em que muitos homens não são senão meros adjetivos, interjeições [*Interjectioner*], conjunções, advérbios; onde poucos são substantivos, verbos ativos; onde muitos são cópulas. Com as relações mútuas entre os homens sucede o mesmo que com os verbos de vários idiomas, todos eles são praticamente irregulares” (Kierkegaard, 2011, p. 102). Voltaremos a reproduzir a referida citação para, na seção secundária 4.5, explorar brevemente a noção de comunicação indireta em Kierkegaard.

causar grandes danos à alma daquele que o empreende. A intuição ética atinge essa subsistência quando a “dúvida autopática e a dúvida simpática se apaziguam” [*den autopathiske og den sympathiske Tvivl beroliget*].

A tensão entre a dúvida autopática (*autopathiske Tvivl*) e dúvida simpática (*sympathiske Tvivl*), e o possível apaziguamento entre elas, reflete a profunda acepção interjetiva do desespero. Antes de seguirmos em frente com os desdobramentos dessa acepção, é preciso ter em vista que a dupla face da dúvida além de refletir um descentramento subjetivo, motivo pelo qual não podemos confundi-lo com o egoísmo, reflete também uma inquietação ulterior, uma ferida (*Saar*) que permanecerá aberta (Kierkegaard, 2017a, p. 325, 326), aprofundando um abscesso cujas extremidades (o singular e universal, o finito e infinito) mantêm-se mutuamente afastadas, pois sempre há algo, principalmente do lado que depende da força de projeção do pensamento, que o indivíduo “não pode realizar” (*ikke kan realisere*):

A dúvida autopática e a simpática só se podem, designadamente, apaziguar dentro de uma única coisa e mesma coisa, porque são essencialmente a mesma dúvida. A dúvida autopática [*autopathiske Tvivl*], designadamente, não é uma expressão de egoísmo, mas antes uma exigência de amor-próprio [*Selvkjærlighed*], o qual, no mesmo sentido em que exige o seu próprio si mesmo, exige o si mesmo de qualquer outro (Kierkegaard, 2017a, p. 274).

Tal aprofundamento impede, de um lado, que a subsistência na contradição seja concebida como um bem inalienável, que apenas se expressa pelo seu valor estético: “A condição do teu desespero é bela, contudo, há outra mais bela” (Kierkegaard, 2017a, p. 217). É como se essa beleza paradoxal, a da permanência na contradição do desespero, só pudesse ser experimentada por aquele que, autopaticamente, se regozijasse de sua condição desesperada, e chegasse ao ponto de, arrogando a excepcionalidade de um ser extraordinário (*ualmindeligt Menneske*), se tornar feliz “para que todos os outros homens houvessem de sentir que não poderiam ser felizes” (Kierkegaard, 2017a, p. 274, 327).

Por outra parte, transcendendo o mero desfrute estético, o desespero passaria a ter não apenas aparência poética, mas ganharia significação real (*ret*

Betydning), de modo que “todo e qualquer homem que não tenha saboreado a amargura do desespero deixou passar ao lado a significação da vida, por mais bela e mais prazenteira que a sua vida [*Livets Betydning*] até tenha sido” (Kierkegaard, 2017a, p. 216, 217).

Que o tom disso que aqui denominamos de desespero interjetivo não seja apreendido como uma sanção arbitrária, em função da qual o sentido existencial da contradição seria alcançado pelo seu cumprimento forçoso e teatral. Não se trata disso. A questão que se põe é a de mostrar um modo de se exercer a liberdade, que tem a escolha do desespero como alternativa, diante da impossibilidade de abolir a contradição. Nesse sentido, o indivíduo ético se torna aquilo que se torna a despeito do dano que a discrepância entre interior e exterior poderia lhe causar, pois seu querer se interpõe, consciente do que se está a perder, entre o desejo e a multiplicidade infinita desejável, que antes assentava a exigência de autorrealização sobre as diferenças finitas. Tal é a entrega do indivíduo na iminência desse enlace subjetivo, que é preciso saber quais são seus movimentos profundos (*dybe Bevælgelser*).

A expressão que se lhe opõe, causar dano à sua alma [*at tage Skade paa sin Sjæl*], é uma expressão ética, e quem opinar que tem uma intuição ética terá igualmente de opinar que poderia dar uma explicação sobre isso. Ouve-se amiúde a expressão ser usada; e contudo, quem quiser entendê-la tem de ter experienciado movimentos profundos [*dybe Bevælgelser*] na sua alma, de fato tem de ter desesperado, pois são propriamente os movimentos do desespero que aí ficam expostos: de um lado, o mundo inteiro, do outro lado, a alma própria de um indivíduo. (Kierkegaard, 2017a, p. 227).

Com essa argumentação, presente na segunda parte de *Ou-Ou*, Kierkegaard dá voz ao juiz Wilhelm (personagem B) ao mesmo tempo em que, num plano mais filosófico, deixa implícito alguns momentos de fundamental importância para a continuidade de nossa discussão. Em primeiro lugar, seu intuito não é suspender em definitivo a relação com a imediatidade, fazer disso um mote para o movimento dialético que se sustém de interrupções e propicia, com a demanda por experimentação, uma nova postura diante da multiplicidade infinita do mundo.

Em segundo lugar, o grau de individuação que Kierkegaard confere ao personagem B estabeleceria, num contexto em que o pensar é diretamente afetado pelo

pathos do existir concreto, isto é, próximo da concepção do patético, a combinação do desespero do pensamento com o desespero finito, de modo que, para que este último seja superado pela liberdade, a existência ética não seja apenas uma mudança quantitativa. Em última instância, é preciso, para compreendermos o alcance dessa combinação no nível ético, recuperar a função interjetiva do desespero e, além disso, associá-la ao componente que, por ausência de um termo mais oportuno, iremos denominá-lo de pragmático.

3.3.2 O apelo pragmático do desespero

À primeira vista, percebemos que essa perspectiva prática do desespero tanto corrobora com o *pathos* ético, o qual, como demonstramos em argumentos anteriores, consiste no agir, quanto o transcende na medida em que a realidade efetiva não é apenas um frágil reflexo (*svag Afghands*) da idealidade, mas sim, como dirá Kierkegaard (2016, p. 105) no *Pós-escrito*, quando tematiza o contexto de surgimento do ético, um impacto da decisão (*det Afgjørelsens Ryk*). Mais ainda, a despeito dessa sacudida, o indivíduo não pode se desfazer das condições de sua existência, e o que antes o colocava à deriva na multiplicidade de caminhos a seguir, agora é o ensejo de um desvio correccional.

Esse termo soa demasiadamente ambíguo, dando a entender, por um lado, que o *pathos* ético orienta o agir para um moralismo burocrático – de cuja jurisdição não escaparíamos, dada a sua pretensão de universalidade. Por outro lado, não se isenta de reinterpretar os usos que se faz do desespero para “mediar corretamente” os elementos da contradição, assim como não poupa esforços para reavaliar o alcance concreto da representação que o indivíduo tem de si mesmo. A última alternativa torna-se mais condizente com a pragmaticidade do desespero. Em razão disso, pode-se dizer que Wilhelm é o mesmo que o Esteta e, no entanto, seu outro (Vergote, 1982, p. 316).

No desespero nada sucumbe, tudo o que é estético permanece num homem, apenas se trata de algo posto a seu serviço, é justamente conservado dessa forma. Com efeito, isso é bem verdade, mas não

vive em desespero da mesma forma que vivia anteriormente, mas daí não resulta que ele se tenha perdido; pode porventura ser utilizado de outro modo, mas daí não resulta que tenha sumido. O eticista apenas põe em execução o desespero [*gjennemfører kun den Fortvivlelse*] que o esteticista superior havia iniciado, mas arbitrariamente interrompera [...] (Kierkegaard, 2017a, p. 235).

Esta implementação, este “pôr em execução” (*gjennemføre*), é a natureza daquilo que aqui chamamos de desvio correccional. Kierkegaard, quando discorre sobre a correção, não utiliza de forma direta o qualificativo desvio. De início, seu caráter comporta muito mais a designação de saída, passando elucidar a proximidade que pode haver entre a descoberta da interioridade e a concepção do desespero salvífico: “estou intimamente convencido, de que, para um homem, desesperar é a sua verdadeira salvação [*Frelse*]” (Kierkegaard, 2017a, p. 151). Antes de ser formulada como desvio, encaminhará o indivíduo para “junto de si mesmo na existência com a correção da representação [*Forestillingens Rigtighed*] na idealidade da realidade efetiva” (Kierkegaard, 2016, p. 105).

Para que essa expressão – *correção da representação* – seja empregada de forma adequada, é necessário evidenciar, com efeito, que a perspectiva prática estará exposta a alguns riscos. É compreensível que Kierkegaard tenha tido o cuidado de amalgamar todo o proceder racional dentro de uma linguagem existencial, cuja experiência subjetiva pôde matizar os efeitos das possíveis transições entre as esferas. Em outras palavras, trata-se de impregnar a racionalidade com os efeitos do *pathos*.

Mais do que procurar uma visão peremptória do indivíduo, Kierkegaard concede a si mesmo o direito de se beneficiar das consequências eidéticas do uso da representação enquanto categoria subordinada ao ato de determinação subjetiva, que não pode se dissociar da concretude da existência. Colocar em prática o desespero não é lamentar o fato de que a expressão abstrata de si mesmo nunca corresponderá perfeitamente ao mundo concreto, fazendo com que, por exemplo, o desejo de imortalidade floresça. Aliás, das complicações subjetivas inerentes à indeterminação, esta é a que exprime de modo mais acentuado a transformação prática do desvio, pois, no que tange a imortalidade, essa estranha metamorfose (*mærkelig Metamorphose*), ao existente só cabe “a sua determinidade na indeterminidade [*dens Bestemthed af den Existerende kun haves i Ubestemtheden*]” (Kierkegaard, 2013b, p. 184).

A narrativa do juiz Wilhelm observa ser essa a variante de desvio que acomete o Esteta A, pois “reside no facto de ele estar incorretamente posicionado, de ele não se ter escolhido a si próprio, de não ter disso qualquer representação [*ikke har Forestilling derom*]” (Kierkegaard, 2017a, p. 222). O mais desafiador é decidir-se por assumir a ausência da imagem de si mesmo, cujo papel é *representar* aquela incorrespondência naquilo que ela expressa de mais efetivo: o desespero – que subsiste à revelia de qualquer empreendimento representativo.

Isto nos leva a concluir parcialmente que Kierkegaard não visava incorrer num rigorismo sistemático da consciência, tampouco situá-la aprioristicamente numa diferenciação formal e tripartite – representação, representado e representante. Uma impugnação dessa ordem nos obriga a insinuar que a existência, a vida, por causa da dificuldade de apreendê-la tanto pela via artística quanto pela via conceitual, assim como a morte, “não pode ser captada numa representação [*ikke kan optages i en Forestilling*]” (Kierkegaard, 2013b, p. 175), sendo, então, sem chafurdar demais na locução filosófica, “irrepresentada”. No entanto, da mesma forma que, anteriormente, o indeterminado fora convertido em indeterminável, algo parecido pode fazer com que o irrepresentado possa se converter em irrepresentável.

Por um lado, essa analogia vem acompanhada de uma ressalva que nos chama atenção para o fato de que o diagnóstico da indeterminação não pode ser tratado apenas como sintoma de uma condição que impele o indivíduo, sem obter êxito, a atribuir um peso equiparado entre as determinações possíveis e as determinações concretas. Por outro lado, dado que essa equiparação não é espontânea, o indivíduo é retirado de sua condição fixa de irrepresentado para descobrir-se enquanto indeterminável, como se quisesse refazer o caminho que o levou àquela fixidez e, reparando-a, pudesse conservar, em vão, nitidamente, a esperança de uma passagem cômoda e total do indeterminável ao determinável. Mas o que justificaria essa conversão ou, melhor dizendo, essa correção (*Rigtighed*), sendo que, desde a sua origem, ela se revela deficitária?

Se nos for dado aqui o direito de aplicar com relativo cuidado a terminologia deleuziana, pode-se afirmar ilustrativamente que o filósofo dinamarquês, ao invés de se lançar no trato de uma representação orgânica (*représentation organique*)

– no sentido de ser uma evidenciação sistemática dos momentos da consciência – meros juízos²⁵) –, assume o risco da representação orgíaca (*répresentation orgique*), que, não sendo pura observação, difere da outra quando faz da existência a sua própria expressão: “a representação orgíaca só pode descobrir em si o infinito deixando subsistir a determinação finita” (Deleuze, 2018, p. 72). A subsistência finita impede que o limite seja forjado abstratamente, mas possibilita que ele seja experimentado concretamente, desesperando-se, devendo a representação ser, como sugere Gilles Deleuze (2018, p. 86), “deformada [*déformée*], desviada [*déviée*], arrancada [*arrachée*] de seu centro”.

Por esta razão, para melhor visualizar os riscos aos quais está exposto o indivíduo na transformação dialética de si mesmo, Kierkegaard nos conduz para a diferença entre a interpretação trágica e a interpretação cômica da existência. Dado que não há uma reciprocidade perfeita entre a manifestação primária do desejo ou do querer e a respectiva realização (determinação concreta) do conteúdo aspirado, o que, por consequência, já provoca o desajuste que há na relação entre o indivíduo e a sua imediatidade, a representação que poderia emergir do centro daquela não reciprocidade é a própria causa do desespero.

O desespero é um modo de lidar com a contradição, e pode ser a consequência de um desdobramento subjetivo cujas expressões podem descambar, por um lado, para uma derrelição absoluta, que desvincula o indivíduo de seu dado imediato, bem como, por outro lado, pode levá-lo a dele se apropriar.

A diferença entre o trágico e o cômico consiste na relação da contradição com ideia. A interpretação cômica produz a contradição ou permite que esta se revele ao ter *in mente* a saída; por isso, a contradição é indolor. A interpretação trágica vê [*Opfattelse seer*] a contradição e desespera da saída. É evidente que isso deve ser entendido de tal modo que as diferentes nuances, por sua vez, obedeçam à dialética qualitativa das esferas, a qual condena a arbitrariedade subjetiva [*subjektivt Vilkaar*]. (Kierkegaard, 2016, p. 233).

A partir dessa diferença torna-se possível entender os motivos que levaram Kierkegaard a operar a relação entre as esferas dentro de uma complexidade subjetiva

²⁵ Nesse sentido, até mesmo o personagem, que tem, na segunda parte da obra *Ou-Ou*, seu o ofício transformado em epíteto, o “juiz Wilhelm”, é utilizado ironicamente por Kierkegaard.

na qual o desespero é uma de suas manifestações. Ademais, temos um dos riscos evitado: o da transição entre as esferas ser concebida como algo arbitrário. Um risco secundário, que deriva do primeiro, mas que, por vezes, não pode ser combatido, concebe-se a partir da aplicação da diferença entre o trágico e o cômico, e diz respeito à possibilidade de confusão entre a ruptura e a metamorfose, que desemboca, como se verá logo seguir, no estranhamento em relação a si decorrente do desespero finito.

Em princípio, a concepção de que a expressão abstrata de si mesmo pode ter legitimidade no alcance concreto da ideia não é absurda, não chega a ser sequer uma tautologia, conquanto a representação que se tenha em mente – e aqui se aplica o cômico – provoque o riso do desespero (*Fortvivlelsens Latter*), o júbilo da contradição (Kierkegaard, 2017a, p. 213, 229). Em segundo lugar, aquilo que antes provocava júbilo, agora, em contrapartida, é a razão de assombro, a saber, a concretização daquela legitimidade, que se resume na máxima proferida por alguém que se escolheu infinitamente: “eu possuo-me a mim mesmo, nada mais exijo e oponho-me a todas as vicissitudes do mundo com o orgulhoso pensamento: eu sou aquele que sou” (Kierkegaard, 2017a, p. 236).

Contudo, essa virada quase objetiva da subjetividade não deve ser atribuída à compreensão nem à incompreensão da relação contraditória entre o indivíduo e o seu imediato, pois o que determinará o desespero será a natureza do desvio, quer o indivíduo, como já vimos, compreenda, quer não compreenda o infortúnio que gera tal contradição: “estar continuamente em devir é a insídia [*Svigefuldhed*] da infinitude da vida. Ela pode levar ao desespero um homem que viva preso aos sentidos, pois continuamente se sente uma ânsia de ter algo concluído” (Kierkegaard, 2013b, p. 89).

Se tal desenlace for objeto de uma interpretação trágica da existência, então temos a própria imagem do indivíduo que supõe ser infinitamente difícil atravessar a distância que existe entre os polos da contradição, ou seja, desespera da saída (*fortvivler over Udveien*). Isto significa dizer que quando introduz a interpretação trágica, Kierkegaard nos chama atenção para os limites dessa possível saída, não importando o sentido para o qual está direcionada. Tendo isso em vista, e considerando a abordagem deste capítulo, Kierkegaard (2017a, p. 228) nos adverte sobre um outro risco, que ameaça transformar o desvio correccional, em saída finita (*endelig Udvei*). Embora esta

última não seja um desdobramento da interpretação (*Opfattelse*) trágica, afinal esta é apenas uma maneira de contemplá-la, de percebê-la, é nesse instante de contemplação da contradição que a saída (*Udvei*) pode, gradativamente, se converter em desvio (*Afvei*).

A elevação do desespero ao seu caráter salvífico ocorre circunscrito num cenário em que os componentes da contradição são postos numa escala de compensação, que pode ser vista como sucedâneo de uma disjunção qualitativa: “no instante do desespero, a separação [*Adskillelsen*] mostra-se, e o que agora importa é o modo como ele desespera” (Kierkegaard, 2017a, p. 227). Assim, já que o “desespero não conhece nenhuma saída [*ingen Udvei*]”, Kierkegaard converte o próprio desespero em saída, de sorte que possa “interpretar a contradição como trágica” (Kierkegaard, 2016, p. 234).

Kierkegaard faz seus personagens tomarem consciência da indeterminação subjetiva pela via mais existencial, uma vez que “tenho de existir para pensar” (2016, p. 46). Embora não possa evitar se valer de experimentos raciocinantes para nos mostrar que tal empreitada requer, da parte de quem se propõe a realizá-la, um envolvimento repleto de ousados contornos, Kierkegaard (2016, p. 80) pretende contaminar a “pureza do puro pensar” com afetos, disposições, sentimentos, porém, não para encontrar “o que o pensamento lógico tem em comum com o mais patético de todos os problemas”. Trata-se, antes, de restituir, não cientificamente, mas existencialmente, o caminho que reconduz o indivíduo à sua própria realidade efetiva. Para refazer o caminho, sem excluir desse empreendimento a validade ética da existência, Kierkegaard (2016, p. 43) supunha como necessário “estancar o desvio de Kant, que colocava a realidade efetiva em relação ao pensamento”.

Ao tentar reverter existencialmente o desvio kantiano, o qual poderíamos denominar de desespero do pensamento (*Fortvivlelse i Tanken*), cuja ação, a um só tempo, penetrante e limitante, “desespero [que] foi só até certo ponto” (*Fortvivlelse var til en vis Grad*), forjaria o em si (*an sich*), Kierkegaard (2013b, p. 237; 2016, p. 63, 64), para testar a radicalidade desse movimento, reconhece que precisa ir além da pretenciosa ascensão que eleva, de modo dialético-abstrato, as “determinações psicológicas, do psicossomático ao psíquico, ao pneumático”, para, assim, contornar os

terríveis desvios (*forfærdelige Afveie*) que chegam a perturbar a existência (*forstyrre Tilværelsen*).

Um desses desvios, como já antecipamos, origina-se como consequência do apelo prático do desespero, conferindo à realidade efetiva uma atualidade preenchida, ainda que de modo compensatório, pela materialidade dos esforços subjetivos, principalmente pelo fato de que o desespero do pensamento “não é um desespero que seja *actual* [*Det er ingen actual Fortvivelse*]” (Kierkegaard, 2017a, p. 204, grifo nosso).

É nesta exigência de atualidade onde reside o ponto mais sinuoso do desvio. Por um lado, sua natureza aponta para a ambivalência do retorno do indivíduo sobre si mesmo, cujo recurso confere tanto ao Esteta quanto ao ético um certo grau de autoconsciência. Por outro lado, o movimento ético corre o risco de se degenerar em desvio finito, na medida em que, se valendo da condição evasiva com a qual se depara o Esteta diante da multiplicidade inesgotável de determinações a serem concretizadas, diante do determinável, tal impulso pode insidiosamente lhe fazer, na ânsia de superar a indeterminação, projetar outra coisa que não a si mesmo: “este si mesmo contém em si uma concreção rica, uma multitude de determinações, de características, em suma, é todo o si mesmo estético que é escolhido eticamente” (Kierkegaard, 2017a, p. 229).

Para avançar na compreensão do desvio finito analisa-se a noção de atualidade do desespero. É da tentativa de atualizar o desespero, e do desvio que tal movimento desencadeia, que emana a imperfeição da querela “ou-ou”: “viver esteticamente e viver eticamente não é um dilema perfeito [*fuldstændigt Dilemma*], porque só pode propriamente falar-se de uma única escolha” (Kierkegaard, 2017a, p. 226). Uma vez assumida essa condição, possuímos elementos suficientes para descrever a significação da escolha.

Mas o que é então que eu escolho, é isto ou é aquilo? Não é, pois escolho em absoluto e, de fato, escolho em absoluto justamente por via de não ter escolhido escolher isto ou escolher aquilo. Escolho o absoluto, e o que é absoluto? Sou eu próprio na minha validade eterna. Nunca poderei escolher nada mais para além de mim mesmo na qualidade de absoluto, pois se eu escolher outra coisa, escolho-a então como uma finitude e, portanto, não escolho absolutamente (Kierkegaard, 2017a, p. 221).

É justamente a hesitação da escolha que preconiza o desespero finito (*endelige Fortvivelse*). Portanto, quando a consciência da finitude afeta a liberdade de escolha, é ao desespero finito que o indivíduo está orientado. Partindo desse pressuposto, não há nada que nos impeça de afirmar que o desvio correccional possa ter o desvio finito como consequência, sobretudo porque a pretensão absoluta do ético não está protegida da descontinuidade do arrependimento, que a todo instante põe em causa os ganhos e as perdas, e renova, portanto, o contraste dialético da contradição.

À primeira vista, pode parecer forçoso afirmar que desvio correccional do ético desdobra-se em desvio finito. Todavia, a base dessa afirmação está pautada na consideração sobre a duplicidade do movimento dialético da escolha: “a escolha faz aqui, concomitantemente, os dois movimentos dialéticos [*dialektiske Bevægelser*], o que é escolhido não existe, e vem à existência através da escolha; o que é escolhido existe, ou não era uma escolha” (Kierkegaard, 2017a, p. 223). Não está no escopo dessa ambivalência abolir a contradição, mas apenas servir de critério para a adequação da contradição a cada esfera da existência.

Dito de outro modo, trata-se de se expor existencialmente à contradição, de contornar dialeticamente os afetos, as disposições de ânimo que ela produz e de saber de que modo esses contornos se alternam no trato da personalidade: “se designadamente aquilo que eu escolho não existisse, mas viesse à existência em absoluto através da escolha, então, eu não escolheria, então, estaria a criar; mas eu não me crio a mim próprio, escolho-me a mim próprio” (Kierkegaard, 2017a, p. 223).

Para explorar radicalmente o caráter duplo do movimento dialético da escolha, Kierkegaard dota sua análise de elementos existenciais transcendentais, deixando-nos a impressão de que, no ato de toda escolha, não estão implicadas apenas as contingências do devir imediato, mas uma compreensão existencial da totalidade. Tendo em vista que “a escolha do desespero é ‘eu mesmo’”, o desafio consiste, por um lado, em ponderar a aceitabilidade do conteúdo subjetivo finito a despeito da relação contraditória que há entre o indivíduo e o seu dado imediato; ou, por outro lado, em contestar essa mesma finitude reivindicando um caráter absoluto ao si mesmo.

Portanto, a escolha do desespero é “eu mesmo”, pois é decerto verdade que, enquanto desespero, desespero, tal como de tudo o mais, também assim de mim mesmo; mas o si mesmo de que eu desespero é uma finitude, tal como qualquer outra finitude, o “si mesmo” que eu escolho é o “si mesmo absoluto, ou o meu “si mesmo” segundo a sua absoluta validade (Kierkegaard, 2017a, p. 225).

Não seria inoportuno avaliar esse conseqüente desvio finito como uma opaca antecipação da esfera religiosa. Ora, o agir ético, a escolha de si mesmo, ainda que seja qualificado como ato absoluto, promove um descentramento que espelha a diferença que há entre o indivíduo e sua realidade exterior, seja ela de natureza estética ou religiosa. Em suma, instaura-se na não coincidência do indivíduo consigo mesmo, o fundamento da diferença, cuja principal característica é a desconfiança em relação aos valores pautados pela categoria estético-metafísica (*æsthetisk-metaphysiske Bestemmelse*), aos quais também o ético corre o perigo de se expor, com o possível agravante de ter a distinção ética absoluta entre bem e mal neutralizada (Kierkegaard, 2013b, p. 139, 140).

Mesmo que, com a superação daqueles valores, alcance provisoriamente a identidade para consigo mesmo, o indivíduo só terá seu conteúdo estabelecido quando reconhecer que sua existência reside na ressignificação da contradição, embora, agora, justamente por causa de tal ressignificar, encaminhe seu existir para além da imediatidade: “enquanto a natureza é criada do nada, enquanto eu próprio, enquanto personalidade imediata, sou criado do nada, então enquanto espírito livre, nasci do fundamento da contradição, ou então nasci por via de me ter escolhido a mim mesmo” (Kierkegaard, 2017a, p. 223). O desespero finito advém, portanto, da impossibilidade de aceitação da coincidência consigo mesmo, de maneira que os movimentos dialéticos da escolha têm como pressuposto uma relação de desajuste no interior da própria contradição.

Tal desajuste é sentido subjetivamente, de modo que o indivíduo, mais por via de contraste dialético do que por uma via positiva, fornece aderência subjetiva (sente a diferença em relação) a tudo aquilo que não coincide consigo mesmo, fazendo com que aquilo que não é objeto de escolha, isto é, não é “si mesmo”, possa ser passível de determinação, mesmo que ainda não tenha sofrido a ação direta da escolha, isto é, seja

reconhecido a partir da diferença (espécie, gênero humano, família, Deus e o próprio si mesmo).

É precisamente pelo fato de o indivíduo, no ato da escolha, não contemplar diretamente o conteúdo que transcende a si mesmo, ou pelo menos pelo fato de não poder abarcá-lo, que o movimento negativo do arrependimento se constitui como uma visão que torna nítida a diferença entre as determinações concretas da existência e tudo aquilo que lhes é transcendente. Mas isso ainda não explica detalhadamente por que Kierkegaard elegeu a esfera ética, ameaçada pelo desespero finito, como instância que incorpora, ainda que de modo indeterminado, a exigência infinita.

3.3.3 A natureza desviante do desespero

A explicação nos mostrará que a natureza desviante do desespero finito possui a mesma propriedade do redirecionamento ético, que faz o indivíduo, diferenciando-se, reportar-se a si mesmo. Atente-se, na citação abaixo, para a dimensão substantiva da palavra *Forflygtigelse*, fato que corrobora com a tese de que o ético também pode se constituir como uma saída desesperada (*fortvivlede Udvei*), isto é, como uma escapatória diante da consciência da contradição, mas que pode se corromper numa unilateralidade ainda mais alienante.

É verdade que ético de *Ou isto – ou aquilo* dera um matiz religioso [*religieust Anstrøg*] à categoria ética do escolher-se si mesmo, ao ajuntar ao ato de desesperar o arrepender-se, fora da continuidade do gênero humano, mas isso era uma banalização [*Forflygtigelse*] que decerto tem sua razão de ser no querer manter a obra como ética – como se ocorresse bem de acordo com meu desejo, para que cada momento pudesse se tornar claro por si (Kierkegaard, 2013a, p. 283).

A partir do momento em que Kierkegaard envolve a determinação concreta do ético com um matiz religioso, assim como, logo em seguida, apressa-se para justificá-la como uma banalização ou, literalmente, deslocamento ou fuga de uma incumbência, conforme o próprio nome *Forflygtigelse* indica, assim também ele nos dá

condições para interpretar que qualquer postura estanque é superada no ato da escolha de si mesmo. Já no estágio mais incipiente dessa superação conseguimos identificar um mínimo de distância que o indivíduo estabelece em relação à sua imediatidade, ao seu estado de natureza.

O máximo da distância é o que preconiza o caráter absoluto da escolha de si mesmo, o que condiciona a impulsão para fora da continuidade do gênero humano. Como acabamos de constatar, tanto esse impulso quanto a própria banalização, a fuga ou o deslocamento, não podem ser tomados apenas em sua literalidade, mas sim como uma maneira de sopesar a relação de forças da contradição e o efeito subjetivo por ela provocado, afinal o indivíduo, não obstante seu comportamento esquivo, não está liberado completamente da relação contraditória, que o opõe não apenas ao seu dado imediato, mas a toda instância que dele se distingue.

Com a descoberta dessa banalização detectamos que as esferas da existência são nobres subterfúgios utilizados por Kierkegaard para discorrer acerca de um movimento mais abrangente, a saber, a manifestação da própria experiência subjetiva em seus diferentes matizes, com ênfase especial nos efeitos negativos que ela pode gerar. Mas para que esse movimento seja concretizado em toda sua extensão, é necessário avaliar em que momento tais efeitos se manifestam em toda sua intensidade, independentemente da esfera na qual o indivíduo esteja inserido. Isso também significa dizer que algumas categorias não são exclusivas de determinados estádios, tampouco o modo de se relacionar com elas. O modo como essas categorias perpassam a existência ficará mais claro nos parágrafos subsequentes, quando a identidade exangue dá lugar ao sentimento de dor, à angústia. Por ora, isso vale para a interdependência que há entre o desvio correccional representado pelo juiz Wilhelm, sendo este a própria consumação da banalização (*Forflygtigelse*), e o desvio do desespero finito, condição sem a qual a escolha não despontaria.

Em outras palavras, caberia dizer que no desvio correccional o indivíduo desespera-se na finitude, porém está consciente do impacto da escolha de si mesmo, de sorte que a paixão da liberdade (*Frihedens Lidenskab*) desperta nele o abismo da diferença qualitativa. Importa reiterar, nesse sentido, que é o si mesmo estético que é escolhido eticamente: “torna-se si mesmo, inteiramente o mesmo que era anteriormente,

até na sua mais insignificante característica; e contudo torna-se outro, pois a escolha penetra em tudo profundamente, metamorfoseando-o [*Valget gennemtrænger Alt og forvandler det*]” (Kierkegaard, 2017a, p. 229).

Ora, o conteúdo subjetivo que antes possuía relevância estético-metafísica, mas que, do ponto de vista concreto, permanecia indeterminado (*ubestemt*) passa a ser acolhido no ato da liberdade, pois o si mesmo, afirma Kierkegaard através do juiz Wilhelm, “desponta [*fremkommet*] por via de uma escolha”, da permeabilidade da escolha.

É justamente aqui que os usos das categorias se cruzam. Isto é, aquilo que esteticamente, para exemplificar, se apresentava ao pensamento como uma grandeza incomensurável (totalidade), agora, eticamente, ressurgiu desdobrando-se efetivamente para, de um lado, reafirmar o enfraquecimento da identidade do indivíduo para consigo próprio, de outro, conceder o peso concreto à contradição.

Apesar de longo, o extrato abaixo vale a pena ser citado como demonstração daquela escapatória ou banalização (*Forflygtigelse*), bem como um reforço daquilo que outrora fora apontado como consecução ética do desespero, principalmente porque surge como um sucedâneo prático do apelo interjetivo, em suma, o componente prático do desesperar, o desespero atual (*actuel Fortvivlelse*).

Ele descobre agora como este si mesmo que ele escolhe tem em si uma multitude infinita, na medida em que tem uma história, uma história a qual ele reconhece para si uma identidade para consigo próprio. Esta história é de tipo diferente, já que nesta história ele está em relação com outros indivíduos da mesma espécie e com todas as espécies, esta história contém algo de doloroso; e contudo, ele é apenas aquilo que é por via da história. Por isso, é preciso ter coragem para se escolher a si mesmo, pois no mesmo tempo em que parece ficar extremamente isolado, nesse mesmo tempo fica imerso na raiz [*Rod*] por via da qual está interligado com o todo [*det Hele*]. Isto angustia-o; e contudo, tem de ser assim, pois quando a paixão da natureza [leia-se: paixão da liberdade: *Frihedens Lidenskab*] está nele desperta – e ela é despertada na escolha, tal como se pressupõe a si própria na escolha –, então, ele escolhe-se a si mesmo, lutando [*kæmper*] por essa posse [*Besiddelse*] como pela sua bem-aventurança [*Salighed*], e isso constitui a sua bem-aventurança [*Salighed*]. Não se pode abdicar de nada de tudo isso, do mais doloroso, do mais duro; e contudo, a expressão para essa luta, para este ganhar-se, é – arrependimento. Arrepende-se regressando a si próprio, à família, à

espécie, até se encontrar a si mesmo em Deus (Kierkegaard, 2017a, p. 223).

O interesse de Kierkegaard não é, como percebemos, incitar uma repugnância em relação à totalidade, nem, inversamente, desenvolver, ainda que metodologicamente, uma transcendência indefinida que impulsionaria a subjetividade para “fora da totalidade”. Ciente de que não pode, por um lado, arrancar o indivíduo de suas raízes, ele aceita, por outro lado, o risco que mais tarde seria apontado por Levinas (2008, p. 221, grifo do autor), para quem “pensar a liberdade *no seio* da totalidade” é reduzir essa mesma liberdade “à categoria de uma indeterminação no ser e, desde logo, integrá-la numa totalidade encerrando a totalidade em ‘buracos [trous]’ de indeterminação e procurando com a psicologia as leis de um ser livre”.

É como se tal indeterminação, orientada eticamente, se despojasse do caráter infinito da reflexão para adquirir o aspecto de uma reflexão finita, mas sem descartar as condições que a levaram a empreender tal movimento, evitando, com o apelo efetivo, uma atitude perdulária, como aconteceria na etapa que antecede o ético.

Uma espécie de endurecimento da razão [*Forstandens Forhærdelse*] aponta agora para uma saída [*Udvei*] que ensina o seguinte: desfruta de ti enquanto descartas continuamente as condições. Mas aqui resulta que quem desfruta de si mesmo nesse descartar das condições depende tanto delas como aquele que delas desfruta. A sua reflexão regressa sempre a ele mesmo e como o seu desfrute consiste em ter o desfrute tão pouco quanto for possível, então, o indivíduo, por assim dizer, escava-se a si mesmo [*udhuler han ligesom sig selv*], porque obviamente uma reflexão finita [*endelig Reflexion*] deste tipo não é capaz de abrir a personalidade (Kierkegaard, 2017a, p. 201).

No ético, o indivíduo não descarta continuamente as condições que o levaram a dar peso concreto a sua existência, de modo que por reflexão finita poderíamos compreender a ponderação de seu ato de existir como a própria razão de ser da banalização, como se o indivíduo quisesse alicerçar os buracos formados a partir do escavar (*udhule*) estético. Ora, como toda etapa ética está comprometida pela banalização, facilmente se conclui que as suas partes também o estarão.

A legitimidade daquelas “leis” (evocadas por Levinas) é afetada, metamorfoseada, pelo modo de ser “psicológico” do indivíduo. Isso se aplica, por consequência, à consideração do arrependimento e ao seu modo de sopesar o conteúdo que está em questão quando o indivíduo escolhe a si mesmo. Aplica-se de igual modo ao caráter absoluto atribuído ao ético. Seria um equívoco classificar como tautologia o movimento exposto anteriormente, cujo objetivo é, ao contrário, apenas distinguir a criação da escolha, impedindo a entrada do indivíduo na mesmice, na mesmidade (termo especificamente mais filosófico) da “identidade eterna consigo mesmo [*evige Identitet med sig selv*], que é o significado do ‘ser o mesmo’ [*være den Samme*]” (Kierkegaard, 2013b, p. 184).

Há, na verdade, uma interrupção do curso tautológico e previsível do consentimento atrelado à possível identidade, ruptura esta que se expressa através da escolha. O que Kierkegaard nos convida a perceber é a mudança de perspectiva que altera o modo como o indivíduo se relaciona consigo mesmo: o próprio conceito de absoluto, ou melhor, o encontro com o absoluto de si mesmo, que numa consideração estética poderia ser expresso na altivez de uma personalidade poética, sofre um decaimento, na medida em que o conteúdo desse absoluto se desintegra sob a forma de arrependimento, no instante de sua concreção.

Poderíamos dizer que é nesse movimento orientado para a concreção que Kierkegaard situa a declinação perigosa do desvio, que se constitui, eticamente falando, pela manutenção do caráter absoluto de si mesmo após tal decaimento: “quanto mais significativo for aquilo que dentro da sua verdade vier a surgir, tanto mais perigosos serão também os desvios” (Kierkegaard, 2017a, p. 237). É quando, finalmente, o indivíduo não mais se reconhece naquela centopeia inumana (*umenneskeligt Tusindbeen*) gerada abstratamente, mas necessita negar, recordando, a condição desse estranhamento que ainda lhe perturba, como se, a despeito disso, no ético, conseguisse agarrar o último resquício de humanidade que lhe restava; tal como Gregor Samsa²⁶,

²⁶ Ao ver sua mãe e sua irmã diligentes quanto à sua condição de inseto, Gregor Samsa, personagem trazido à animalidade pelo escritor tcheco Franz Kafka (1883-1924), resiste à atitude asséptica da família, e, como último recurso escapatório, resolve apegar-se ao quadro pendurado na parede, prevendo até, caso seja fustigado, agir de modo hostil. A cena se desenrola da seguinte maneira: “E com isso ele irrompeu para fora — nesse exato momento as mulheres estavam no quarto vizinho, apoiadas na escrivaninha para tomar um pouco de fôlego, — mudou de direção quatro vezes, realmente não sabia o que salvar primeiro então viu, saliente na parede de resto vazia, a imagem pendurada da dama toda vestida de peles, rastejou

que ao se ver metamorfoseado em inseto, e tendo seu quarto esvaziado de toda mobília, aferrou-se à moldura de uma imagem, pendurada na parede, que retratava “uma dama toda vestida de peles” (Kafka, 2002, p. 35).

No arrependimento, o indivíduo experimenta um descentramento, que é a própria imagem do abismo da diferença. A dor do arrependimento sinaliza ao indivíduo que o seu estado de solidão e a sua integração com o que está para além de si mesmo, por serem momentos completamente incompatíveis, se anulam mutuamente. Mas quando esse movimento é estabelecido, a existência já não está mais situada numa instância desvinculada da efetividade da história, nem consegue desfazer-se completamente da observação de ordem abstrata, eis porque a idealidade ética se caracteriza pelo despertar da liberdade para legitimidade da realidade efetiva.

Uma vez que esse caráter dialético permite ao indivíduo um grau de distanciamento em relação à sua imediatidade, o impulso que agora o conduz ao casual tende a se materializar subjetivamente através do sofrimento, da dor e da angústia, pois, no arrependimento, ele tomou consciência de que o conteúdo que a liberdade lhe proporciona, a saber, o si mesmo, vem à existência através do ato da escolha: “Mas o que é então este si mesmo? Se eu falasse de um primeiro instante, de uma primeira expressão para tal, então, eis a minha resposta: é o mais abstrato, sendo, no entanto, ao mesmo tempo, o mais concreto de tudo – é a liberdade” (Kierkegaard, 2017a, p. 221, 222).

À intuição do limite que mantém o indivíduo arraigado ao seu dado imediato, à sua raiz (*Rod*), da qual não pode se desprender, se sobrepõe um tipo de observação que tende a capturar a casualidade de si mesmo de maneira absoluta. O ato de se observar absolutamente efetua-se na alma daquele que tomou consciência da

às pressas para o alto e comprimiu-se contra o vidro, que o reteve e fez bem à sua barriga quente. Pelo menos essa imagem, que Gregor agora cobria por completo, ninguém certamente levaria embora. Ele torceu a cabeça em direção à porta da sala de estar, para observar o retorno das mulheres. Elas não tinham se concedido muito descanso e já estavam voltando; Grete havia colocado o braço em torno da mãe e quase a arrastava. — Bem, o que vamos levar agora? — disse Grete e olhou em volta. Então os olhares dela cruzaram-se com os de Gregor na parede. Sem dúvida só por causa da presença da mãe ela manteve a compostura; inclinou o rosto para a mãe a fim de evitar que esta olhasse ao seu redor e disse — seja como for, trêmula e sem refletir: — Venha, é melhor voltarmos um instante para a sala de estar. Para Gregor a intenção de Grete era clara, ela queria pôr a mãe a salvo e depois enxotá-lo parede abaixo. Bem ela que tentasse! Ele estava sentado em cima da sua imagem e não ia entregá-la. Preferia antes saltar no rosto de Grete” (Kafka, 2002, p. 35).

liberdade em toda sua generalidade, ou seja, envolvendo tanto a perspectiva abstrata quanto a concreta.

A pergunta que se põe é a seguinte: qual é, então, o momento em que o desespero finito se manifesta, dado que este não é, como veremos, livre? Se refizéssemos a indagação introduzindo a experiência do arrepender-se teríamos o seguinte problema: o que de fato o indivíduo pensa estar adquirindo quando, escolhendo-se a si mesmo, luta por essa posse (*Besiddelse*) como se desta pudesse extrair sua felicidade (*Salighed*), ainda que tal felicidade lhe seja uma conquista dolorosa e angustiante?

Kierkegaard não elucida suficientemente essas questões a ponto de, através de seus personagens, nos proporcionar uma única e direta resposta. No entanto, temos, ao menos indiretamente, dois caminhos pelos quais podemos alcançá-la. O primeiro deles indica um descentramento do indivíduo como condição para a escolha, pois no arrepender-se “o seu si mesmo como que está fora dele, e há-de ser ganho, e o arrependimento é o amor que ele lhe tem, porque o escolhe em absoluto” (Kierkegaard, 2017a, p. 224).

Por conseguinte, o segundo caminho sugere que ao se entregar a tal impulso, o indivíduo se lança numa empreitada de aquisição de si mesmo, expondo-se ao risco de se identificar com sua faceta casual, ou, o que é mais redutor ainda, pode alçar o componente histórico dessa faceta, de tipo diferente (*af forskjellig Art*) – justamente por implicar dor e angústia –, como acima já foi demonstrado, ao nível do histórico-universal.

No histórico-universal, uma outra espécie de fatores, que não são ético-dialéticos, desempenha um papel essencial: acasos, circunstâncias, aquele jogo de forças no qual a totalidade da vida histórica [*historiske Tilværelses Totalitet*] acolhe a ação do indivíduo [*optager den Enkeltes Handling*], reformando-a, para transformá-la em algo diferente, que não pertence diretamente a ele. Nem querendo o bem com o máximo de suas habilidades, nem querendo o mal com diabólica insensibilidade, um ser humano não tem garantia de tornar-se histórico-universal; mesmo em relação ao infortúnio, continua valendo que é preciso sorte para tornar-se histórico-universal. Graças a que, então, o indivíduo se torna histórico-universal? Visto

historicamente, ele chega a isso graças a algo de casual [*Tilfældige*] (Kierkegaard, 2013b, p. 139).

Consequentemente, de acordo com Dario Gonzalez (1998b, p. 124), “trata-se, no *Pós-escrito*, de superar a perspectiva histórico-universal pelo fato de que ela também reduz a historicidade a uma visão não histórica, a visão do *todo* da história”. Enquanto naquela pretensão de existência histórica da segunda parte de *Ou-Ou* o indivíduo movimentava-se ativamente, lutando (*kæmper*) para possuir-se no interior de uma relação mais abrangente, neste, evocado por Kierkegaard, no *Pós-escrito*, por meio de Johannes Climacus, o indivíduo se insere passivamente numa esfera em que a sua ação é acolhida através de uma observação protocolar (*optager*), como um registro cumulativo que se expressa por meio da construção de um outro quantitativo (*det kvantiterende Andet*), justamente a objetivação do algo diferente (*noget Andet*) da citação acima.

Isso significa dizer que a negatividade subjetiva, isto é, o sofrimento implicado no tornar-se si mesmo é substituído, no histórico-universal, por fatores que não são necessariamente ético-dialéticos, por uma observação unilateral: “eis a razão, talvez, porque o nosso tempo fica insatisfeito quando deve agir: por que ficou mimado [*forvænt*] de tanto observar” (Kierkegaard, 2013b, p. 140).

Quando a existência acusa a insuficiência dessa elaboração universalizante, que comprime a concretude na zona de conforto da observação, isto é, quando o indivíduo alçou o causal ao patamar de um saber histórico-universal, é que eclode o desespero finito. É como se a universalidade singular, na qual o absoluto de si mesmo se reflete concretamente, se degenerasse na valorização excessiva da casualidade, até que, finalmente, todo o decurso do itinerário subjetivo estivesse enredado num casualismo, do qual não escapa nem mesmo quem dele almeja desvencilhar-se: “que o homem pode obter o mundo inteiro por meio de delitos, e contudo, causar dano à sua alma, é consequência óbvia, mas há um modo aparentemente muito mais inocente, através do qual isso pode acontecer” (Kierkegaard, 2017a, p. 228).

A confusão que se estabelece no impulso que leva o indivíduo a tentar apreender a si mesmo é patente quando a sua felicidade tende a ficar dependente de um

fator contingente para se efetivar, pois o “seu modo de aquisição é casual [*Erhvervsmaaden er tilfældig*]” (Kierkegaard, 2016, p. 143). Isso significa dizer que há um risco adjacente ao caráter ético da liberdade, tanto pelo fato de que, no impulso de tal aquisição, o indivíduo se utiliza da energia do querer, quanto pela suscetibilidade do entusiasmo ético em deslocar-se de sua origem, a interioridade.

Se se tratasse da ignorância ou negação de uma lei, partindo do artifício de sua universalidade racionalmente posta, teríamos motivos para discorrer sobre uma inobservância da ética, ou, quando menos, se nos ocupássemos em sublinhar a passagem do desejo para a vontade, tratar-se-ia de um voluntarismo. Os avanços de Kierkegaard exigem uma estadia mais demorada nos contornos das descontinuidades e nos desvios.

Como bem nota Jacques Colette (1994, p. 145, tradução nossa), “no final do século XVIII, o tema da autonomia e da maturidade da razão, do autodomínio responsável da humanidade, introduziu a reflexão sobre a história”. E acrescenta: “a tarefa moral definida pelo kantismo não suportada pelo indivíduo isoladamente, mas pela humanidade como um todo, que se torna o sujeito da história, isto é, agente de uma criação contínua de ideias, ações, instituições e feitos humanos” (Colette, 1994, p. 145, tradução nossa). Contudo não é disso que se trata, no sentido de que Kierkegaard (2013b, p. 140) não é tributário desse kantismo, assim nos mostra a citação abaixo:

Com efeito, o trato com o histórico-universal incapacita para o agir. O verdadeiro entusiasmo ético [*ethiske Begeistring*] consiste em desejar ir ao extremo das próprias capacidades, mas também, exaltado num gracejo divino, jamais pensar se com isso se vai levar a cabo alguma coisa. Tão logo o querer começa a entortar o olhar para o resultado, o indivíduo começa a se tornar imoral: a energia do querer fica entorpecida, ou desenvolvida anormalmente num desejo ardente malsão, antiético, mercenário, que, mesmo que venha a realizar algo de grandioso, não o realiza eticamente.

Esse aparente casualismo só não evolui para uma perspectiva casuística da realidade porque, para Kierkegaard, o mais importante é contrabalancear os efeitos do domínio da racionalidade nos aspectos contingentes da existência humana. Além de que, a relação não está necessariamente disposta numa hierarquia na qual as formulações

abstratas (princípio moral abstrato), tidas supostamente como mais relevantes, são aplicadas à realidade, senão que, inversamente, é o pendor dessa última, em sua concretude, e supostamente menos relevante, que não se enquadra perfeitamente nos princípios morais.

Pelo fato de não termos a pretensão de fixar definitivamente o conteúdo subjetivo em nenhuma das esferas, nossa exposição tenderá a enfatizar os riscos aos quais se expõe o indivíduo no ato de determinar-se. Mais precisamente, já que nosso alvo com essa exposição é a metamorfose do desespero na sua mais trágica acepção, faz-se necessário explicitar que aquele modo mais inocente de causar dano à alma é o desespero finito. Apara avançar, traremos à tona o paradoxo no qual estamos inseridos.

Qualquer desespero finito [*endelig Fortvivlelse*] é uma escolha da finitude, pois escolho da mesma maneira quer quando a alcanço quer quando a perco, pois o facto de a alcançar não está em meu poder, mas escolhê-lo certamente que está. Por isso, o desespero finito é um desespero que não é livre, não quer propriamente o desespero, quer a finitude [*Endeligheden*]; porém, esta é desespero (Kierkegaard, 2017a, p. 228).

A tonalidade paradoxal dessa transformação pode ser qualificada como um correlato da dificuldade que se ergue diante do indivíduo quando este se lança na compreensão da relação consigo mesmo e com o mundo. O ato de liberdade é exercido quando se manifesta através da expressão ética do desespero, que é caracterizado pela escolha de si mesmo de modo absoluto.

3.3.4 As consequências do desvio: sobre os danos causados à alma

Anteriormente salientamos o aspecto interjetivo do desespero, bem como o fato de que sua consecução ética era apenas um escape. Isso significa dizer que mesmo que a prerrogativa da liberdade seja colocada em prática, não há garantia de se estar liberado do desespero, pois o ato de escolha já é desespero, sendo mais importante enfatizar, é válido reiterar, o modo como se desespera. O que subjaz na escolha de si

mesmo é o impulso que visa transpor – via arrependimento – a separação que se estabelece entre o esforço de determinação do conteúdo subjetivo e a totalidade do mundo.

O desespero finito ocorre, portanto, quando esse esforço é descontinuado em função de uma permanência hermética da consciência da liberdade na generalidade (*Bevidstheden om Friheden i Almindelighed*), ao passo que apenas com o auxílio do casual é possível salvaguardar-se da radicalidade da separação. Ainda assim, tal salvaguardamento tenderá sempre a soar como autodefesa, como legítima defesa (*Nødværge*).

Ora, um homem pode manter-se neste ponto e, enquanto for capaz de se manter nele, não posso propriamente decidir-me a ter a ousadia de declarar que causou dano à sua alma. Ergue-se num ponto altamente perigoso. Há em cada instante uma possibilidade de isso acontecer. O desespero está lá, mas ainda não tomou de assalto o mais íntimo do seu ser; só quando, em sentido finito, ele se endurecer no desespero, só então causou dano à sua alma. A sua alma como que fica anestesiada pelo desespero, mas só quando ele, na medida em que desperta, escolhe um desvio finito do desespero [*en endelig Udvei af Fortvivlelsen*], só então causou dano à sua alma, pois nessa altura fechou-se, nessa altura, a sua alma racional fica sufocada e ele metamorfoseia-se num animal predador que não se esquiva de nenhum meio, pois, para ele, é tudo legítima defesa [*Nødværge*] (Kierkegaard, 2017a, p. 228).

Considerando o fato de que a separação anteriormente assinalada é dada devido ao rompimento do vínculo do indivíduo com sua imediatidade, não é de se estranhar que a possibilidade de reintegração desse vínculo seja estabelecida como um enfrentamento, um abismar-se diante da finitude, aliás, diante de sua própria finitude, afinal, tendo já reivindicado a validade eterna de sua personalidade, fica-se a par do que se está a perder ou a ganhar quando lhe é facultado concretizá-la na totalidade dos fatos, como se fosse possível materializar aquela eterna validade em toda sua magnitude, como uma determinação em várias direções.

Porém, tal validade eterna “mais não é mais do que a liberdade” (Kierkegaard, 2017a, p. 222). Desse modo, visto que a pretendida conquista de si mesmo já se constitui pela liberdade, não é na casualidade que, por acréscimo, o

indivíduo se determinará, acreditando, assim, não sem desespero, que poderá conceder peso concreto à totalidade de suas aspirações. É, no entanto, a própria finitude que surge como contraposto para mostrar que tal movimento é uma empreitada impossível.

A experiência do abismo se manifesta de tal modo que, no desespero finito, o indivíduo é remetido a si próprio, mas nada do que traz consigo lhe basta para satisfazer o ímpeto de autorrealização, nada é compatível com o absoluto que, isoladamente, – mantido na radicalidade da distância que o esgueirou de sua própria imediatidade –, floresceu em seu íntimo. É a isso que Kierkegaard se refere quando nos alerta sobre essa modalidade de desespero, mostrando que a passagem entre os estádios pode ser um procedimento completamente secundário, chegando mesmo a ser uma formalidade estéril se não estiver atrelada à incerteza da existência em devir.

Ciente disso, Kierkegaard permitiu que um deslize fosse cometido pelo juiz Wilhelm. Em que consiste tal deslize? Ora, sendo o ato de escolher a via pela qual a liberdade se efetiva, não poderíamos concebê-lo fora dessa condicionante? Concisamente, não.

Algumas suspeitas desse deslize já foram intuídas tanto na forma de indagação em momentos precedentes de nossa argumentação, quando qualificado em última análise como sendo uma expressão de tonalidade paradoxal. Temos a impressão de que Kierkegaard nos deixou um indício desse possível desvio quando permitiu ao juiz Wilhelm cometer um ato falho no momento em que descreve o desespero finito, cuja particularidade, nada nos custa reforçar: “Qualquer desespero finito é uma escolha da finitude. [...] Por isso, o desespero finito não é livre” (Kierkegaard, 2017a, p. 228). Rigorosamente falando, não se poderia empregar o termo escolha para designar o ato que incorre em desespero finito. Devidamente empregado, só serviria para qualificar a própria consecução da liberdade. Mas a imprecisão poderia se justificar do seguinte modo: “nunca poderei escolher nada mais para além de mim mesmo na qualidade de absoluto, pois se eu escolher outra coisa, escolho-a então como uma finitude e, portanto, não escolho absolutamente” (Kierkegaard, 2017a, p. 221).

Ainda assim, nosso nível de contestação não deve se exaurir com essa justificação, pois isso nos levaria a crer que sempre haverá na produção pseudonímica de Kierkegaard uma saída para os impasses aos quais os próprios personagens estão

intersubjetivamente submetidos. Todavia, não é nosso intuito impugnar tal produção ao confiná-la num enquadramento restritamente ficcional. Isso só agravaria aquela *banalização* mencionada por Kierkegaard, que, através de Johannes Climacus, lança um olhar sobre sua obra pseudônima no apêndice da segunda parte da obra *Pós-escrito à Migalhas filosóficas*.

Nossa hipótese de trabalho parte da premissa – sabe-se, nada inaugural – de que há, em certa medida, uma interrelação entre Kierkegaard e seus “personagens conceituais [*personnages conceptuelles*]”, como bem atesta Deleuze (2013, pp. 75-101). Quando esse recurso ainda não era muito utilizado, ou quando estava temporariamente suspenso, aos diários cabia a função de servir de receptáculo para suas manifestações subjetivas.

Portanto, cabe examinar o que significa causar dano à alma. A esse respeito, com o intuito de perseverarmos na distensão do abismo, constatado logo que a facticidade do ético recrudescer o estado de indeterminação, perceberemos que a complexidade das questões levantadas pelos seus personagens já se desenvolvia de modo considerável em seus diários, deixando-nos com um testemunho razoável de que muito do que há nos escritos pseudônimos reflete a própria subjetividade de Kierkegaard.

O absurdo que há no desafio até aqui sustentado, a saber, o de conceder um aspecto absoluto a si mesmo através da liberdade, da escolha, mas que a todo momento é posto sob dúvida pelo próprio indivíduo, deve-se a um envolvimento hermético do indivíduo consigo mesmo, a um fechamento que pode se defender do exterior, embora interiormente não se sustente. É nisso que consiste o dano à alma. Numa entrada de seus *Papirer* (III A 139 [Not7: 51]), Kierkegaard, após enunciar o problema (“O que significa arruinar a alma”), afirma: “Se conseguisses envolver-te a ti [...] com uma rede de sagacidade [*kløgtigt Net*], de modo que nada pudesse penetrá-la, nenhuma ameaça, etc., e vivesse seguro dentro de tua fortaleza, mas tivesses arruinado tua alma...” (Kierkegaard, 2015b, p. 117, tradução nossa).

Seguindo as reticências, Kierkegaard retoma a contradição entre interior e exterior para expressar o aspecto não conclusivo do problema em que se encontra o indivíduo nesse retraimento: “Existe uma corrupção externa que é visível para todos e

outra, de natureza interior, que devora secretamente a força da alma” (Kierkegaard, 2015b, p. 117, tradução nossa).

A pertinência dessa passagem corresponde diretamente ao modo como desespero finito é tratado na obra *Ou-Ou*, precisamente na parte em que o juiz Wilhelm sonda os riscos do desvio finito. Nesta obra, no entanto, a expressão causar dano à alma (*taget Skade paa sin Sjæl*) deixa de carregar apenas uma conotação bíblica (Mc 8:36) para assumir um sentido propriamente ético, com inspiração jurídica, mas que ainda conserva uma colisão da qual o indivíduo jamais se encontra liberado, mesmo com o esforço comedido das estimativas morais.

Sabendo disso, fica evidente que uma espécie de consciência jurídica atuante confere às ilações de Wilhelm um caráter legalista, mas apenas para indicar, para além da insolubilidade de um conflito de vontades individuais, a primazia de um conflito mais originário, que opõe a finitude à infinitude ou o interior ao exterior, e que se mostra tão insolúvel quanto aquele. Consequentemente, o *causar dano à alma* (*at tage Skade paa sin Sjæl*) corresponde diretamente aos *causantes de dano* (*laedendis*, do latim), que poderiam pautar as decisões jurídicas (Bahnsen, 2015, p. 60, tradução nossa), mas com a diferença de que estes são apenas epifenômenos, meros despachos ou expedientes, para permanecermos no jargão da magistratura, de uma contradição filosófica mais abarcante, à qual o indivíduo se encontra subjetivamente implicado.

Isso mostra, se ainda invocarmos as considerações de Julius Bahnsen (2015, p. 61, tradução nossa), que investiga o que ele denomina de “condições do trágico na essência fundamental do ético”, “quão frágeis são todos os apoios, quão suspeitos são todos os padrões de medida do nosso julgamento ético [*ethischen Urtheils*]”. Em última instância, a colisão de deveres [*Collision von Pflichten*] que paira no embate entre os papéis de A e os papéis de B desponta da consciência de oposições constituídas filosoficamente, embora seja necessário salientar a investida contra o trágico empreendida pelo juiz Wilhelm pouco depois das considerações que se seguem na citação abaixo. Ainda assim, “o mundo, e nós com ele, não representamos nada senão um inextricável novelo de contradições [*unentwirrbaren Knäuel*] da mais desafortunada negatividade” (Bahnsen, 2015, p. 61, tradução nossa).

Jaz uma pavorosa angústia no pensamento de que um homem causou dano à sua alma [*taget Skade paa sin Sjæl*]; e contudo, cada um daqueles que desesperou quer ter pressentido esse desvio [*Afvei*], essa perdição [*Fortabelse*]. É certo que dessa forma uma pessoa pode causar dano à sua alma; até que ponto é este o caso do indivíduo singular nunca é passível de decidir, e homem nenhum se atreverá a julgar um outro homem acerca disso. A vida de uma pessoa pode parecer bastante estranha, podendo cair-se na tentação de acreditar ser este o caso dele; e contudo, ele pode ter uma outra interpretação completamente diferente que o deixa seguro do contrário; por outro lado, uma pessoa pode ter causado dano à sua alma sem que ninguém o pressinta, pois esse dano não se encontra no exterior, antes jaz na essência mais íntima do homem, é como a podridão que habita no coração do fruto, conquanto o exterior possa ser muito agradável aos olhos, é como esse oco interno do qual a casca deixa pressentir (Kierkegaard, 2017a, p. 227, 228).

Não entraremos nos pormenores da intersubjetividade dos personagens. Até aqui, o que sempre realçamos na relação entre eles foi o movimento de autorrealização, que não é desprovido de sofrimento. Ademais, aos poucos conseguimos, com a combinação da produção literário-filosófica de Kierkegaard e de suas anotações pessoais, acrescentar novos indícios à nossa análise acerca da tragicidade, afim de estabelecer em que momento o filósofo dinamarquês, sem que tivesse um plano teoricamente traçado, rechaça a construção de um saber trágico para dá lugar à consciência trágica. Preterindo-se o saber trágico em favor da consciência trágica, sugere-se que o sofrimento não pode ser pressentido ou deduzido como se fosse o resultado de um procedimento puramente abstrato, razão pela qual não se aborda a tragicidade a partir da perspectiva histórico-universal.

Kierkegaard não teve a oportunidade de estabelecer um contato com Julius Bahnsen, especificamente com sua obra *Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen (O trágico como lei do mundo e o humor como forma estética do metafísico)*, de 1877, anteriormente citada. Mas é muito provável que, se lhe fosse concedida a chance de apreciar tal obra, estaria de acordo com o filósofo alemão quanto ao modo como este situa o problema do trágico na esfera fáctico-real (*real-factischen*), razão pela qual, assim como Kierkegaard, impõe à abstração um decaimento dialético-real (*realdialektischen*): “Os portadores abstratos das potências universais, como o Estado ou a Igreja, são, como tais, incapazes de

experimental algum tipo de vivência trágica; para isso se requer nervos e veias [...]” (Bahnsen, 2015, p. 99, tradução nossa).

Por isso, não é de se admirar que os especuladores, tanto práticos quanto teóricos, cujos esforços e pensamentos se ocupam preponderantemente com tais abstrações, tendam a possuir um órgão muito debilitado – ou simplesmente nenhum – para a compreensão do trágico [*Verständniss des Tragischen*], algo que se revela pelo fato de empregarem, se não exclusivamente, mas preferencialmente, a expressão “tomar algo tragicamente”.

Segundo Julius Bahnsen (2015, p. 100, tradução nossa), “o indivíduo particular [*Einzelne*] padece do trágico não enquanto se situa no plano do geral, mas sim precisamente ali onde enfrenta algo universal”. Com efeito, não se pode falar em tomar algo tragicamente, mas sim de ser tomado tragicamente por algo, no sentido de que se trata, se o alcance da racionalidade na apreensão do *pathos* estiver em questão, de reconhecer a impossibilidade de fornecer uma expressão universal, abstrata para a realidade subjetiva.

Ora, se nem mesmo as expressões mais concretas são vias verdadeiramente fidedignas para a pretensa comensurabilidade trágica, muito menos o são as vias especulativas. Tão importante é o reconhecimento desse limite que quando Kierkegaard (III A 239 [JJ:515]) ensaia se lançar ao desafio concreto de expressão do seu próprio sofrimento, logo constata um desacordo que põe em confronto a interioridade e a exterioridade: “nem sempre se pode ajuizar o sofrimento e a dor pelo estertor [*Skriget*] e pelo ruído [*Larmen*]” (Kierkegaard, 2015b, p. 155, tradução nossa).

Presume-se, portanto, que o que está em causa nesse sofrimento incomensurável tem raízes no caráter inapelável da condição humana exposta às provações mais ultrajantes. Ora, já a maliciosa conclusão de Creonte diante do martírio de sua prisioneira Antígona, por exemplo, presumia que se todo aquele que estivesse fadado à morte soubesse que seu lamento seria acolhido como garantia de absolvição, certamente não haveria ruído mais insuportável que pudesse ecoar na terra: “Sabeis, sem dúvida, que, se houvesse utilidade em entoar cantos e gemidos antes de morrer, ninguém se calaria nunca?” (Sófocles, 2018, p. 91).

Antes de remetermo-nos a outro relato kierkegaardiano, profundamente revelador do desequilíbrio originário no qual está inserida a existência trágica, é importante trazer à luz as consternações do filósofo romeno Emil Cioran, que, mais de um século depois, nos alertava, com mais virulência que Julius Bahnsen, sobre a irreduzibilidade do trágico a um tratamento de ordem objetivante, seja ele de ordem abstrata (conceito) ou concreta (fisionomia), e, com o mesmo assombro de Kierkegaard, sobre o quão precário é o entendimento quando se trata de tematizar a experiência trágica e compreendê-la a partir de si mesmo e não a partir do sofrimento alheio.

Quem pode afirmar que meu vizinho sofre mais que eu ou que Jesus sofreu mais que todos nós? [...] É uma grande vantagem poder sofrer sozinho. O que aconteceria se o rosto humano pudesse expressar com fidelidade todo sofrimento interior, se na expressão se objetivasse todo o suplício interior? Ainda seríamos capazes de conversar? Não seríamos obrigados a falar cobrindo o rosto com as mãos? A vida seria impossível caso toda a infinidade dos nossos sentimentos se manifestasse em nossos traços. Ninguém mais se atreveria a se olhar no espelho, pois uma imagem grotesca e ao mesmo tempo trágica misturaria os contornos da fisionomia a manchas de sangue, feridas que não cicatrizam e rios de lágrimas irreprimíveis (Cioran, 2012a, p. 24).

Quem poderia estimar com a devida precisão, ou ao menos imaginar, o sofrimento do sacerdote Laocoonte²⁷ e seus filhos, que, por causa de um castigo perpetrado por Apolo, são tragados à morte por duas serpentes, cuja pena foi representada através da escultura grega? Evidentemente que, com essa questão, não encontraremos um espectador sequer que possa se adequar à essa demanda, pois o que pretendemos alcançar com ela não é resultado de uma estética formal. Tendo em vista o impasse no qual estamos inseridos, cumpre entender o modo como Kierkegaard buscou se apropriar da realidade do sofrimento, seja esta a efetividade do sofrimento de si mesmo ou a efetividade do sofrimento do outro.

No que diz respeito à última, Kierkegaard (III B 180:8) jamais negou que pudesse ser tão inescrutável quanto aquela outra, chegando a admitir que se sentir pesar

²⁷ Conhecida como Grupo Laocoonte, a escultura retrata o exato momento em que o sacerdote e seus dois filhos, Antífantes e Timbreu, são envolvidos penosamente até a morte por serpentes, como castigo perpetrado por Apolo pelo fato de Laocoonte ter atentado contra o cavalo de Tróia. Para um melhor exame sobre as fronteiras entre a pintura e a poesia, cf. Lessing, 2011.

(*Sorg*) não fosse uma convenção, logo seria abandonado enquanto prática compassiva: “Todo pesar é imaginário. Se as pessoas não acreditassem que deveriam sentir pesar porque é usual e costumeiro, deixariam de fazê-lo. Se fizesse parte dos usos e costumes [*Skik og Brug*] rir em situações dolorosas, as pessoas assim o fariam” (Kierkegaard, 2015b, p. 190, tradução nossa).

Quando se observa um rosto [*Ansigt*] longa e atentamente, encontramos por vezes urna espécie de outro rosto dentro daquele que olhamos. Trata-se em geral de um sinal inconfundível de que a alma esconde um emigrante que se retirou do exterior para vigiar um tesouro oculto, e o caminho para o movimento da observação é sugerido pelo facto de esse rosto parecer estar incluso no outro, o qual dá a entender que se tem de fazer esforço para o penetrar, caso se pretenda descobrir alguma coisa. O rosto, que é aliás o espelho da alma, assume aqui urna equivocidade que não se deixa representar em arte [*ikke lader sig kunstnerisk fremstille*], e que na generalidade também se conserva apenas durante um fugaz momento (Kierkegaard, 2013a, p. 212).

A face bifronte de Kierkegaard, que será mencionada na seção seguinte, está implicada nessa equivocidade, mas não a abordaremos nesta seção. Por ora, vale dizer, essa investida explica o fato de Kierkegaard ter escolhido, na primeira parte de *Ou-Ou*, não as artes pictóricas (pintura e escultura, por exemplo), mais espaciais, como ponto de partida de suas considerações e como forma de expressão, mas sim a poesia, a música, a filosofia, pois estas, figurativamente mais temporais, são produções artísticas que, ao contrário daquelas, exprimem o seu significado no aspecto ocasional (no significado de “ser ocasião [*at være Anledning*]”) da matéria, se “baseiam na linguagem” (Kierkegaard, 2013a, p. 89), em virtude das quais as determinações dialéticas da interioridade podem dinamizar refletidamente as afecções, embora estas não possam ser transpostas integralmente na temporalidade.

Menos do que uma hierarquia entre as artes, Kierkegaard tenta nos deslocar da mera classificação iconográfica para a dificuldade de expressão do *pathos*, até mesmo através da linguagem, da abstração, pois a música, e poderíamos estender isso à poesia e à filosofia, “tem um momento do tempo, mas não decorre no tempo, a não ser em sentido figurado. Não pode exprimir o histórico dentro do tempo” (Kierkegaard, 2013a, p. 93).

Portanto, o que se segue da constatação de que as artes pictóricas carecem de idealidade (Kierkegaard, 2013a, p. 90) não é a conclusão de que a poesia, a música ou a filosofia estão providos dela a ponto de atingirem a efetividade do *pathos*, senão que, tanto aquelas quanto estas, dependem de uma relação que é anterior a qualquer tipo de hierarquia artística, anterior ao surgimento de uma estética, a saber, dependem da relação entre ideia e realidade.

A anterioridade dessa relação procede da incapacidade de Kierkegaard (III B 180:10) em libertar-se de seus próprios sofrimentos seja através da linguagem mais ordinária, não necessariamente mediada, seja pela linguagem estética: “Bradei minha dor para o mundo inteiro para ver se posso liberar-me dela ou se o eco [*Echo*] pode arrebatá-la de mim, mas o eco é meticuloso demais para isso. Mergulhei profundamente no abismo de minha alma [*min Sjæls Afgrund*]” (Kierkegaard, 2015b, p. 190, tradução nossa). A sequência dessa passagem retrata o quanto o sofrimento e a dor têm como pano de fundo a relação discrepante entre ideia e realidade, de tal maneira que as divagações operam poeticamente o desequilíbrio dessa relação: “sou como uma pedra afundada cada vez mais em minha própria fundura” (Kierkegaard, 2015b, p. 190 tradução nossa).

Aqui, portanto, da mesma forma que nas artes plásticas a atividade formadora (*formende Virksomhed*) não supera a ausência de espírito na manipulação imanente da matéria, a função da linguagem como atividade produtora de sentido está totalmente desarticulada por causa de sua insuficiência em sublimar o sofrimento por meio de ideias ou esquemas, a despeito, lembra Kierkegaard (III B 180:13), da afirmação dos estoicos, “que dizem que toda dor [*Smerte*] reside na ideia: deixa de pensar e a dor cessa” (Kierkegaard, 2015b, p. 191, tradução nossa).

Qualquer indivíduo corre o risco de sopesar equivocadamente a contradição que há entre ideia e realidade quando se posiciona negativamente diante da irreducibilidade absoluta a um dos termos, isto é, se opõe mais pela indeterminação do que pela determinação, embora tal lacuna não deixe de impulsioná-lo para a sua autodeterminação: “Ocultei-me no ruído do mundo, extraviei-me em suas distrações e prazeres. Enredei-me em mim mesmo” (Kierkegaard, 2015b, p. 190, tradução nossa).

De uma certa forma, quando traçamos um paralelo entre os limites da linguagem no modo de se expressar poético-musical da primeira parte de *Ou-Ou* e as entradas dos *Papirer*, almejamos atingir dois objetivos. Por um lado, ilustrar a dispendiosa tarefa de Kierkegaard ao traduzir em termos literário-filosóficos a concretude de sua subjetividade. Por outro, identificar até que ponto a lacuna entre ideia e realidade está implicitamente associada à confusão entre as esferas, cujo desajuste se inicia no aspecto desviante do desespero, oscilando entre o estético e o ético, mas que possui ressonâncias mais amplas quando trazem para dentro dessa querela outra oposição, nomeadamente aquela que opõe o trágico ao cômico.

3.4 A integração trágica do cômico

Para exemplificar essa oposição e mostrar como a discordância nela contida permanece ativa mesmo depois das tentativas de sublimação, importa recorrer uma vez mais ao diários kierkegaardianos. Na passagem a seguir (III B 180: 6), a possibilidade de representação, ainda que seja posta em primeiro plano, não será suficiente para anular a contradição, mas será, isso sim, o seu agravante mais constituinte: “Posso sempre sorrir para melhor proteger-me do pranto em meu interior e dos angustiantes suspiros da alma [*Sjælens qvalte Sukke*]” (Kierkegaard, 2015b, p. 189, tradução nossa). Ao invés de revelar o sofrimento, Kierkegaard deseja mantê-lo protegido.

Com isso, não é do seu interesse dissipá-lo, isto é, não lhe atrai a possibilidade de realçar o cômico em detrimento do trágico, até fazê-lo desaparecer na unidade do cômico. Ao contrário, a questão em torno da qual se assenta o problema repousa na resistência de Kierkegaard (III B 180:11) em tornar o seu sofrimento diretamente inteligível.

A tragédia moderna integrou (*optaget*) o cômico dentro de si. Quanto mais se pensa nisso, mas se sente a tentação de anular a separação entre o trágico e cômico através da unidade da tragédia. Ambos os aspectos dependem, evidentemente, de um desequilíbrio entre ideia e realidade [*Misforhold mellem Idee og Virkelighed*], e ambas sempre foram os meios pelos quais se busca saná-lo, seja através do riso ou do

pranto. No entanto, o desequilíbrio propriamente dito é claramente o trágico, que se converte, assim, na unidade entre o trágico e cômico (Kierkegaard, 2015b, p. 190, tradução nossa).

O cômico, no sentido aqui apresentado, é o correlato distorcido, indolor, da realidade do sofrimento, que, por sua vez, permanece insolúvel, e trágico é o fato de, como tal, o sofrimento depender de um desequilíbrio fundante, que não é sanado nem pelo riso nem pelo pranto, razão pela qual a tragédia moderna integrou dentro de si o cômico. Assim, o trágico não se encontra desguarnecido, pois essa integração nos remete para a anterioridade da discordância entre ideia e realidade.

Sabe-se que as últimas duas citações, retiradas dos *Papirer*, fazem parte do material não utilizado dos papéis de A, que compõem a primeira parte da obra *Ou-Ou*. Certamente, se confrontadas com a segunda parte, poderíamos nos convencer de que o desequilíbrio poderia ser superado pela concreção da validade eterna da personalidade através da escolha de si mesmo no esforço continuado da existência reivindicada nos papéis de B.

Neste ponto, faz-se necessário retomar as consequências do desvio a partir do que anteriormente denominamos de confusão entre as esferas. É preciso explicar em que consiste essa confusão para que não haja nenhum mal-entendido em relação ao seu emprego. Em primeiro lugar, estamos a nos referir às esferas estética e ética, mais especificamente às considerações presente nos papéis de B, do juiz Wilhelm, acerca da manifestação do desespero.

O pano de fundo desse embate nos revelou que o que une o ético ao estético é a busca pela validade eterna do si mesmo, que se articula com base no desequilíbrio entre ideia e realidade. A consciência desse desequilíbrio fundante, se de algum modo o indivíduo esboça formulá-la, surge acompanhada de algumas tentativas de solução, ou de assimilação consentida, da contradição, de alguns desvios, cujas consequências causaram, a despeito disso, dano à alma.

Para rememorar apenas um dos desvios, vale mencionar aquilo que o próprio Kierkegaard denominou de correção da representação (*Forestillingens Rigtighed*). Quando, acima, investigamos detalhadamente essa correção, notamos que,

tanto por ser banalização e fuga (*Forflygtigelse*) quanto por não abolir o desespero, o ético incorre nos mesmos limites diante dos quais o Esteta também esbarra quanto almeja superar a distância que há entre os termos da contradição, embora este se relacione mais convulsivamente com ela, enquanto aquele a ela se conforma. Desse modo, “toda representação – e não somente a representação imaginária ou artística – reduziria o momento do contato [*Berøringens Øieblik*] entre eternidade e temporalidade a um ‘presente’ vazio, um ponto ou um segmento abstrato do devir temporal” (Gonzalez, 1998b, p. 109, tradução nossa).

Com isso, assumimos que a representação promove um certo distanciamento entre as esferas estética e ética, cujo papel busca estabelecer, por meio de um desvio correcional, alguma marca distintiva entre elas, mas, também, as aproxima, produzindo um efeito adverso caracterizado pela impossibilidade de solucionar o problema da contradição. Ainda que tal aproximação não seja radical, dado que a diferença entre a obstinação e a conformação no trato com a contradição é mantida, percebe-se que a necessidade de um avanço progressivo de uma esfera à outra é consideravelmente ofuscada pelo poder do desespero (*Fortvivlelsens Magt*).

Ao exemplo até aqui fornecido, de acordo com o qual o indivíduo ético põe em execução o desespero (*gjennemfører kun den Fortvivlelse*) iniciado pelo estético, se junta outra garantia da união entre ambos. Na *psicodialética* (*psychodialetique*) de Kierkegaard, o termo é de Pierre Mesnard (1955, p. 189, tradução nossa), tal união é posta de maneira que seja conscientemente ignorada pelo juiz Wilhelm, pois é arrogada apenas como condição de uma separação ulterior:

O poder do desespero devorará então tudo, até que ele se encontre a si mesmo na sua eterna validade, porém, nessa altura também ele a encontrou, e não haverá cavaleiro que regresse mais feliz e mais contente das mais perigosas façanhas do que ele ao regressar deste combate contra carne e sangue e contra as vãs diferenças da finitude, pois aquele que desespera encontra o homem eterno, e nisso somos todos iguais [*ere vi alle lige*] (Kierkegaard, 2017a, p. 217).

Não pode passar despercebido que, implicitamente, ao preconizar esse nivelamento, derivado da suspensão das diferenças, seu interesse não está voltado

apenas para a relação equiparada entre os homens, para uma espécie de igualdade (para não dizer identidade), mas também prospectando a condição para alcançá-la, o desespero, sempre à espreita de um conceito mais unificador ainda: a humanidade. Aqui, como bem salienta o professor Álvaro Valls (2013, p. 111), à guisa de um apontamento etimologicamente aplicável ao nosso contexto, “a língua dinamarquesa permite um bom trocadilho entre humanidade (*Menneskelighed*) e igualdade (*Menneske-Lighed*) entre os homens”. Se quiséssemos justificar em termos estritamente conceituais a manutenção operante da contradição mesmo após a presumida identidade, teríamos em nosso favor as argumentações oferecidas por Johannes Climacus no *Pós-escrito*.

Que, em certo, sentido, o princípio da identidade seja mais elevado, que seja aquilo que fundamenta o princípio da contradição, não é difícil de perceber. Mas o princípio da identidade é apenas o limite; ele é como as montanhas azuladas, como a linha que o desenhista chama de linha de fundo, o desenho é o principal. A identidade é, portanto, uma intuição mais baixa do que a contradição, que é mais concreta. A identidade é por isso *terminus a quo* [lat.: o ponto de partida], mas não *ad quem* [lat.: meta final], para a existência (Kierkegaard, 2016, p. 137, 138).

Evidentemente que, corretamente compreendidos, conceitos dessa magnitude precisam ser aplicados com certo cuidado. Em suma, pode-se dizer, evitando qualquer tipo de emprego simplista, que o princípio de identidade opera no tratamento das esferas da existência, enquanto que o da contradição se aplicaria à relação de oposição entre os termos mais genéricos, como ideia e realidade, finito e infinito, temporalidade e eternidade. É, então, neste ponto que reside o problema do desespero na obra *Ou-Ou*.

Se tal problema fosse concebido sob o ângulo do *Pós-escrito*, teríamos o problema exposto do seguinte modo: “Existindo, ele não deve, então, formar a existência a partir de finitude e infinitude, mas, composto de finitude e de infinitude, deve ele, existindo, vir a ser só uma das partes” (Kierkegaard, 2016, p. 136). Vale lembrar que a contradição é mais concreta (*der er concretere*), e o fato de ser desalojada retroativamente, para compreendermos os efeitos do desespero em *Ou-Ou*, deve servir de exemplo para enunciar os limites quiméricos da identidade. Essa alternância entre

uma obra e outra é significativa do ponto de vista dialético, pois, em última instância, a confusão entre as esferas se mostrará de modo ainda mais evidente. Assim, a fala do juiz Wilhelm precisa ser retomada exatamente do ponto em que fora interrompida: “E nisso como todos iguais”:

Não lhe ocorrerá querer cometer a loucura [*Daarskab*] de entorpecer o espírito ou de negligenciar a sua formação para desse modo dar lugar à igualdade; conservará os dons do espírito, mas no mais íntimo do seu coração saberá para si que ele que os tem é como aquele que não os tem. Ou então, imagina tu alguém de temperamento profundamente religioso que, por verdadeiro e íntimo amor aos seus semelhantes, se lançou no mar do desespero até ter encontrado o absoluto, o ponto em que é indiferente ter a fronte espalmada ou erguer-se ela em abóbada mais alta do que o céu, o ponto que não é indiferença, mas antes a validade absoluta (Kierkegaard, 2017a, p. 217, 218).

O ponto que mais importa aqui não é, ainda, o tom admoestador do juiz, mas sim a sua alusão aparentemente despreziosa ao religioso. Até então a confusão entre as esferas envolvia apenas a estética e a ética. Introduzida sob a forma de conjectura, a esfera religiosa acima exemplificada também assenta sua problematidade na autorrealização subjetiva, sendo essa igualmente um movimento dialético inerente às demais esferas. A inserção de um movimento de natureza religiosa reforça que a diferença entre os termos da contradição pode ser levada ao limite, mas não passaria de um discurso evasivo se não fosse levada a cabo por cada indivíduo em sua singularidade. Ao valorizar essa singularização, podemos supor que Kierkegaard visava munir o eticista de discurso religioso com o objetivo de concretizar a contradição, ao mesmo tempo em que atribuía o reconhecimento da dificuldade de tal meta.

Assim percebido, “o discurso religioso é bastante frequentemente uma triste mixórdia de um pouco (*Sammensurium af Lidt*) de todas as esferas” (Kierkegaard, 2016, p. 136, 151). Mantendo-se firme em seu intento de singularização, aqui entendida como o concretizar individual da contradição, Kierkegaard utiliza-se da aparentemente vazia alocação religiosa (*religieuse Foredrag*) do juiz Wilhelm para aprofundar a disjunção absoluta (*absolute Disjunktion*), visto que a superação desta poderia figurar como invenção fantástica de uma existência livre de contradições. Kierkegaard (2017a, p. 218) se vale da conotação religiosa presente nessa mixórdia entre as esferas para,

através das arguições do juiz, mostrar que a existência poética também se encontra implicada nela:

O ideal poético é sempre um ideal não-verdadeiro, pois o verdadeiro ideal é sempre o real. Quando então o espírito não se sente autorizado para se elevar até ao mundo eterno do espírito, então, fica a meio caminho rejubilando com as imagens que se espelham nos céus enquanto chora a vanidade delas. Por isso, a existência de poeta, enquanto tal, é uma existência infeliz, é mais elevada do que a infinitude e, no entanto, não é a infinitude. O poeta vê os ideais, mas tem de fugir do mundo para neles ter júbilo, não consegue carregar consigo essas imagens divinas [*Gudebilleder*] por entre a confusão da vida, não consegue percorrer tranquilo o seu caminho ficando impassível diante das caricaturas que em seu redor se mostram, menos ainda, haver de reunir força para se revestir desses ideais.

Para que a disjunção absoluta se manifeste eticamente, isto é, para que o juiz Wilhelm se relacione com a realidade efetiva da contradição, o contraste com a estética é continuamente estabelecido. Diferindo entre si quanto ao modo de se relacionar com a contradição, tanto o estético quanto o ético estão aquém de qualquer resolução, porém enquanto o primeiro busca superá-la ao manter o seu sofrimento poeticamente resguardado, numa espécie de autocatarse, o segundo aspira a efetivá-lo.

Em outras palavras, isso se caracteriza pela manutenção do desequilíbrio entre ideia e realidade, que, em última instância, faz com que o trágico absorva o cômico. Por isso, se no estético o verdadeiro real é sempre o ideal, no ético o verdadeiro ideal é sempre o real. Como se percebe, a contradição é mantida, mas apenas no ético é que a correspondência imperfeita não causará frustração, visto que, diz Kierkegaard (III B 180: 13), se a “tua expectativa se frustra, isso é não ruim, já que desta forma, afortunadamente, obtém-se uma realidade [*Realitet*] que de outra maneira não se conseguiria” (Kierkegaard, 2015b, p. 191, tradução nossa).

Contudo, é com outra indagação do juiz Wilhelm que podemos dimensionar o alcance dessa integração trágica. Não obstante seja posteriormente negada pelo próprio, como veremos adiante, essa integração do cômico pelo trágico impede a suspensão da contradição, que, mantida, revelará a relação do indivíduo com o mundo.

Posso perder minha riqueza, a minha honra aos olhos dos outros, a minha força de espírito, e contudo, causar-lhe dano. O que é então minha alma, o que é este meu ser mais íntimo que pode ficar impassível diante desta perda ou sofrer danos através deste proveito? É ao desesperado que este movimento se mostra; não se trata de uma qualquer expressão retórica, é antes a única que é adequada quando de um lado ele vê o mundo inteiro e do outro lado ele vê a si próprio, à sua alma (Kierkegaard, 2017a, p. 227).

O cuidado de Kierkegaard em manter a realidade subjetiva irreduzível à realidade objetiva converte o conflito do indivíduo com o mundo numa das maneiras de manter implicitamente operante a contradição entre ideia e realidade. Diante da impossibilidade de apropriação subjetiva do conteúdo objetivo o indivíduo poderia insurgir contra a realidade exterior, talvez em resposta ao fato de que o mundo lhe ultrapassa, de maneira que não lhe restaria outra alternativa senão nutrir um sentimento de vingança.

Se nossa investigação retroceder ao ano de 1837, perceberemos que aquela integração trágica do cômico ainda não havia se estabelecido, mas prepararia o que mais tarde, pelos menos em *Ou-Ou* e no *Pós-escrito*, se revelou como problema central e ponto de partida da filosofia de Kierkegaard (II A 649), a saber, a sua relação existencial com o mundo: “Todos impõem sua vingança sobre o mundo. A minha consiste, enquanto todos se deleitam com o riso, em manter minha dor e minha tristeza profundamente dentro de mim [*dybt indesluttet i mig selv*]” (Kierkegaard, 2015a, p. 158, tradução nossa). Dessa preocupação deriva a especificidade ética, que se caracteriza por fazer da experiência da contradição algo irreduzível.

Era de se esperar que esse modo de enfrentar a diferença em relação ao mundo, em relação às vãs diferenças da finitude (*Endelighedens forfængelige Differenser*), deixasse de se constituir como um problema propriamente existencial e pudesse ser transferido sem maiores dificuldades para um campo de observação onde qualquer tipo de disjunção fosse, de preferência de modo teórico e para além da superação cômica, solucionado, explicado por uma perspectiva sistematicamente uniforme ou fosse enquadrada num mero escalonamento progressivo das esferas.

3.4.1 Kierkegaard e a face bifronte do deus Jano

Entretanto, se assim tratássemos a filosofia de Kierkegaard, isso, incorrer apressadamente na via de superação do trágico sem percorrer o caminho que supostamente a ela nos conduz, equivaleria à tentativa de decapitar a cabeça portadora da face bifronte de Jano pelo simples fato de que uma de suas feições, a trágica, nos provoca uma certa repugnância: “Eu sou como um Jano bifronte [*bifrons*]: com uma face rio, com outra, choro” (Kierkegaard, 2015a, 161, tradução nossa). Na mitologia romana, o deus Jano é representado “com dois rostos que se opõem, um olhando para frente, outro para trás” (Grimal, 2005, p. 258), sendo também “mencionado como guardião do universo, o abridor e fechador de todas as coisas, olhando para dentro e para fora” (Kury, 2009).

Conhecedor dos grandes começos da história da filosofia até então efetuados, Kierkegaard também se envolveu nesse intento quando se propôs a considerar os danos causados à alma e suas respectivas transformações a partir da distinção entre dúvida e desespero. Embora, por causa dos precedentes etimológicos que a língua dinamarquesa sugere (*tvivl* [dúvida] está na raiz do termo *fortvivlelse* [desespero]), possam ser inicialmente equivalentes, ambos sustentam o caráter abrangente da múltipla irredutibilidade até aqui sustentada.

Ora, ao passo que a concretude das oposições adquiriria importância para Kierkegaard, o problema da apropriação subjetiva se complexificou na medida em que ele precisou encontrar uma esfera adequada para a expressão “causar dano à alma”, cuja designação, já se sabe, é a ética. Para tanto, porém, o ponto de partida que levará à tal resolução é a diferença entre dúvida e desespero: “a dúvida [*Tvivl*] é o desespero do pensamento [*Tankens Fortvivlelse*], o desespero é a dúvida da personalidade [*Personlighedens Tvivl*]” (Kierkegaard, 2017a, p. 219).

É por isso que me agarro com tanta firmeza à determinação da escolha, ela é a minha senha, o nervo da minha intuição de vida, e eu tenho uma escolha, se bem que de modo algum me arrogue ter um sistema. A dúvida é o movimento interior do próprio pensamento e

comporto-me na minha dúvida da maneira mais impessoal [*upersonligt*] que me é possível (Kierkegaard, 2017a, p. 219).

A radicalidade do desespero, que transcende a impessoalidade (*upersonlighed*) da dúvida, abarca não apenas o aspecto da realidade que resiste à intervenção do conhecimento abstrato, mas também a esfera da existência em que a personalidade se tornou centro da preocupação do indivíduo, pois “desespero é uma expressão para toda a personalidade, e dúvida apenas para o pensamento” (Kierkegaard, 2017a, p. 220). Por essa razão, a face bifronte de Kierkegaard tem de ser considerada também a partir da instauração dessa diferença. Assim como ao conhecimento abstrato se apresenta a multiplicidade de diferenças de conteúdos, com a qual se relaciona aquele que duvida, assim também, diante do desesperado, se apresenta uma variedade de personalidades que poderiam alcançar efetividade.

Entretanto, não recairíamos, assim, nas mesmas limitações estereis da dúvida? Não estaríamos, no intuito de dilatar cada vez mais a distância entre os polos da contradição, equiparando o desespero à dúvida? Se levarmos em conta o modo como Cioran encarava o problema, a resposta para tais questões é negativa. Com efeito, não podemos abolir a diferença entre dúvida e desespero, pois, dada a ordem de suspeição com que cada qual age na existência subjetiva, possuímos robustos indícios para lhes facultar atribuições distintas em nosso ser. A citação abaixo compõe uma seção da obra *Nos cumes do desespero*, intitulada “O mundo em que nada se resolve [*Lumea în care nu se rezolvă nimic*]”:

Existe mais alguma coisa na face desta terra que não possa ser posta em dúvida, além da morte, única coisa certa neste mundo? Duvidar de tudo e apesar disso viver, eis um paradoxo que não é dos mais trágicos, pois a dúvida é menos intensa e menos tensa que o desespero. Não é sintomático que o tipo mais frequente de dúvida é o cerebral, em que, por conseguinte, o ser humano participa apenas com uma parte de seu ser, à distinção da participação total e orgânica no caso do desespero. Mesmo nas formas mais orgânicas e sérias da dúvida, a intensidade nunca é equivalente à do desespero. [...] A dúvida é uma inquietude que se refere a problemas e coisas, causada pela consciência do caráter insolúvel de todas as grandes questões. Se os grandes problemas se resolvessem, o cético retornaria ao seu estado normal. Que diferença da situação do desesperado que, com a solução de todos os problemas, não se tornaria menos quieto, pois sua

inquietação emana da estrutura de sua própria existência subjetiva (Cioran, 2012a, pp. 52-54).

A resposta kierkegaardiana à questão acerca da possível compatibilidade entre dúvida e desespero se encaminha numa direção semelhante à de Cioran, com a diferença de que toda derrelição da filosofia lírica (*filozofie lircă*) do pensador romeno é substituída pela altivez ética na qual nos embrenhamos quando nos propomos a seguir o compasso dos papéis de B. No entanto, em um primeiro momento, principalmente quando se admite, na obra referida, que o aspecto central da personalidade é a escolha de si mesmo enquanto absoluto, a diferença aparenta estar superada. De fato, essa superação é apenas aparente.

Ora, por isso precisamos examinar o que se pretende com a validade eterna da personalidade reivindicada no ético, que, segundo o que veremos, não pode ser consumada tendo como base algum tipo de repertório de aptidões ao qual se deve tomar como modelo na formação subjetiva, pois “requer-se talento para duvidar, mas nem sequer é requerido talento [*Talent*] algum para desesperar” (Kierkegaard, 2017a, p. 220).

Kierkegaard parece nos conduzir, na obra *Ou-Ou*, por uma via que se mantém distante do critério objetivo do conhecimento “empírico”, longe, portanto, de algo que possa se assemelhar à conquista de uma base segura do real após a errância numa espécie de má infinitude (*Slette Uendelighed*), como se quisesse, através disso, indicar o equívoco que é se lançar nesse intento de objetivação exclusivamente pela via da dúvida: “a presumível objetividade que a dúvida tem, da qual é tão sobranceira, é justamente uma expressão de sua completude [*Ufuldkommenhed*]” (Kierkegaard, 2017a, p. 220).

Nesse sentido, valendo-se de uma contemplação psicológica (*psychologisk Iagttagelse*), Kierkegaard (2017a, p. 222) nos mostra, através das alocações do juiz Wilhelm, que, no que concerne ao desespero, isto é, no que diz respeito à personalidade, a expropriação de si mesmo é sofrida pelo indivíduo que almeja ser outrem: “deseja assim: quem me dera ter o espírito daquele homem, ou o talento daquele homem, etc., sim, para ascender ao mais alto cume, etc., quem me dera ter a constância [*Fasthed*] daquele homem”.

Ouve-se com bastante frequência tais desejos; mas nunca ouviste alguém que desejasse com seriedade poder ser outra pessoa; estamos tão longe de isso acontecer que é precisamente característico daqueles que se designam por individualidades infelizes agarrarem-se a si próprios com a maior das firmezas a ponto de, apesar de todos os seus sofrimentos, não desejassem ser outro, nem mesmo pelo mais alto preço do mundo, algo que tem por fundamento o facto de tais individualidades se encontrarem muito próximas da verdade e sentirem a eterna validade da personalidade, não no seio da sua bênção, mas na do seu tormento, se bem que tenham retido esta expressão inteiramente abstrata para o contentamento que há em preferirem, afinal, continuar a ser elas próprias (Kierkegaard, 2017a, p. 222).

Todavia, o ponto crítico dessa concepção não é analisado nesta obra. Temos, no *Pós-escrito*, o problema desenvolvido minuciosamente. Caberá, uma vez mais, nos reportarmos a algumas passagens da obra em questão com o objetivo de dar ênfase ao que Kierkegaard compreende por constância ética; com isso, perceberemos que o deslocamento subjetivo requisitado para a alcançar tal constância retoma o problema existencial da contradição a partir de problematizações inerentes à esfera ética.

A primeira delas implica questionar a validade da contemplação psicológica de caráter extrínseco, aquela praticada pelo juiz Wilhelm, afinal “observar eticamente é algo que não se deixa fazer, pois há apenas uma única observação ética – a auto-observação [*Selvbetrøgtning*]”, diz Kierkegaard (2016, p. 34) no *Pós-escrito*. Podemos supor que Kierkegaard estava consciente dos limites de aplicação da contemplação psicológica na segunda parte da obra *Ou-Ou*, mas que, todavia, tal contemplação só veio a ser considerada criticamente na obra de 1846. Essa hipótese pode ser facilmente validada se levarmos em conta que, na obra de 1843, Kierkegaard, através de seus personagens, estava preponderando a indeterminação subjetiva por meio da consciência da incompletude, que não se deixa preencher por um padrão objetivo ou exterior.

A segunda problematização surge como desdobramento dessa última e está, se rejeitada a contemplação objetivante, vinculada à impossibilidade de adesão a algum tipo de classificação subjetiva que possa servir de parâmetro no tratamento de questões éticas, pois o verdadeiro “recenseamento ético [*ethiske Folketælling*] não se faz no interesse de uma soma total, mas no interesse de cada indivíduo” (Kierkegaard, 2016, p.

34). A exigência ética desprovida de interesse, ou seja, desinteressada, orienta-se para uma instância do ser (*Væren*) na qual o impasse da disjunção absoluta ainda vigora para além de qualquer efetividade, para além do devir (*Vorden*).

Não é por acaso que no enunciado do tópico em que se trata de tal questão, Kierkegaard se utiliza de um termo fundamentalmente ambíguo, a saber, idealidade ética (*ethiske Idealitet*), para se referir ao *medium* entre ser e devir, embora mais adiante reconheça, sem incorrer numa abordagem puramente axiológica (nem sequer numa “impura”), que “pode-se ser *tanto* bom *quanto* mau, tal como se diz muito simplesmente que um ser humano tem disposição tanto para o bem quanto para o mal; mas não se pode *tornar-se simultaneamente* bom e mau” (Kierkegaard, 2016, p. 137, grifo do autor).

A terceira problematização, por sua vez mais radical, também pode derivar das últimas, mas o faz enfatizando a distância que o indivíduo manteria de si mesmo se, comprometido tanto com a especulação objetiva quanto com o recenseamento ético, ignorasse a auto-observação (*Selvbetragning*) para imiscuir-se numa trama cada vez mais irreal, que mais se assemelha à loucura do que a um exame consciencioso. Ora, se esse contato com a realidade perde aderência, é porque, em comparação com a sagacidade (*Klogskab*) da certeza, todo assomo desse proceder conduz à incerteza dos efeitos que tal empreitada poderia gerar em termos de clareza conceitual.

Em relação a toda realidade efetiva [*Virkelighed*] fora de mim, vigora que só pensando posso alcançá-la. Se tivesse realmente que alcançá-la eu teria que ser capaz de me transformar no ouro, no agente, de transformar a realidade efetiva alheia [*fremmede Virkelighed*] a mim em minha própria realidade pessoal [*min egen Virkelighed*], o que é uma impossibilidade [*Umulighed*]. Se transformo a realidade alheia a mim em minha própria realidade, isso não significa que, por estar consciente desta realidade, torno-me outro, mas significa, antes, uma nova efetividade que pertence a mim como diferente dele (Kierkegaard, 2016, p. 34, 35).

Em todos os níveis dessa dissociação ontologicamente ponderada, a validade eterna da personalidade pode, a depender do critério dialético de aquisição para o qual pende e tendo em vista a diferença entre dúvida e desespero, se inclinar de modo desordenado para um dos lados da contradição. O impacto dessa oscilação, mais do que

retardar a conquista de uma constância subjetiva, mostra que sua manutenção é arduamente sustentada independentemente da consciência daquela relação desequilibrada entre os termos em oposição, haja vista o modo como o juiz Wilhelm, mais uma vez reagindo à desfaçatez estética, em que o indivíduo pensa ter se transformado apesar de ter permanecido o mesmo, a compreende: “e contudo, mesmo nessa sua desrazão [*Uforstand*] jaz um reconhecimento da eterna validade da personalidade” (Kierkegaard, 2017a, p. 222). Tais considerações poderiam ser corroboradas da seguinte maneira:

É desequilíbrio mental [*Afsindighed*] (visto esteticamente, cômico), que um ser, que é estruturado de modo eterno aplique todo o seu poder para agarrar o perecível, para segurar o instável, e acredite que ganhou tudo quando ganhou este nada – e foi ludibriado; acredite que perdeu tudo quando perdeu este nada – e não foi ludibriado. Pois o perecível é nada, tão logo tenha passado e sua essência consiste em ter passado, tão rapidamente quanto o instante do prazer sensual, que é a distância mais afastada do eterno: um instante no tempo cheio de vazio (Kierkegaard, 2016, p. 137, 138).

Não seria essa, então, a razão de ser da continuidade existencial reivindicada pelo juiz Wilhelm, cuja principal especificidade é “dominar o prazer” ao invés de aniquilá-lo ou renunciá-lo (Kierkegaard, 2017a, p. 236)? Haverá ainda como justificar a integração do cômico pelo trágico? Não atingiria tal integração o seu próprio limite, chegando ao pondo de ser abolida? Sim, afinal, como atrás já fora ventilado, é com o juiz Wilhelm que o trágico deixa de integrar o cômico, ainda que, inversamente, não se deixe integrar por ele. Todavia, para que isso seja consumado, a auto-observação tem de dar lugar a uma degenerescência do ético, que nada tem a ver, pelo menos neste momento, com um retorno ao estético, mas diz respeito a uma forma corruptível na qual se envolve a própria atitude ética do observador de si mesmo, passando a ser não mais um modo de se realizar do indivíduo, mas um quinhão que se traveste de dever para, sem sofrer as crises da possibilidade, melhor atravessar a ponte que liga o ser ao devir.

4 REPETIÇÃO: O *PATHOS* DA POSSIBILIDADE

A categoria da repetição, com a devida justiça, sempre esteve associada ao âmbito imediato da realidade. Desde o início de nossa exposição, percebemos que se reduzíssemos esse caráter imediato exclusivamente à exterioridade, ao mundo exterior, nossa análise correria o risco de eliminar uma parte fundamental que nos interessa na compreensão da tragicidade, que é a interioridade, a realidade subjetiva. Isso implicou saber como a percepção subjetiva é capaz de lidar com essa realidade cindida. Constatamos que o trânsito entre os dois lados da cisão não flui de modo cômodo, pois a tentativa de conformar a realidade exterior aos anseios da realidade interior é sempre permeada de inadequação.

A rubrica trágica deste trabalho carrega consigo o emblema da contradição desde a sua origem, motivo pelo qual nossas argumentações buscam trazer junto da abordagem de um de seus polos a ideia de que o outro polo permanece à espreita. Esse modo de proceder respeita as dificuldades de transição dos estádios da existência ou mesmo a impossibilidade de fixá-los numa ordem ascendente. Respeitando essas particularidades, isto é, para cumpri-las sem perder de vista a marca da tragicidade, mostraremos que a ameaça ao trágico expressa nos papéis de B através do juiz Wilhelm é o artifício utilizado por Kierkegaard para dinamizar o impasse dialético com qual se depara quando se pretende fornecer uma resolução moderada e conservadora para a contradição.

Se a visão de vida ética se opõe à visão de vida estética, embora para isso tenha que sacrificar os próprios impulsos, não é porque Kierkegaard tinha uma preocupação formal em desfazer-se da visão da trágica da vida, mas sim porque a perda do valor axiomático da realidade deve ser assimilada como sendo parte de um sofrimento merecido, o que arrefeceria a postura refratária do Esteta. Com efeito, todas as sutis ou veementes repressões e censuras lançadas ao Esteta são, da parte do juiz, tentativas de suplantar o caráter imperioso da realidade, ainda que não consiga senão reconhecendo o quão dispendioso é tal empreendimento.

A aparente uniformidade antes negada ao real é agora admitida, mas mantém-se constantemente sob a espreita da possibilidade, aventada na elevação de sua existência histórica particular a um plano mais geral. Ao situar a subjetividade como um predicado entre essas duas instâncias, apesar de despir-se das vestes do trágico, o juiz abrirá precedentes para o ressurgimento do trágico na acepção da repetição, pois experimentará o pavor (*Forfærdelighed*) atrelado aos esforços de efetivar sua personalidade de modo uniforme. Sendo assim, quando mais o sofrimento emanado da correspondência imperfeita da realidade interior com a ordem exterior do mundo ganha estatuto histórico, mais é facultado ao indivíduo concretizar a pretensão de sua personalidade absoluta, porém com a condição de que a preponderância dessa qualidade universalizante precisa radicar o sofrimento numa instância que faça valer a inadequação – a singularidade. Disso Kierkegaard (I A 208) estava ciente desde os seus anos de juventude.

Tudo se torna mais trágico se o tornamos, se se pode dizer assim, histórico, algo que ocorre não apenas a mim, mas a todo mundo [*hele Verden*]; evidentemente, porém, apenas no caso de se ter mantido primeiro a nossa própria miséria [*Nød*] e depois se lhe dê um pano de fundo histórico [*historiske Baggrund*] (Kierkegaard, 2011, p. 119, tradução nossa).

Ademais, apenas o fato de o juiz Wilhelm se lançar numa empreitada ainda não totalmente efetivada por si mesmo bastaria para reintegrá-lo ao trágico. Apesar de não contestar diretamente até as últimas consequências o valor da uniformidade reivindicada, acaba por fazê-lo indiretamente quando em seus exercícios especulativos cede espaço para o tratamento da realidade de um outro sujeito, afinal “a realidade dele”, a de um outro sujeito, “é para mim uma possibilidade, e essa realidade pensada, dirá Kierkegaard (2016, p. 35) através de Johannes Climacus, “relaciona-se comigo *qua* possibilidade, tal como meu próprio pensar sobre algo que ainda não fiz se relaciona com o fazê-lo”.

Quando, portanto, optamos por abordar a repetição pela via da possibilidade não é com o intuito de rejeitar o fato de essa concepção expressar-se canonicamente através da uniformidade da realidade, mas sim com o propósito de mostrar que esta é

profanada no instante em que é moralmente justificada, condição suficiente para torná-la escandalosa e, ao mesmo tempo, ensejar o *pathos* da possibilidade. A consequência dessa postura irradia, inevitavelmente, no proceder requerido para a repetição do ponto de vista religioso, o que torna ela impossível de se efetivar, pois o demorar-se na possibilidade trava a reconstituição do imediato que se perdeu, represando, assim, a irrupção da segunda imediatidade, que parece ser, em certa medida, a reivindicada pelo juiz Wilhelm, conquanto esta seja sua versão secularizada.

4.1 Despojando-se da roupagem trágica: sobre a moral blasfematória do juiz Wilhelm

Das questões acima levantadas, a que insinua que o trágico não mais envolverá o cômico não implica necessariamente na, em contrário, circunscrição do trágico pelo cômico. Em outras palavras, o reconhecimento da impossibilidade de fixar uma realidade subjetiva totalmente livre da contradição sofredora, portanto, trágica, não será imediatamente substituído pela “resolução” cômica, que considera o aspecto indolor da contradição.

Não se pode identificar o ético na renúncia do sofrimento estético, pois, como já sabemos, não é na renúncia do sofrimento em si, mas no desvio, na correção representacional, onde reside a distinção ética. Não podendo realizar com perfeição aquilo que surge na instância ideal do desejo, tal desvio não faz da consciência infeliz oriunda dessa inadequação uma matéria poética, em virtude da qual o pesar é a significação da vida. Não. Ao contrário, quando seguimos as penúrias do juiz Wilhem no seu intento de autodeterminação, toda paixão conjura o desejo até transformá-lo em uma vontade orientada à escolha de si mesmo no ato da liberdade.

À medida em que Kierkegaard nos conduz ao dinamismo dialético da contradição sem querer abolir o sofrimento pela via estética, surge-lhe a necessidade de introduzir nos papéis de B um tom cada vez mais exortador. Para tanto, a primeira e mais enfática maneira de lidar com essa transformação subjetiva é, para além do caráter

interjetivo e pragmático do desespero atrás já mencionado, negando a falsidade (*Falskneri*) do fatalismo trágico encontrado na idealidade estética.

Toda predisposição anímica da individualidade infeliz traz consigo não ser ela capaz de vir a ser feliz ou alegre, abatendo-se sobre ela um *fatum*, tal como acontece ao herói trágico. Aqui, com o mais perfeito acerto, cabe então dizer que ter pesar é a significação da vida, enfrentando aqui então um fatalismo puro e duro, o qual sempre contém em si algo de sedutor. Sabes muito bem, já que tua expressão favorita é mesmo esta: o mais infeliz é o mais feliz (Kierkegaard, 2017a, p. 242, grifo do autor).

Em consonância com o que mais tarde seria afirmado sobre a visão de vida estética no *Pós-escrito*, a redesignação do imaginário trágico em termos filosóficos atribuirá o enfrentamento fatalista do indivíduo com o destino à relação com o seu dado mais imediato. Uma vez que, considerando “a infelicidade uma ocorrência em relação à imediatidade (destino)”, “o poeta expressa isso ao elevar a imediatidade a uma idealidade que é a felicidade da imediatidade, tal como não se encontra no mundo finito” (Kierkegaard, 2016, p. 150), compreende-se, recuperando uma passagem anteriormente citada, porquê ao eticista é tão relevante inculcar uma consciência moral no Esteta.

A preocupação do eticista, é mostrar que o Esteta falseia sua relação com a realidade quando deseja comunicar idealmente sua infelicidade ou quando se orgulha de seu infortúnio servindo-se da felicidade de sua expressão poética. Respalda na acusação de falseamento estético, toda sua exortação se volta para o remanejamento do componente inexorável do destino para uma concepção de providência, que ao invés de dirimir a crise do indivíduo com sua imediatidade, intensifica-a, embora mantenha-se, como abaixo se percebe, aquém de fazer do trágico, a despeito de sua evidente e crescente negação, parte integrante do cômico:

Mas isto é uma falcatrua [*Falskneri*], mais pavorosa do que outra qualquer, é uma falcatrua que se vira contra o poder eterno que governa o mundo, é uma rebeldia contra Deus [*Oprør mod Gud*], tal como é querer rir quando é para chorar; e contudo, há um desespero que a torna possível, há um repto sem limites que é lançado a Deus.

Mas é ao mesmo tempo uma traição contra a espécie humana [*Forræderi mod Menneskeslægten*] (Kierkegaard, 2017a, p. 242).

É notória a encruzilhada lírico-filosófica em que nos encontramos quando lançamo-nos numa análise acerca dos rumos da concepção trágica em Kierkegaard. Tal encruzilhada emerge de uma ambivalência no que respeita à consolidação da personalidade no ético, que ora pretende desenvolver no indivíduo uma consciência moral acentuada, ora, precisamente por isso, acaba por alçá-lo numa trama imoral. A consciência moral, sabe-se, já se expressa no modo como o discurso ético se sobrepõe à fatalidade e a ela voltaremos para justificar a “blasfêmia moral”.

Ocupemo-nos, pois, neste momento, da digressão imoral caracterizada pelo cuidado excessivo em evitar o que acima fora designado como traição (*Forræderi*) estética contra a espécie humana (*Menneskeslægten*). Ora, a imoralidade consiste, portanto, nos sinais que o juiz Wilhelm nos oferece, inconscientemente talvez, de sua precoce valorização da instância universal da humanidade (espécie), justamente quando sua tarefa está orientada para convencer o Esteta da relação sofredora com a realidade concreta.

À luz das considerações de Johannes Climacus, poderíamos iluminar o luto antecipado do juiz Wilhelm em relação ao universal afirmando que “uma época e um ser humano podem ser imorais de diferentes modos, mas é também imoral, ou, ao menos, uma tentação, envolver-se demais com o histórico-universal”; de modo que uma “tentação pode facilmente levar a que na hora em que se deve agir por si mesmo, também se queira ser histórico-universal”, talvez “porque ficou mimado de tanto observar” (Kierkegaard, 2013b, p. 140). É como se Kierkegaard (2013b, p. 141) quisesse nos alertar sobre o fato de que em cada estádio encontra-se alojada a tentação de uma traição, sendo a do ético assinalada no “querer concluir ou fazer uma transição do ético para outra coisa que não seja o [elemento] ético”.

Com efeito, se uma pessoa não pode, por si mesma, por força de sua liberdade, por sua vontade de fazer o bem, tornar-se uma figura da história universal – o que é impossível precisamente porque é ‘apenas’ possível, i. é, talvez possível, i. é, dependendo de outras coisas, então não é ético preocupar-se com isso. E quando, em vez de renunciar a essa preocupação e liberar-se de sua tentação, uma pessoa a disfarça

com a piedosa aparência de que é para o bem dos outros, então ela é imoral e quer, insidiosamente, insinuar, em suas contas com Deus, o pensamento de que Deus, afinal, sempre precisa um pouco dela. Mas isso é tolice [*Dumhed*]; pois Deus não precisa de homem algum (Kierkegaard, 2013b, p. 141).

Ao mesmo tempo em que, por um lado, temos o vestígio de uma forma corruptível do ético, a imoralidade, prevista no último parágrafo da seção anterior e agora devidamente fundamentada, cuja marca se apresenta no apelo à generalidade ou universalidade da espécie humana, por outro lado, emerge a consciência moral do juiz Wilhelm de modo tão sobressaliente em termos de superação do trágico quanto propriamente a imoralidade.

Para perceber o surgimento dessa consciência, apenas algumas alusões aos encômios da vida ética, em detrimento dos excessos estéticos, apontados nas imprecizações a estes últimos lançadas na segunda parte de *Ou-Ou*, não bastam, embora desses elementos não possamos prescindir. É preciso recorrer, para além disso, a um desmembramento do problema da superação do trágico a partir do qual se erguem algumas indagações.

As primeiras se põem da seguinte maneira: a que podemos atribuir o apelo à instância absoluta da providência e à luta que contra ela trava o Esteta? E mais: por quê, a despeito da definição do ético como concernente à singularidade, à interioridade, uma instância geral (a espécie) aparece à espreita como algo suscetível de ser traído ou falseado por aquele que não reconhece o merecimento de seu pesar? É em torno dessas questões que podemos situar aquilo que Clément Rosset, em sua obra *La philosophie tragique*, denominou de blasfêmia moral.

A noção consiste em combater o esforço moralista e sua respectiva insistência em buscar uma resolução “heroica” através da própria negação do trágico, de cuja atitude surge, presume-se, um acordo tácito, ético-religioso, onde o indivíduo recebe da providência uma permissão para sofrer, providência essa que nada mais é do que “uma invenção moral destinada a introduzir a ideia anti-trágica do merecimento no curso do devir” (Rosset, 2014, p. 131, tradução nossa).

A recusa de reconciliação entre um estado de fato e um estado de desejo (leia-se, em termos kierkegaardianos, o desequilíbrio entre ideia e realidade no seio da indeterminação existencial), segundo Rosset (2014, p. 33, tradução nossa), é tão radical que essa intuição não é apenas agravada pela consciência do irreparável, como também pela incapacidade de ver nessa recusa “a expressão de um dever supremo [*devoir suprême*]”. Tal recusa se opõe justamente à atitude que nos aconselha a adentrar no caminho da conciliação para que nele possamos encontrar “a ilusão de que a tragédia pode ser superada” (Rosset, 2014, p. 33, tradução nossa). Porém, é justamente nesse equívoco que incorre o juiz Wilhelm.

Sim, posso assegurar-te de que, se a minha vida fosse assim atravessada por pesares e sofrimentos, sem ser por culpa própria, eu seria capaz de designar como o maior herói trágico, rejubilado na minha dor e apavorando o mundo por via de a nomear; a minha escolha está feita, despojo-me das vestes do herói e do *pathos* da tragédia, eu não sou o atormentado, capaz de se orgulhar dos seus sofrimentos, eu sou o humilhado que sente o agravo, e só tenho uma única expressão para aquilo que sofro – culpa, e uma única expressão para a minha dor – arrependimento, e uma única esperança para os meus olhos – perdão (Kierkegaard, 2017a, p. 243).

Por essa razão, continuemos com Clément Rosset (2014, p. 161), “a gênese do instinto moral, o que se pode chamar de momento moral por excelência”, é “o instante em que o homem diz não ao trágico: ‘Trágico, não és para mim’. Eis a blasfêmia moral original [*blasphème moral originel*]”, pois “não importa se se alcança um moralismo moderado ou austero, ou, pelo contrário, uma profissão de fé da imoralidade”. Quando abdica do *fatum* trágico, o juiz Wilhelm aparenta buscar justificação para o seu pesar numa causalidade oculta (a providência), que possa conjugar a sua pretensão de liberdade com o dado inapelável da imediatidade da existência humana, e o faz, paradoxalmente, apelando para a negação do fatalismo, acreditando poder, sem prejuízos, substituí-la pelo reconhecimento de uma providência ou pela manifestação de seu agir no sofrimento sancionado do dever.

O trágico assim concebido, do qual se despoja o ético, “seria, então, apenas um manto luxuoso que as paixões tomam de empréstimo para ludibriar antes de se destruir” (Domenach, 1967, p. 35, tradução nossa). Na tentativa de “enobrecer” a sua

luta contra o aspecto irreparável da ordem da realidade dada (destino, na linguagem fatalista dos heróis), mas sem adentrar no campo propriamente trágico, chega a estabelecer conexões tão ambíguas entre o universalmente humano e a providência que, se não fosse pela sua “ajuizada” maneira de apreciar o equívoco dos místicos, ou seja, não fosse a manutenção de um dualismo em que o homem ainda é mera criatura, poderíamos ser levados a acreditar que cedeu à tentação da interpretação feuerbachiana do instinto religioso: “É belo ver uma Providência [*Forsyn*] que tudo sacia e por tudo zela; mais ainda mais belo é ver um homem que, por assim dizer, é a sua própria providência [*sit eget Forsyn*]” (Kierkegaard, 2017a, p. 283).

A providência [*Vorsehung*] é um privilégio do homem; ela expressa o valor do homem em contraste com os outros seres e coisas naturais; ela o arranca da conexão universal. A providência é a convicção que o homem tem do infinito valor de sua existência (uma convicção na qual ele renuncia à crença na verdade das coisas exteriores – o idealismo da religião), sendo portanto a crença na providência idêntica à crença na imortalidade pessoal, apenas com a diferença que aqui, com relação ao tempo, o valor infinito se determina com a duração infinita da existência. [...] A crença na providência é a crença no próprio valor – daí as consequências benéficas desta crença, mas também a falsa humildade, o orgulho religioso que, em verdade, não se abandona a si mesma, mas deixa todo o cuidado para o querido Deus – a crença do homem em si mesmo (Feuerbach, 2007, p. 123)²⁸.

A alusão à obra de Ludwig Feuerbach, *A essência do cristianismo* (1841), é muito significativa nesse contexto, e não deve, em nenhuma hipótese, ser encarada como uma mera digressão, pois, se quiséssemos levar adiante esse paralelo, elementos não faltariam para endossá-lo, sobretudo ao considerarmos que o percurso de

²⁸ A tradução da professora Adriana Veríssimo Serrão não difere muito da tradução da edição brasileira, mas merece ser citada: “A providência é um *privilégio* do homem; exprime o *valor* do homem por oposição aos outros seres e coisas naturais, *subtrai-o do encadeamento do universo*. A providência é a convicção que o homem tem do valor infinito da sua existência, uma convicção na qual ele renuncia à fé na realidade das coisas exteriores - é o idealismo da religião; a crença na providência coincide, por isso, com a crença na imortalidade pessoal, apenas com a diferença de que nesta o valor infinito se determina em referência ao tempo, como duração infinita da existência. [...] A crença na providência é a *crença* do homem *no seu próprio valor* - daí as consequências benéficas desta fé, mas também a falsa humildade, o orgulho religioso que não confia nele próprio, mas, em compensação, abandona ao querido Deus o cuidado por ele-, é a crença do homem *em si mesmo*”. A continuação da passagem diz o seguinte: “Deus preocupa-se comigo, cuida da minha felicidade, da minha salvação, *quer que eu seja bem-aventurado*: mas *isso também eu quero*: o meu próprio interesse é pois o interesse de Deus, a minha própria vontade a vontade de Deus. o meu próprio fim último o fim de Deus - o amor de Deus para comigo não é senão o meu amor próprio divinizado [*meine vergötterte Selbstliebe*]” (Feuerbach, 2018, p. 124).

autoconsciência hesita amiúde no *confinium* entre o ético e o religioso: “aprenderá consigo mesmo o dever singular e debalde procurará estabelecimento sobre o assunto junto dos outros; e contudo, terá de ser aqui *autodidacta* [*Autodidakt*] tal como é *teodidacta* [*Theodidakt*], e vice-versa” (Kierkegaard, 2017a, p. 273, grifo nosso).

Assim, o amor-próprio endeusado (*vergötterte Selbstliebe*), do qual falava Feuerbach, (2007, p. 123), isto é, o amor de Deus para comigo (*die Liebe Gottes zu mir*), transforma-se na exigência do amor-próprio (*en Fordring af den Selvkjærlighed*) da personagem kierkegaardiana (Kierkegaard, 2017a, p. 274).

É interessante notar que até mesmo as parábolas empregadas para iluminar suas reflexões estão permeadas de semelhanças com as considerações do autor de *A essência do Cristianismo*, embora divirjam na interpretação que delas se faz. Se tomarmos um único exemplo, observaremos esse contraste. A parábola do pardal que não cai sobre a terra sem a presciência e vontade divina está intimamente ligada, por um lado, ao maior grau de importância que ocupa o homem em relação à natureza, e, por outro lado, marca a diferença qualitativa do homem, que está sempre em erro em relação à divindade: “o pardal que cai por terra tem de certo modo razão diante de Deus [...]; só o homem não tem, a ele unicamente se reserva o que a tudo e todos é negado, estar em erro diante de Deus” (Kierkegaard, 2017a, p. 338).

Ao que Feuerbach (2007, p. 122) responderia: “de fato lemos: ‘Não cai um pássaro do telhado sem a vontade do Pai’; mas esses pássaros não têm mais valor e importância do que os cabelos da cabeça de um homem, que são todos contados”. Mas voltemos ao embate central desta seção, que está pautado, predominantemente e sob o olhar crítico de Rosset, na análise dos limites da valência trágica na obra *Ou-Ou*.

Elimina-se, com isso, a fronteira, defendida por Clément Rosset, que há entre o instinto moral e o instinto religioso. Nosso objetivo não é enquadrar Kierkegaard e seus personagens em requisitos impostos por filósofos contemporâneos, cometendo, com isso, um anacronismo abusivo. Longe disso, o propósito dessa aproximação almeja, ao contrário, atender às exigências de uma análise acerca do alcance trágico e sua gradativa nulidade nos papéis de B, cuja demanda transcende as diferenças epocais, pois refletem equívocos que podem emergir independentemente do contexto histórico em que surgem. Uma das principais exigências é demonstrar que a origem daquilo que

Rosset denomina de “falso problema da providência” reside numa circularidade na qual incorre o juiz Wilhelm quando atribui a si mesmo a Providência. Antes de conceder a palavra a Rosset, importa lembrar que suas considerações ecoam as de Nietzsche (1994, p. 51), proferidas no § XXVI da obra *O Anticristo*: “falseada a noção de Deus, falseada a noção de moral”²⁹.

Quanto ao falso problema da providência, deformado pelo pensamento moral, ele nos ajuda a tomar consciência da incompatibilidade absoluta que existe entre o instinto religioso e o instinto moral: contrariamente ao que geralmente se pretende, a afirmação de uma providência, tal como viemos a descrevê-la, é ditado por um instinto absolutamente contrário ao instinto religioso, isto é, por um instinto moral (Rosset, 2014, p. 130, 131, tradução nossa).

Na esteira do sermão do pastor Moser, na peça *Os bandoleiros* de Schiller, estamos a sondar o efeito trágico, ético-religioso, da repressão à liberdade: “o pensamento de Deus desperta um vizinho temível cujo nome é Juiz” (Schiller, 2011b, p. 176). A confusão do juiz Wilhelm é exatamente abolir aquilo que Rosset chama de incompatibilidade absoluta, que, aliás, já fora identificada por Kant, ao qual voltaremos antes do fechamento desta seção. Por enquanto, se tivermos em mente a persistência do problema, certamente a avaliação crítica do filósofo de Königsberg acerca dos manuais de moralidade de sua época nos parecerá tão extemporânea quanto o parecer do filósofo francês, a despeito da crítica que este endereça àquele³⁰, acerca do suposto instinto anti-trágico kierkegaardiano.

²⁹ “Que significa a ‘ordem moral universal’? - Que existe, sem qualquer dúvida, uma vontade de Deus, que decide tudo o que o homem deve ou não fazer; que o valor de um povo ou de um indivíduo se gradua segundo a sua maior ou menor obediência à vontade de Deus; que nos destinos de um povo ou de um indivíduo mostra-se dominante a vontade divina que castiga ou recompensa segundo o grau de obediência. Posta em lugar desta lastimável mentira, a realidade significa: certa espécie de homem parasita, que não prospera senão a expensas de todas as formas sãs da vida, o sacerdote, abusa do nome de Deus: chama ‘reino de Deus’ a um estado de sociedade no qual é ele que fixa os valores; chama ‘vontade de Deus’ aos meios que emprega para alcançar ou manter tal situação” (Nietzsche, 1994, p. 52).

³⁰ Das vezes em que Kant é mencionado em sua obra *La philosophie tragique*, podemos mencionar o momento em que a ideia de liberdade é refutada como sendo algo intrinsecamente vinculada à boa vontade. A compreensão de que tais domínios são expressões de uma mesma liberdade fundamental, argumento caro a Kant, é frontalmente combatida, embora ambos possam coincidir em alguns momentos. O surgimento dos valores morais pautados nessa acepção de liberdade seriam uma quimera que desemboca, por seu instinto anti-trágico, na negação da realidade. A concepção de liberdade em Kant, segundo Rosset, não abrange o aspecto essencial da vida humana, o que já é suficiente para negá-la, pois

Basta que lancemos os olhos aos ensaios sobre a moralidade feitos conforme o gosto preferido para breve encontrarmos ora a ideia do destino particular da natureza humana (mas por vezes também a de uma natureza racional em geral), ora a perfeição, ora a felicidade, aqui o sentimento moral, acolá o temor de Deus, um pouco disto, mais um pouco daquilo, numa misturada [*Gemische*] espantosa (Kant, 2008a, p. 46).

Da mesma forma que a noção de merecimento está vinculada ao instinto moral, assim também o desmerecimento está associado ao instinto trágico como fundamento da atitude refratária em relação à providência. Embora na formulação de Clément Rosset tal atitude signifique de igual modo a negação do trágico³¹, concepção essa que não será por nós exaustivamente desenvolvida, em Kierkegaard, por sua vez, é a própria expressão do trágico, pois, ao contrário do que pensa o filósofo francês, segundo o qual a ideia de infelicidade é definida como “crença na felicidade no seio do trágico [*au sein du tragique*]”, ou seja, a negação do trágico no momento preciso em que se é invadido por ele (Rosset, 2014, p. 135, tradução nossa), “o poeta leva o indivíduo a sucumbir ao infortúnio”, embora possa se servir, na idealidade estética de sua resistência, da felicidade engendrada na expressão de tal dilaceramento (Kierkegaard, 2013b, p. 150).

atua no que de menos humano há no homem: “La chute fait éclater l'idée de liberté considérée du point de vue métaphysique : il y a bien une certaine liberté de l'homme sur le plan de l'action - un homme sans entrave est plus ‘libre’ qu'un homme emprisonné - et aussi sur un certain plan intellectuel et moral : les *petites* affections, les *petits* problemes, la liberté est capable de les diriger; mais elle ne saurait intervenir dès que nous entrons dans un domaine plus essentiel à l'homme. Elle n'existe que sur un plan inessentiel, sur ce qu'il y a de moins humain dans l'homme” (Rosset, 2014, p. 38, 39). O erro kantiano está na instauração da liberdade enquanto *credo*: “Kant demande au commencement de sa morale que l'on croie à la liberté, incapable qu'il s'avoue de l'établir; et nous comprenons maintenant le pourquoi de cette incapacité. On commence la morale par un *credo* : le *credo* anti-tragique” (Rosset, 2014, p. 111). Nisso reside o paradoxo da moral, que consiste em “célébrer comme valeur suprême - qu'elle qualifie de noms divers, tels le bien, le juste, l'honnête, ou encore, comme Kant, la volonté absolument bonne - une ‘vertu’ exactement contraire à la joie, c'est-à-dire une simple incapacité à affronter le tragique et à admettre la réalité” (Rosset, 2014, p. VII)

³¹ Reforçando o caráter ambivalente da blasfêmia moral e seu respectivo papel na destronização do trágico, o filósofo francês afirma: “À la place du tragique, l'idée du bonheur ou l'idée du malheur : cette substitution métaphysique qui precede toute idée morale ou même tout simple raisonnement d'apparence logique ou scientifique, quelque innocent qu'il puisse paraître, voilà ce que j'appelle l'instant moral, la raison d'être de tous les instants moraux. [...] Moraliste, celui qui croit au bonheur, ou celui qui croit au malheur ; non pas seulement celui qui fait foi l'œuvre de morale, non pas seulement cet autre qui se rebelle contre les formes de morale qu'il appelle morale et qu'il veut faire éclater au profit de sa propre idée du bonheur ou du malheur” (Rosset, 2014, p. 162, 163).

Não por acaso, em contraponto a esse tipo de reação desarrazoada “contra o que é grande [*mod det Store*]” (Kierkegaard, 2017a, p. 242), o filósofo dinamarquês opõe os juízos do moralista Wilhelm acerca da vida estética para melhor contrabalancear a contradição.

Contudo, regressemos ao curso das demais indagações para melhor compreendermos o que se segue desse contraponto. A negação do trágico na segunda parte de *Ou-Ou* pode ser considerada apenas como uma censura gratuita dirigida à atitude estética diante da vida? Qual a motivação propriamente filosófica desse procedimento anti-trágico? Não estaria Kierkegaard, com esse conflito intersubjetivo, tentando nos alertar para um problema subjacente à contradição entre ideia e realidade, que repousa no itinerário ontológico que vai do ser ao devir, mas que é trabalhada na perspectiva existencial do indivíduo?

Quando mais nos envolvemos com tais questões, mais somos levados a avaliar as objeções éticas circunscritas naquele desequilíbrio, de modo que nas considerações do juiz Wilhelm seja pressentida uma tendência unilateral tão perniciosa quanto aquela que se poderia censurar na estética e que, se pensarmos em matéria de realidade subjetiva, torna a indeterminação da existência humana ainda mais angustiante.

4.2 O escândalo da realidade ou o ensejo da possibilidade

É notável que, antes de se declarar totalmente despojado das vestes do trágico, uma parte do empenho contido nos papéis de B está orientada para uma postura que ainda vacila entre dúvida e desespero, isto é, confunde a suspeição do pensamento com a desconfiança visceral em relação à personalidade, trazendo para o interior dessa oscilação a origem do imperativo da vida ética. Para lograr êxito precisa, porém, lançar ao Esteta um dardo moral muito revelador: “recolhe-te, sufoca todo e qualquer pensamento rebelde que ouse cometer alta traição contra o melhor do teu ser [*mod Dit bedre Væsen*]” (Kierkegaard, 2017a, p. 215).

Não obstante já saibamos que não se trata de uma renúncia explícita ao prazer, nem tampouco, como se poderá constatar, se trate de preconizar o erro do místico (*Mystikerens Feil*), haja vista sua incapacidade de, entre outras coisas, levar uma vida solitária (*eensomme Liv*), é a ela que acaba recorrendo para convencer o Esteta do suposto equívoco de sua existência (Kierkegaard, 2017a, pp. 245-254). Poder-se-ia dizer que aquela censura esconde a defesa de uma renúncia tão equivocada quanto à do misticismo religioso?

Em toda renúncia há muito orgulho e sofrimento. Em vez de nos retirarmos com a maior discrição, sem ódio e revoltas, declaramos, patética e descaradamente, a ignorância e a ilusão dos outros, condenamos o prazer e todas as volúpias em que vivem as pessoas. Todos os que renunciaram e passaram a se devotar a práticas ascéticas, vivendo isolados, fizeram-no convencidos de que assim superavam as relatividades humanas. O acesso à sensação de uma eternidade subjetiva [*sentimentul unei veşnicii subiective*] deram-lhes a ilusão de uma libertação total. Entretanto, sua incapacidade de libertação efetiva é comprovada pela condenação do prazer e pelo desprezo pelas pessoas que vivem apenas por viver (Cioran, 2012a, p. 96).

Complementando as assertivas do pensador romeno, podemos afirmar, em concordância com as considerações de Clément Rosset (2014, p. 92), que o juiz, ao regozijar-se de seu valor superior e elencar as várias vantagens (*Fortrin*) do modo de vida ético, acaba por inverter a “lógica” da exceção, que se caracteriza não “por ser aquela dos indivíduos em relação aos outros, mas a exceção dos valores em particular em relação ao valor do ser em geral”.

Assim sendo, ao inverter a “lógica” acima proposta pelo filósofo francês, o juiz, embora alegue estar despido dele, finda por ainda carregar consigo os vestígios do mesmo ciclo “virtuoso” (o uso das aspas é deduzido do cariz ético da censura) do trágico no qual se enredava o Esteta, e o faz quando “declina” (o uso das aspas é deduzido do cariz estético da rebeldia) o fora do comum ao patamar do comum: “o verdadeiro homem fora do comum [*ualmindelige Menneske*] é o verdadeiro homem comum [*almindelige Menneske*]” (Kierkegaard, 2017, p. 324). Isto é, recorre ao valor superior aderindo não à exceção, mas ao caráter convencional da regra. Se assim quiséssemos, não seria forçoso atribuir essa inversão à tentativa de instaurar uma

tragedy of common life. Mas esse não era o propósito de Kierkegaard, nem, neste trabalho, o nosso. Sigamos.

Em todo caso, aqui, respondendo à questão anteriormente posta, e tendo em nosso horizonte a lucidez das ponderações de Rosset e Cioran, sabemos que a advertência do juiz não pode ser concebida como uma mera reprimenda. Mais do que isso, a projeção de um ideal de transformação subjetiva, a sempre recorrente ideia de eterna validade da personalidade, condensada sob a alcunha do “melhor” (*bedre*), é usada como critério implícito para fazer com que o Esteta negue a sua própria condição existencial, sempre buscando compatibilizar subjetivamente o ideal projetado com a realidade concreta de si mesmo.

Logo que, na irrupção do pensamento rebelde (*oprørsk Tanke*), a incompatibilidade é constatada, o devir se converte em alvo da idealidade ética, cujo objetivo é imputar à idealidade estética o orgulho do seu não merecimento: “despreza a virtude hipócrita que, não querendo carregar o fardo da vida, quer todavia ser honrada porque o carrega” (Kierkegaard, 2017a, p. 215).

A impossibilidade de se perceber merecedor do sofrimento, como quer nos convencer Kierkegaard através do orgulho rebelde do Esteta, afirma Rosset (2014, p. 83), é o verdadeiro ensejo para justificar o embate contra a providência³². Subjetiva e eticamente justificado, podemos dizer que o embate contra a providência assenta o seu horizonte de reconciliação numa etapa que culmina no desenlace de uma tensão precedente, por excelência trágica. Se não é a negação da providência, o que explica, para além da ideia de descoberta (apontada na nota anterior), a recusa do heroísmo trágico reivindicada por Rosset (2014, p. 82, grifos do autor, tradução nossa)?

³² No entanto, não há, em Clément Rosset, qualquer tentativa de se desvencilhar ético-religiosamente, como na abordagem pseudônima de Kierkegaard, do trágico, razão pela qual a própria noção de providência é incorporada como dado irreparável no regozijo da realidade trágica, de modo que, argumenta Rosset (2014, p. 83), distanciando-se de Kierkegaard: “À ce moment, l’héroïsme nous soulève d’allégresse, parce que nous découvrons qu’il valait mieux qu’il en soit ainsi, non pas parce que nous pensons, comme voudrais le faire croire Kierkegaard, que ce sort était immérité, et que, par conséquent, nous pouvons relever la tête contre la Providence : notre héroïsme est découverte, non négation, de la Providence. Ainsi en est-il de toute joie au tragique, de tout héroïsme au tragique : non soumission, non rébellion, mais découverte”.

Apercebemo-nos dessa falsa interpretação do heroísmo trágico, considerado como tensão entre o homem e a Providência, para indicar qual é, na realidade, a significação de nosso *desprezo* [*mépris*], de nossa *ridicularização da vida* [*ridiculisaton de la vie*], uma vez que essas formulações vieram à tona em minha escrita. Nenhuma ideia de tensão, nenhuma ideia de rebelião deve ser sondada sob estas palavras. Para compreender nosso heroísmo trágico, é necessário distinguir corretamente dois níveis de dissonância [*dissonance*]: de uma parte, a dissonância necessária à tomada de consciência trágica [...]; de outra parte, o próprio êxtase trágico, que não é, *de modo algum*, *dissonância*, mas a mais sublime consonância entre o homem e o seu destino. Estas são as duas dissonâncias que Kierkegaard, por exemplo, confunde abusivamente para atingir um fim cristão, ou seja, a negação da ideia heroica, porque rebelde. Mas nós detestamos os rebeldes.

O diagnóstico de Rosset, como já apontamos no segundo capítulo, não pode ser concebido como um ultimato, pois, de acordo com o que veremos nas seções seguintes, os vestígios da tragicidade sempre encontrarão uma via pela qual possam escoar sem grandes entraves, rearticulando-se de outras formas na filosofia kierkegaardiana. Urge deixar de lado o ponto em questão, pois este será tratado na ocasião oportuna.

Neste momento, é importante salientar que a introdução da providência vem acompanhada da ideia de uma possível melhoria, que, embora ilusória, caracteriza-se, admitindo-se uma perspectiva ascendente em Kierkegaard, a passagem da esfera estética para a ética. Mas qual é, nesse contexto, o papel da ideia de “melhor”; em que condições ela se desenvolve?

A ideia de melhor [...] está vinculada, na consciência infeliz, à esperança de uma felicidade verdadeiramente *desesperada*; ela requer, para se desenvolver, um âmbito diferente daquele do real e não está inscrito em um vir-a-ser histórico, a menos que consiga fazer recuar suficientemente a história, seja no sentido do porvir, seja no sentido do passado, para, assim, desincumbir-se da verdadeira história ligada ao tempo. O melhor não pode se desenvolver senão em um tempo sonhado, seja num passado ideal, seja num porvir ideal; entendamos isso como um passado que foi bem *antes* do passado, e um porvir que será bem *depois* do porvir; ambos, de fato, libertados do tempo, mas afirmando-o desonestamente (Rosset, 2014, p. 137-138, grifos do autor, tradução nossa).

Talvez na insistência de negação do trágico esteja tanto o sentido da moralidade quanto o sentido da imoralidade do juiz Wilhelm. Por um lado, com sua censura, pretende recalcar a rebeldia do Esteta, o que caracteriza o traço mais ordinário de sua moralidade; por outro lado, com a verdadeira “exaltação ética do infinito” inerente à ideia de melhor, finda por incapacitá-lo para o agir (Kierkegaard, 2013b, p. 140, 144). Consoante à sua exaltação é a sua intolerância à rebeldia.

A minha vida nunca foi tão agitada que me sentisse tentado a querer confundir toda a existência [*Tilværelsen*] de maneira caótica; mas no meu cotidiano [*daglige Liv*] amiúde experienciado quanto é proveitoso atribuir ao pesar uma expressão ética; não se trata de excluir o estético do pesar, mas antes de o dominar eticamente [*ethisk at beherske det*]. Desde que esteja tranquilo e humilde, não o temo; se se torna violento e apaixonado, sofisticado, lançando-me o encantamento do desalento, então ergo-me; não tolero nenhuma rebeldia [*jeg taaler intet Oprør*] (Kierkegaard, 2017a, p. 243).

Desse modo, a motivação filosófica do proceder anti-trágico outrora sondada encontra-se numa distração que o indivíduo *deve* empreender para afirmar justamente aquilo que ele nega na aspiração do melhor: a realidade. Mesmo tendo absoluta confiança de que a realidade lhe será restituída após esse instante de distração, é sugestivamente revelador que a realidade se lhe apresente como objeto de repúdio, haja vista o modo como se refere à “mesquinhez reluzente das *soirées*”, e passível de ser, porque escandalosa, sacrificada: “ainda haverá água no Sena e pólvora na loja e companhia para a viagem a qualquer hora do dia” (Kierkegaard, 2017a, p. 215). Cabe dizer, a propósito dessa investida moralizante contra o Esteta e sua relação com a realidade, que “o que a moral censura não é de modo algum, o imoral, o injusto, o escandaloso, mas sim o real – única e verdadeira fonte de todo escândalo” (Rosset, 1989a, p. 25).

O dado inescapável da realidade tal como ela se apresenta demanda uma adesão que não é desprovida de negatividade. O pesar que daí surge é uma prerrogativa tanto da individualidade estética quanto da individualidade ética. Não queremos, com isso, traçar um paralelo reducionista que coloque sobre ambas as individualidades o emblema do trágico, o que já se comprovou inviável, mas apenas mostrar que o ponto de tangência entre elas marca um distanciamento posterior quanto ao modo de se

relacionar com o pesar. Enquanto a determinação estética “necessita de heróis que o suportem” (Kierkegaard, 2017a, p. 243), a determinação ética prescinde da heroicidade com o intuito de superar o pesar oriundo do desacordo do indivíduo com a realidade.

Tal intenção é ilusória, pois além de não lograr êxito nessa superação, é justamente nesse contexto, visto sob a forma de desacordo entre os desejos, as aspirações subjetivas e a suas respectivas realizações, que surgem, no ético, estratégias cujos objetivos visam transformar o enfiamento das vicissitudes da vida, fundadas naquele desacordo, ou seja, no próprio confronto com a validade eterna da personalidade com a temporalidade, em exigências éticas, todas elas condensadas na ideia de dever (*Pligt*), da qual derivam algumas das obrigações e responsabilidades do indivíduo para consigo mesmo, com o mundo e com o outro, quais sejam, respectivamente, se se quiser, vocação (*Kald*), trabalho/obra (*Arbeiden/Gjernings*), amizade (*Venskabet*) e casamento (*Ægteskabet*).

Cultivando um tipo de observância que poderia remontar à *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), de Immanuel Kant, busca impingir no Esteta a ideia de que a distinção entre o que é casual e o que é essencial “não é entretanto fruto de sua arbitrariedade, de molde a poder fazer parecer que tinha onipotência para fazer de si mesmo o que ele bem quisesse” (Kierkegaard, 2017a, p. 264), como se, com efeito, além de conter “a tentação para transgressão dos deveres [*Obertretung der Pflichten*]”, se alinhasse à concepção prevalecente da autonomia kantiana em detrimento da heteronomia, que se pauta em um interesse “que ora pode ser próprio ora alheio” (Kant, 2008a, p. 29, 79)³³. Mas não só isso. Presumivelmente, até Aristóteles³⁴, associado ao filósofo alemão, poderia surgir como subsídio para dissuadir o Esteta de que talvez a

³³ Para o melhor entendimento do contexto da obra kantiana, faz-se necessário dizer que o filósofo alemão, nesse caso em específico, busca uma diferenciação conceitual entre autonomia e heteronomia, o que favorece o surgimento de um princípio moral incondicionado: “Chamarei, pois, a este princípio, princípio de **Autonomia** [*Autonomie*] da vontade, por oposição a qualquer outro que por isso atribuo à **Heteronomia** [*Heteronomie*]” (Kant, 2008a, p. 79, negritos do autor).

³⁴ Importa salientar, tal como tão bem nos lembra a professora Elisabete M. de Sousa numa nota desta edição portuguesa da obra *Ou-Ou* que a menção a Aristóteles (1159b) remete diretamente à obra *Ética a Nicomâco*, especificamente à passagem em que o estagirita fundamenta, como diz o juiz Wilhelm (Kierkegaard, 2017a, p. 318, 319), “o conceito de justiça na ideia da amizade”: “Os objetos e relacionamentos pessoais aos quais concerne a amizade parecem, como já antecipamos no início, ser os mesmos concernentes à justiça, pois em toda parceria encontramos direitos mútuos de alguma espécie e também o sentimento de amizade” (Aristóteles, 2007a, p. 250).

amizade contribuiria “para que se obtenha eticamente a realidade” (Kierkegaard, 2017a, p. 319).

Todavia, afirma: “não cairei na ousadia de enveredar por pesquisas dessas, tal como a relação entre a concepção aristotélica e kantiana” (Kierkegaard, 2017a, p. 319). No que concerne ao “abandono de Kant” – a expressão é da pesquisadora Yésica Rodríguez (2022), mas algo parecido se pode encontrar no primeiro capítulo da tese da professora Silvia Saviano Sampaio (2001) –, depreende-se, levando em conta a assertiva que o exime de tal empreitada, em que sabemos que nunca foi seu “intento propor uma doutrina do dever”, que Kierkegaard (2017a, p. 319) subverte a passagem perfeita que haveria de existir entre o imperativo hipotético e o imperativo categórico.

Se nos propuséssemos a formular uma nova designação para essa subversão, poderíamos dizer, sem, no entanto, correr o risco de extraviar a filosofia de ambos, que o que separa, nesse caso específico, Kant de Kierkegaard é o fato de que este último forja uma espécie de imperativo hipotético imperfeito, no sentido de que a propriedade hipotética diz respeito não apenas à boa ação, mas também à má ação, ou seja, tanto ao êxito possível ou real quando ao malogro possível ou real. Por essa razão, faz com que a integração do juiz Wilhelm à realidade seja constantemente, se não corrompida, pelo menos adiada, isto é, faz com que oscile entre uma intenção possível ou uma intenção real, em virtude de sua interlocução com o Esteta, de modo que ele, o juiz, empertigado que é por causa da superioridade de seu desespero, esteja consciente da significância do problema: “toda esta luta é entretanto um purgatório de cujo pavor sou pelo menos capaz de fazer uma ideia” (Kierkegaard, 2017a, p. 327).

Nesse sentido, para além das próprias dificuldades que se interpõem em sua própria tomada de consciência, ainda acolhe as dificuldades oriundas do outro. Dessa maneira, Kierkegaard, ironicamente talvez, tirando proveito do caráter compassivo do juiz Wilhelm, ao mesmo tempo em que desloca o universal para fora de si, também reconhece o quão difícil é integrá-lo na concretude de sua existência: “se o homem universal estiver fora de mim, então, só há um método possível, e este consiste em ser eu a despojar-me de toda minha concreção” (Kierkegaard, 2017a, p. 265). Mas não se encerra nisso.

Se então um homem enfrentar dificuldades ao querer realizar a tarefa a si imposta, tal como a qualquer outro homem, de exprimir o universal-humano na sua via individual, se parecer que se mostra haver algo do universal que ele não pode aceitar na sua vida, o que fará ele, então? (Kierkegaard, 2017a, p. 324).

Quando começa a inclinar o olhar para a diversidade com a qual a realidade se apresenta e tenta dissuadir o Esteta de sua heroicidade trágica, o juiz Wilhelm, ao arrogar para si o movimento de realização do universal, a metamorfose do universal no singular, ainda não reconhece completamente a validade concreta daquilo que considera sua reconciliação com a existência. Ao contrário, admite que o empecilho diante do qual esbarra tal realização pode ser intuído através do próprio elemento que a condiciona, qual seja, a noção de universal-humano, que pode ser confundida com a possibilidade abstrata em caso de a conversão do fora do comum em comum for estabelecida sem a significância da dor.

Antes de retomarmos o problema da possibilidade, o aspecto vacilante do dever merece ser abordado. Nesse sentido, rompendo definitivamente com Kant (2008a, p. 48, 81), segundo o qual o dever “não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações” e para quem a mescla de sentimentos (*fühlen*) e conceitos racionais (*Vernunftbegriffen*) “tem de fazer vacilar o ânimo em face de motivos impossíveis de reportar a algum princípio”, e tentando distender o abismo entre o singular e o universal, Kierkegaard nos coloca no centro das admoestações da segunda parte de *Ou-Ou* para nos lembrar, também, da fragilidade e das misturas (*Gemische*), para empregar um termo kantiano, da determinação ética.

Na medida em que viver para o cumprimento do dever é tido como tarefa para a vida de um homem, tem sido amiúde recordado o cepticismo segundo o qual o dever é vacilante, e as leis, susceptíveis de mudança. Vês facilmente como, no que toca a esta última expressão, se está sobretudo a pensar nas flutuações às quais as virtudes burguesas sempre estão expostas. No entanto, esse cepticismo não atinge o moral-negativo, pois este permanece inalterado. Ao invés, há um cepticismo que atinge qualquer dever, aquele que sumariamente afirma que, em tudo, eu nem sequer sou capaz de cumprir o dever. O dever é o universal; o que de mim ele exige é o universal; o que eu posso fazer é o singular. Este cepticismo tem entretanto a sua grande significação na medida em que como a personalidade é o absoluto [...] (Kierkegaard, 2017a, p. 267).

O paradoxo dessa moral, diferentemente da de Kant, admite ser contaminada pelos impulsos e frustrações da dúvida da personalidade, que, sendo desespero, é válido ressaltar, difere da dúvida do pensamento. A legitimidade daquele elemento condicionante (o absoluto) enquanto empecilho para o cumprimento do dever, para o qual nós voltamos agora, manifesta-se da maneira mais concreta que se poderia esperar de um moralista anti-trágico, isto é, se manifesta na qualidade de possibilidade. Sigamos o seu itinerário.

Em primeiro lugar, busca-se fazer da exceção uma norma, acreditando-se, com isso, resolver o problema da heterogeneidade do desejo ou da vontade existencial (ou heteronomia, no sentido kantiano) sem, no entanto, comprometer-se com a idolatria da trivialidade (*Forgudelse af Trivialiteten*): “em certo sentido todo homem constitui uma exceção, sendo que é igualmente verdadeiro que todo o homem é universal-humano e, ao mesmo tempo, uma exceção” (Kierkegaard, 2017a, p. 327). Porém, em segundo lugar, Kierkegaard (2017a, p. 327) nos conduz para dentro do próprio empecilho, no limiar da incapacidade de consecução plenamente ética: “amo demasiado a existência, e o ser-se homem, para acreditar que o caminho para se vir a ser um homem fora do comum é fácil ou sem provações”.

Ademais, ao incidir experimentos de pensamento nas ponderações do juiz Wilhelm, Kierkegaard prepara um cenário em que a própria irrealizabilidade do universal-humano é o que enseja o ressurgimento da tragicidade numa outra esfera, a da possibilidade. Por meio de conjecturas muito bem delineadas simula uma condição em que o valor absoluto da subjetividade, o universal, é constantemente ameaçado pelo seu contrário, o singular. Sem jamais abdicar dos traços filosóficos que compõem essa trama, Kierkegaard encontra nesse proceder a oportunidade de consumir o desenlace de seu personagem com a extirpação do universal para fora de si, tentando nos convencer de que se em algum momento o universal não esteve intrinsecamente ligado à interioridade, é porque a sua realidade subjetiva se esvaiu em possibilidade pelo fato de negar ao singular o estatuto de universal: “saberá que nenhum singular é o universal. Se então não se quiser iludir [*skuffe sig selv*] metamorfoseará o singular no universal” (Kierkegaard, 2017a, p. 325).

A novidade que aqui se instaura passa a situar a impossibilidade de realização do universal em algum ponto entre a rebeldia e a culpabilidade, ponto a partir do qual já se pode antever o perigo da decepção (*skuffelse*) antes mesmo que a metamorfose esteja consumada, se é que, para tanto, ainda haverá energia da consciência (*Bevidstheds Energi*) para algum tipo de equilíbrio telúrico. Nesse ponto, o juiz Wilhelm projeta imaginativamente um indivíduo em que a imperfeição (*Ufuldkommenhed*) da irrealizabilidade do universal se mostra desde a sua origem: “quanto menos ele aceitar para si do que é universal tanto mais imperfeito ele é” (Kierkegaard, 2017a, p. 324). Ao reacender o problema da efetividade, Kierkegaard (2016, p. 37) se utiliza do distanciamento do juiz em relação ao outro homem para, valendo-se das ponderações hipotéticas daquele endereçadas a este, pôr-se a si mesmo o desafio da autorrealização, de modo que, como dirá no *Pós-escrito*, ela seja “acentuada eticamente [*ethisk accentueret*]”.

O fato de o juiz manter-se amiúde implicado eticamente nos meandros de suas próprias observações confirma que a incapacidade de autorrealização afeta não apenas o observado, mas também o observador, cujo propósito é ensejar o confronto entre realidade e possibilidade, pois “ao perguntar, eticamente, a respeito [da realidade], referindo-me à minha própria realidade efetiva, pergunto sobre sua possibilidade” (Kierkegaard, 2016, p. 37). Então, qual o sentido de toda nossa incursão no que aqui nomeamos como a blasfêmia moral do juiz Wilhelm? Por quê Kierkegaard, projetando nele indagações de natureza ética, permitiu que seu personagem se precipitasse numa armadilha da qual ele mesmo recomendou que se mantivesse a devida distância? A resposta viria, mais uma vez, de Johannes Climacus.

Perguntar sobre esta interioridade ética num outro indivíduo já não é ético, visto que isso constitui uma diversão. Mas se a pergunta é feita de qualquer modo, então a dificuldade está em que posso alcançar a realidade do outro ao pensá-la, ou seja, ao traduzi-la para a possibilidade, onde a possibilidade da ilusão [*Bedraget*] é igualmente pensável (Kierkegaard, 2016, p. 37, 38).

Essa parece ser a única maneira encontrada por Kierkegaard para explicar como a subsistência do universal no particular se desarticula. É extrapolando os limites

morais do juiz Wilhelm, aqueles em que ele se excede no ímpeto de observação, que o filósofo dinamarquês alerta para a iminência do outro polo da contradição. Antes de qualquer cristalização normativa, sedimentada na positividade de alguma lei, a negatividade de sua postura em relação àquilo que diverge de seu desejo tende a se afirmar.

Assim, a blasfêmia moral seria o antecedente negativo da ética, que oferece a própria realidade em uma espécie de sacrifício existencial, onde não é mais facultado ao indivíduo sustentar, para além de sua própria singularidade, a coexistência do universal e do particular sem se expor ao reconhecimento de que isso constituirá uma derrota (*Nederlaget*). A diretiva a seguir retrata mais uma camada dos limites da autorrealização preconcebida a partir da perspectiva ética:

Ora, se as coisas se passarem desta maneira, se o universal que ele não pode realizar for precisamente aquilo de que ele sentia desejo, então, se ele for um homem magnânimo, em certo sentido, exultará com isso. Dirá então: combati debaixo das mais adversas condições que é possível. Combati contra o singular, pus o meu desejo [*Lyst*] do lado do inimigo, para ser mais completo, fiz do singular o universal. É verdade que tudo isto me tornará a derrota [*Nederlaget*] mais difícil; mas também fortalecerá a minha consciência, dar-lhe-á energia [*Energi*] e clareza (Kierkegaard, 2017a, p. 327).

Quando, em parágrafos anteriores, afirmamos que o empecilho diante do qual se depara a autorrealização intuía-se através do elemento que a condicionava, não queríamos dizer outra coisa senão que o universal, para se lançar no âmbito da concretização, deve sua generalidade a uma saída potenciada, talvez até nela permaneça, pois é exposto desde a sua origem aos ditames da potencialidade que o gerou, afinal “metamorfosear-se no homem universal só é possível se, em mim, eu já o tiver *κατα δυνάμιν* [em potência]” (Kierkegaard, 2017a, p. 265).

Reconhecendo implicitamente a diferença aristotélica, Kierkegaard demonstra, com efeito, que a passagem da *dynamis* (*δυνάμιν*) à *energeia* (*ενέργεια*) é suscetível à falha, ou seja, que a efetividade intuída potencialmente, aquilo que outrora constituía o pendore da eterna validade da personalidade, corre o risco de ser, agora, a

razão de sua condição imperfeita: a realização do universal. Por isso, cultivando um tom especulativo em sua premissa, Kierkegaard (2017a, p. 325) põe o juiz Wilhelm a dizer:

Um homem pode ser ele mesmo culpado dessa imperfeição [*Ufuldkommenhed*], e pode tê-la sem ser por sua culpa, porém, a verdade pode estar no fato de ele não conseguir realizar o universal. Se acima de tudo os homens tomassem consciência de si mesmo com mais energia, então, talvez muitos mais chegasse a esse resultado. Saberá igualmente que a indolência e a cobardia podem levar um homem a crer em coisas destas, fazendo da dor uma insignificância, na medida em que ele metamorfoseia o universal em singular e, na relação com o universal, conserva uma possibilidade abstracta. O universal, nessa qualidade, não está designadamente em parte alguma, e reside em mim, na energia da minha consciência [*min Bevidstheds Energi*], querer eu ver o universal ou meramente o singular no que é singular.

Percebe-se que a coincidência do universal com a possibilidade é concomitante com o fracasso de sua singularização porque a tomada de consciência desse procedimento nasce da inviabilidade de sua respectiva efetivação. Isto é, a universalidade do singular, associada à qualidade que lhe é inerente, a possibilidade, vale como prenúncio de uma batalha travada na origem do existir autoconsciente, componente sem o qual é impossível vislumbrar-se como fora do comum.

Porém, a derrota já está declarada desde o seu início, pois o indivíduo “convencer-se-á então de que há algo no universal que ele não pode realizar” (Kierkegaard, 2017a, p. 326). Consequentemente, o que eclode da tensão entre a aspiração subjetiva e a sua respectiva realização não é fruto de “uma satisfação caprichosa do seu desejo arbitrário [*vilkaarlige Lyst*]” (Kierkegaard, 2017a, p. 327), pois a qualidade que despontou, a saber, a possibilidade, impede que a subjetividade encontre uma correspondência imediata entre o seu estado de desejo e a realidade.

Tal esforço não é desprovido de consequências irreparáveis, pois, aqui, já “se inflige a si mesmo a ferida [*Saar*]” (Kierkegaard, 2017a, p. 326), que, por um lado, veta a emancipação da ideia do universal e, por outro lado, impede sua plena realização. Em última instância, para usar a expressão de Friedrich Hölderlin (2014, p. 14), deflagrou-se uma divisão-primitiva (*Ur-Teilung*).

Se nos for permitido uma transposição interpretativa do fragmento do poeta alemão, *Juízo e Ser* (1795), ao contexto de busca por autorrealização na segunda parte de *Ou-Ou*, podemos dizer que a atribuição ficcional do cargo de juiz a Wilhelm não lhe é conferida de forma despropositada. Sua função, para além de suas diligências pragmáticas, está metaforicamente associada a um sentido filosófico mais profundo, aquele em que o juízo denota “a separação original [*die ursprüngliche Trennung*] do objeto e do sujeito” (Hölderlin, 2014, p. 326). Assim, no contexto kierkegaardiano, a tentativa aparentemente frustrada de assimilação de si mesmo enquanto universal já é suficientemente acolhida como subterfúgio para forjar o surgimento de si mesmo enquanto objeto, pois o indivíduo já se expropriou de si mesmo, embora ainda mantenha a aspiração atuante.

Sentirá que a disciplina que lhe cabe cumprir é rígida, pois o universal é um amo severo; quando se tem o universal fora de si mesmo, ele mantém sempre suspensa a espada do juízo, dizendo: por que queres estar fora; e se bem que se diga: a culpa não é minha, é-lhe atribuída na mesma e é-lhe exigida. Por vezes voltará então a regressar ao mesmo ponto, apresentando repetidamente a prova, e então avançará animadamente. Repousa na convicção pela qual se bateu e dirá: aquilo no qual eu por último confio é que existe uma racionalidade justa [*en retfærdig Fornuftighed*], e que me entregarei à sua misericórdia (Kierkegaard, 2017a, p. 326).

Contudo, o fato de a culpa se converter em algo imputável pela via de um dinamismo de modalidades da razão não significa dizer que permaneça ancorada indiferentemente a ele, nem tampouco que é necessário forjar a validade de uma lei moral, que se ajusta aos princípios de um postulado da razão. Em última instância, isso quer dizer que as várias significações da ética não estão reduzidas às formulações racionais. Mas significa dizer que a culpa é contraída em função do próprio desajuste da ordem racional das coisas (*fornuftig Tingenes Orden*), de modo que todo empreendimento ulterior que busca (por vezes em vão) restabelecê-la é o que constitui o “pecado”, pois agora o indivíduo tem o pretense absoluto deslocado de seu eixo originário, como em uma espécie de “desregramento da abstracção [*Abstraktionens Tøilesløshed*]” (Kierkegaard, 2017a, p. 265, 293), suficiente para alastrar subjetividade adentro um esvaziamento do sentido concreto da existência.

Por essa razão é tão importante para Kierkegaard que tal dinamismo seja transformado em conflitos de natureza ética, pois talvez dessa maneira, na reivindicação de efetividade do caráter absoluto da personalidade, que é constantemente posto em dúvida, a validade dos dilemas racionais possa ser irradiada não apenas como consequência de um desdobramento propositivo, um simples corolário, mas se estenda à materialidade da existência humana como um todo, de sorte que o seu sentido geral também lhe seja posto sob suspeita. É a desarticulação do sentido da proposição ética (*ethiske Sætning*) que está em pauta nas digressões do juiz Wilhelm, nas quais os termos do ser aparentam estar tão afastados entre si que não seria possível ao indivíduo aproximá-los sem que lhe fosse imputada algum grau de culpa.

Esse proceder, que remete a origem da colisão à imputabilidade [*Imputabilität*], afirmando que todo conflito ético irrompe unicamente a partir da base fornecida por uma dívida precedente, na medida em que tem fundamento, encontra seu paralelo mais próximo no princípio segundo o qual a própria existência [*Dasein*] pressupõe a culpa [*Schuld*], e que o fato de nascer já deve ser considerado um pecado [*Sünde*] em si mesmo (Bahnsen, 2015, p. 60, tradução nossa).

Não basta fornecer, com o auxílio de Julius Bahnsen, uma consideração direta para o problema da origem da imputabilidade e seus efeitos. Por conseguinte, importa recorrer a uma consideração indireta através da qual Kierkegaard explora a continuidade dos problemas que tanto afligiam o juiz Wilhelm, um dos quais, podemos mencionar, implica justamente a perda iminente do sentido da existência, talhada a partir do problema da repetição, que retoma a contradição entre realidade e possibilidade.

Não por acaso, se nos for permitido proceder em forma de antecipação, vale exemplificar como a ausência de sentido expressa pelo personagem kierkegaardiano de *A Repetição* ilustra que a ponta inexorável o novelo de contradições, do qual já falara Bahnsen, pode ser tão imemorial quanto a nítida lembrança de ter vindo ao mundo, embora a tardia e pesarosa constatação desse fato, do nascimento, possa ser o suficiente para envolver toda a existência do indivíduo com um pressentimento de culpa (*Ahnelser af Skyld*) e impulsioná-lo para frente, quer para o *medium* entre possibilidade e realidade, quer para a outra ponta do novelo – a morte.

4.3 “Ai, mísero de mim!”

A próxima citação da obra kierkegaardiana poderia figurar como epígrafe da própria obra da qual é extraída. Trata-se, na verdade, de um retrato fidedigno do modo como a realidade se volatiliza. Em suma, tem a ver com um aspecto muito específico da modernidade, que se caracteriza pela profanação daquilo que nas civilizações pré-modernas preservava a coexistência ordenada entre o homem e o mundo. Tal citação será extraída da obra *A Repetição*, mas antes de nos reportarmos diretamente a ela, convém chamar atenção para o cenário que tornou possível sua irrupção.

Ainda que nosso objetivo não seja se lançar em análises socioculturais, o estudo de Mircea Eliade, *O mito do eterno retorno* (1969), traz algumas constatações daquilo que significava viver para as culturas tradicionais. Uma delas é digna de ser mencionada, pois ainda poderíamos encontrar vestígios dela na intuição de vida ética encarnada pelo juiz Willhen: trata-se da tentativa de assimilar o infortúnio advindo da relação inadequada com o mundo como uma experiência detentora de sentido. Assim, afirma Eliade (1981, p. 110), “viver de acordo com os arquétipos [das sociedades tradicionais] equivalida a respeitar a ‘lei’, pois que a lei não era mais que uma hierofania primordial”. No entanto, a novidade moderna demonstra que a “revelação *in illo tempore* [desde tempos imemoriais] das normas da existência” (Eliade, 1981, p. 110, grifo do autor) é destruída em seu âmago de forma veemente, pois através dela o esforço continuado pertencente ao ético expõe-se à total desconfiança.

Leitor que era de seus contemporâneos, do pensador dinamarquês N. F. S. Grundtvig, por exemplo, estava consciente de que as raízes de uma apostasia religiosa poderiam levar ao declínio moral e desencadear algum tipo de “atrocidade político-militar” (Kirmmse, 1990, p. 209). Todavia, é possível que Kierkegaard não estivesse tão preocupado com as implicações políticas de uma crise ético-religiosa, pois nutria uma confiança na valorização da subjetividade desvinculada da religiosidade institucionalizada, o que, no entanto, não lhe fazia, nem de longe, um defensor do humanismo positivista. Com efeito, está inserido precisamente no interior dessa lacuna

não sobrepujável, pois a dispersão que separa o homem do mundo, dos outros e de deus (o totalmente outro) até suscitar nele a barbárie é apenas a incrustação de uma alienação mais fundante, aquela que separa o indivíduo de si mesmo.

Durante o florescimento do imaginário subjacente à Era de Ouro dinamarquesa (1800-1850~), especialmente o ano em que Kierkegaard nascera (1813), a *Intelligentsia* era acometida pelos arroubos das crises de dúvida, dos quais não escapou o já citado Grundtvig, tal como descreve Bruce Kirmmse, em sua obra *Kierkegaard in Golden age Denmark* (1990). Mesmo com todos os esforços para, em detrimento da ameaça da decadência moral, se restabelecer a ordem, não se pôde evitar que aquelas crises se estendessem século adentro e continuasse a assolar as figuras do período.

Não é nosso propósito averiguar se a apostasia religiosa pode ser causadora de instabilidades políticas. Fato é que, se não podemos nos lançar pormenorizadamente nas implicações exteriores, temos condições de avaliar os desdobramentos que tais crises geram na interioridade, na subjetividade. Assim, pode-se presumir que as crises religiosas sejam apenas o sintoma de uma desconfiança muito mais originária, direcionada às bases em que se apoia a própria realidade.

Consequentemente, distante do zelo cívico-religioso do seu conterrâneo Grundtvig, Kierkegaard se aproxima muito mais da contrição espiritual testemunhada na obra *Niels Lyhne* (1880), do escritor dinamarquês Jens Peter Jacobsen, na qual se narra a luta do personagem homônimo contra a sua condição de miserabilidade, luta esta que, não obstante tenha um derradeiro matiz religioso, ilustra a resistência humana diante da realidade que lhe é imposta. A obra acompanha a vida do personagem Niels Lyhne, o que nos forneceria alguns indícios para enquadrá-la na estrutura do romance de formação (*Bildungsroman*).

O que nos interessa, todavia, não é classificá-la, mas sim, à guisa de exemplo, citá-la pontualmente para, à semelhança do que logo em seguida veremos com Kierkegaard, ilustrar como a relação com o mundo se dissolve na consciência da finitude, que se disfarça na rebelião contra deus. Esse desacordo se manifesta através de um esvaziamento objetivo, do qual se extrai os vários sentidos da possibilidade, podendo ser esta tanto o reconhecimento da volubilidade do elo que nos liga ao real, como também a falibilidade das condições de autorrealização.

Tais sentidos são talhados no espaço deixado pela dissolução do sentido real do ser, em função da qual o recuo subjetivo aponta para sentido possível do ser. É importante enfatizar que a impossibilidade de realização deste último sentido não anula sua consecução ulterior, mas apenas o retira a propriedade de coexistir harmoniosamente, dificulta a presunção de uma *harmonia preestabelecida*: “os ideais, os claros e luminosos ideais ainda não perderam nada do seu brilho, mas não percorrem mais a terra ao nosso lado [...]” (Jacobsen, 2000, p. 198, 199).

Niels Lyhne estava cansado; tinham-no exaurido esses repetidos preparativos para um salto que nunca era executado, tudo lhe parecia vazio e sem valor, artificial e confuso, e além disso tão mesquinho [...]. Estava cansado, e das suas frustradas esperanças de amor seu cansaço espalhara-se rapidamente por todo o seu ser, por todas as suas faculdades e todos os seus pensamentos (Jacobsen, 2000, p. 199).

O estranhamento em relação à vida, ao mundo e a qualquer forma de existência metafísica, que pode desembocar na forma negativa do ateísmo e é passível de se tornar matéria poética, tem origem, portanto, no estranhamento da subjetividade em relação a si mesma, sendo toda possibilidade de retomada uma oscilação entre a aceitação do dado irreparável e inapreensível da finitude e a ocasião para transcendê-lo.³⁵

³⁵ A propósito dessa relação entre Kierkegaard e Jacobsen, Claudio Magris, no ensaio *Le monete della vita*, que compõe a edição brasileira do romance de 1880, associa a nascente do ateísmo em Niels Lyhne à impossibilidade da repetição expressa no experimento de Constantin Constantius, embora ratifique que a diferença entre ambos repousa nas divergências quanto à fonte de salvação: “A temporalidade devora e dissipa a individualidade: o ateísmo é também a impossibilidade do que Kierkegaard chamava de ‘retomada’, isto é, a revelação da vitória religiosa sobre o tempo, do resgate religioso da finitude. Para Jacobsen, ao contrário, a salvação vem da própria temporalidade, que se traduz na nostalgia do transcender-se” (Magris, 2000, p. 25). Ainda que se esforce para realçar a diferença, o ensaísta italiano está de acordo com o elo moderno que une os dois autores antes e para além de qualquer ramificação distintiva: “Entre o eu e a vida abriu-se um hiato, que faz daquela não mais a sua vida, mas um território onde ele não consegue penetrar e se inserir, um lugar estranho que não lhe pertence e ao qual não sente pertencer, uma contínua fuga de algo que nunca possuiu e que portanto não é seu, mas do qual sente nostalgia como se o tivesse perdido” (Magris, 2000, p. 8). Atribuindo “o confronto com os problemas centrais da civilização ocidental” à, dentre outras coisas, “redescoberta de Kierkegaard”, Claudio Magris trata de enunciá-los numa sequência que mais parece ser uma fidedigna amostra da filosofia de Kierkegaard: “o estilhaçamento da unidade individual, o conflito entre vida e representação, o eclipse de qualquer totalidade e universalidade do pensamento, o niilismo, isto é, a ausência de um fundamento sobre o qual construir uma ordem conceitual, a inconciliabilidade das contradições irredutíveis a uma síntese superior, a negatividade do próprio pensamento, que não mais aparece como sede onde se resolvem os contrastes, mas como lugar em que estes se exasperam” (Magris, 2000, p. 11).

Feito este preâmbulo, passemos, finalmente, à citação anunciada no início desta seção.

A minha vida atingiu um ponto extremo; a existência provoca-me náuseas, é insípida, sem sal nem significado. Mesmo que eu estivesse mais faminto do que Pierrot, não gostaria contudo de engolir a explicação que as pessoas oferecem. Enfia-se um dedo no solo para cheirar o tipo de terra em que se está; eu enfio o dedo na existência - não cheira a nada. Onde estou? Que quer isto dizer: o mundo? Que significa esta palavra? Quem me enganou, metendo-me em tudo isto, e me deixa ficar aqui? Quem sou? Como entrei neste mundo; porque não me foi perguntado, porque não fui informado das regras e costumes, mas metido nas fileiras como se tivesse sido comprado por um vendedor de almas? Como foi que me tomei parte interessada nesta grande empresa a que se chama realidade? (Kierkegaard, 2009a, p. 107).

Para lidar com essas questões é preciso compreender que o flagelo provocado pela consciência do próprio existir não é uma prerrogativa desse personagem kierkegaardiano, mas encontra-se impressa na história da humanidade, para além dos limites geográficos da Dinamarca. Seja através de análises objetivas ou por meio de confissões, podemos identificar tal prerrogativa em determinados pensadores, de Aristóteles a Agostinho de Hipona, passando por Pascal, todos eles, de alguma maneira, constituindo traços característicos em comum aos quais se pode atribuir a alcunha de serem, direta ou indiretamente, predecessores da derrelição testemunhada na obra de 1843 do filósofo dinamarquês, assinada pelo pseudônimo Constantin Constantius.

Não nos alongaremos nesse rastreio, mas se quisermos, a título de exemplificação, mencionar pelos menos dois autores a fim traçar referenciais temporais que possam atestar algum grau de parentesco lírico-conceitual, poderíamos dizer que toda gravidade contida no relato nauseante da citação acima situa Kierkegaard ente Calderón de La Barca e Emil Cioran.

Do primeiro, Calderón de La Barca, Kierkegaard certamente herda a representação trágica, na qual se estabelece os limites inalcançáveis do mistério da existência. Embora a luta contra tais limites seja vã, é ela que o impulsiona para a tomada de consciência da condição existencial humana, da finitude, pois, como dirá

Walter Benjamin (2013, p. 78) a respeito do poeta espanhol, sabendo que “tem de parar no limite da transcendência”, ao mesmo tempo em que procura “assegurar-se dela por desvios, de forma lúdica”. Assim como em *A Repetição*, o ímpeto de retomada do sentido da existência (qualificada como jogo: a repetição) não pode ser levado adiante sem essa circunspeção impulsionadora. Por isso, as palavras de Segismundo, filho bastardo do rei Basílio em *La vida es sueño* (1635), não podem soar senão como um alarido de alcance transcendente, no sentido de que esboçam uma transposição do abismo que separa a realidade da possibilidade, o nascimento da morte.

Ai, mísero de mim! Ai, infeliz! Descobrir, oh Deus, pretendo, já que me tratas assim que delito cometi fatal, contra ti, nascendo. Mas eu nasci, e compreendo que o crime foi cometido pois o delito maior do homem é ter nascido. Só quereria saber se em algo mais te ofendi pra me castigares mais. Não nasceram os demais? Então, se os outros nasceram que privilégio tiveram que eu não tive jamais? (De la Barca, 2009, p. 36, 37).

Passemos ao segundo, Cioran, que, tendo Kierkegaard e Calderón de La Barca como precursores, soube formular de modo tão incisivo e incontente a consciência de estar no mundo. A citação abaixo, além de resumir a interrelação entre esses autores, poderia servir de epígrafe para a sua própria obra, *De l'inconvénient d'être né* (1973), cujo teor denota que o drama da existência permanece insolúvel, e que só o fato de se cogitar estar liberado dele por causa de algum tipo de inconsciência já basta para, paradoxalmente, aflorar a culpabilidade.

Não me perdoe por ter nascido. É como se, ao insinuar-me neste mundo, tivesse profanado um mistério, traído um compromisso importante, cometido uma falta [*faute*] de uma gravidade inominável. Há momentos em que sou menos categórico: nascer parece-me então uma calamidade que me deixaria inconsolável se a não tivesse podido conhecer (Cioran, 2010, p. 17)³⁶.

³⁶ “Je ne me pardonne pas d'être né. C'est comme si, en m'insinuant dans ce monde, j'avais profané un mystère, trahi quelque engagement de taille, commis une faute d'une gravité sans nom. Cependant il m'arrive d'être moins tranchant : naître m'apparaît alors comme une calamité que je serais inconsolable de n'avoir pas connue” (Cioran, 1995, p. 1279).

Em outra passagem da mesma obra, o pensador romeno revela que o caráter inominável que qualifica sua condição equivale a transformar, por meio de um estranhamento primordial, o dado irreparável da existência, a realidade, em uma longínqua possibilidade: “estar na vida – sou de repente fulminado pela estranheza desta expressão, como se ela não fosse aplicável a ninguém” (Cioran, 2010, p. 11).

Dessa combinação de passagens extrai-se o encaminhamento que precisávamos para percebermos o movimento aqui empreendido, uma vez que nele está impressa uma querela que há tempos se arrasta na história da filosofia, o choque entre realidade e possibilidade, sem que possamos ter à vista qualquer tipo de consenso.

Nesse sentido, com objetivo de finalizar o ciclo argumentativo desta seção cabe, entretanto, uma última antecipação. A esse respeito, vale salientar que uma das motivações filosóficas que engendrou a torrente de indagações do personagem de *A Repetição* nos foi incitada por uma assertiva conflitante, advinda de seu confidente, e resume o atravessamento paradoxal da possibilidade nos interesses da ordem do real no instante em que esta é posta em dúvida: “[...] não há repetição alguma. [...] A única coisa que se repetiu foi a impossibilidade de uma repetição” (Kierkegaard, 2009a, p. 74, 75).

Com essa assertiva em mente, é possível dizer que Kierkegaard estivesse nos levando novamente às origens teóricas do problema, que nos reporta, por sua vez, a uma premissa do fragmento *Juízo e Ser*, para seguir em diálogo com Hölderlin, mas desta vez para suspeitar de sua validade. Nesse sentido, ao trazer o *pathos* da possibilidade para dentro da noção de repetição, Kierkegaard parece desafiar o postulado do poeta alemão, segundo o qual “não há nenhuma possibilidade concebível que não tenha sido realidade efetiva” (Hölderlin, 2014, p. 13). Essa afirmação, no que concerne à preponderância do pensamento, parte do pressuposto de que a possibilidade está subordinada à realidade efetiva.

Sendo assim, os objetos que se apresentam à consciência imediata, isto é, situados na realidade efetiva, não se adequariam perfeitamente a ela, não seriam mediados, caso não estivessem reciprocamente relacionados à possibilidade: “se eu penso um objeto como possível, assim repito [*wiederhole*] somente a consciência anterior, força pela qual ele é efetivo” (Hölderlin, 2014, p. 13). Interessa-nos mostrar,

contudo, que a efetividade do objeto assim concebido, “por mais que possa ser chamada de *realidade pensada* [*tænkt Virkelighed*], é uma possibilidade” (Kierkegaard, 2016, p. 35, grifo do autor). Se as exigências do idealismo alemão primevo de Hölderlin não foram atendidas, é porque Kierkegaard optou por articular suas limitações em um âmbito que escapasse à pureza do pensamento especulativo, sempre evitando incorrer no engano que é tomar a representação de uma existência concreta como sendo a realidade em sua imediatidade.

A nossa predileção em estabelecer uma relação entre esses dois autores se justifica, em primeiro lugar, no fato de que o fragmento de Hölderlin ocupa uma posição fundante no que diz respeito ao desenvolvimento do idealismo alemão, com o qual dialogou Kierkegaard. Em segundo lugar, se justifica, pois que, vale ressaltar, a natureza de sua obra, para além do fragmento de 1795, não se encerra numa análise exclusivamente categorial das modalidades do pensamento, próprio de uma abordagem estritamente filosófica, mas se deixa atravessar pela lateralidade dos interesses estéticos na medida em que a intuição poética, na qual se aprofunda o sofrimento do indivíduo na relação com a esferas do ser, pode, por vezes, desempenhar um papel tão vigoroso na busca pela autorrealização que chega a sobrepujar o rigorismo filosófico até os limites do auto-aniquilamento (*Selbstvernichtung*), fato que se pode comprovar na leitura de seus textos poéticos.

Esse decair, que se traveste de transformações metodológicas ou formais, reflete diretamente as mudanças formais pelas quais passou a produção escrita do autor alemão. Dessa “síntese entre poesia e filosofia” em Hölderlin, assinala Nicolai Hartmann (1983, p. 217), em sua obra *A filosofia do idealismo alemão* (1960):

Também nele alvorece um novo dia do ser espiritual. Mas nem procura a mordacidade intelectual nem o seduz o paradoxo da expressão. O seu ser exige uma harmonia calma e sonhadora; uma sensibilidade delicada, um idealismo divorciado da realidade, um erotismo espiritualizado [*vergeistigte* [...] *Erotik*] com carência de sensibilidade e uma meditação doentia que se atormenta a si mesma determinam a sua relação com os problemas da época. Não lhe faltam elevação metafísica e ideal nem um sentimento religioso profundamente vivido. Tão pouco carece da plenitude e beleza dos ideais da vida. Mas acontece que todos os grandes germes que se

encontram nele levam a morte consigo, desaguam cedo demais no trágico, tendem para o auto-aniquilamento [*Selbstvernichtung*].

À maneira de Hölderlin, o erotismo de Kierkegaard espiritualizou-se o bastante para que ele pudesse constatar que o fio condutor das aspirações amorosas poderia se confundir com aquele das pretensões especulativas, de modo que, tendo o indivíduo se doado totalmente aos impulsos arrebatadores dessa busca ambivalente, não era uma tarefa simples determinar qual objeto se estava a captar, sobretudo se a representação erótico-filosófica, precisamente por causa de sua indefinição, se revestisse de um aura religiosa.

Não deve nos surpreender a recorrência, em *A Repetição*, da figura bíblica de Jó, que amaldiçoou o próprio dia do nascimento (lembremo-nos do exemplo de Calderón de La Barca, Cioran e Kierkegaard aqui evocados), afinal o valor transcendente do absoluto só adquire relevância se for pressentido pela sua negatividade, na dor humana provocada pelo abandono divino, que poderia servir, como já insistimos nisso, para justificar o caráter relativo da materialidade da existência. Nesse sentido, em última instância, sendo deus o objeto faltante, a “vocação do poeta” (título de um dos poemas do autor alemão: *Dichterberuf*) encontra o terreno fecundo para florescer, não necessitando o poeta de outras artimanhas, “até que a ausência de Deus o ajuda [*bis Gottes Fehl hilft*]” (Hölderlin, 1995, p. 256, 257, tradução nossa).

A obra de Kierkegaard passou por alterações tão substanciais no que diz respeito à forma e ao conteúdo que na filosofia contemporânea, como é o caso de Michel Foucault (2009, p. 218), chegou-se a inferir que com tais transformações se pretendia deflagar a iminente desaparecimento e morte do autor enquanto representante de uma unidade de escrita, dando a entender que a variedade pseudonímica na obra do filósofo dinamarquês era o que, não sendo ele mais um “autor” ou desconstruindo essa noção, lhe dava condições de, por um lado, se desincumbir “de superar as contradições que podem se desencadear em uma série de textos”, ou, por outro lado, de se manter ligado a uma contradição fundamentalmente originária.³⁷

³⁷ “O autor é, igualmente, o princípio de uma certa unidade de escrita - todas as diferenças devendo ser reduzidas ao menos pelos princípios da evolução, da maturação ou da influência. O autor é ainda o que permite superar as contradições que podem se desencadear em uma série de textos: ali deve haver - em

Com base nisso, torna-se ainda mais significativo, e não deve soar estranho, o movimento que aqui empreendemos, cuja transição, ao invés de assentir apressadamente ao apelo conservador do juiz Wilhelm, que se jactava de dominar (reprimir) suas pulsões eróticas mais primitivas, pretende mostrar que a preocupação de Kierkegaard não era fixação das esferas, mas sim indicar quão ilusória pode ser a apreensão de um determinado objeto, sem esquecer de que, talvez, essa condição adversa reside na pluralidade de ego (Foucault, 2009, p. 279), sem a qual não compreenderíamos essas quebras discursivas, ou esses “quase-discursos” (*quasi-discours*), diria ainda Foucault (2009, p. 279), da obra de Kierkegaard.

No que concerne ao caráter inapreensível do objeto, seja ele de qual natureza for, é curioso notar que tanto a obra *Ou-Ou*, onde se poderia presumir uma certa consolidação subjetiva (a expressão soa cômica), quanto *A Repetição*, na qual podemos o ver o exato oposto, a desintegração subjetiva (a expressão soa trágica), são ambas publicadas por Kierkegaard no ano de 1843, com a diferença de que – e aqui não poderíamos falar de evolução, mas sim de degenerescência temática – a segunda sai do prelo em outubro, ou seja, alguns meses depois da primeira, que sai em fevereiro. Isto é, tão logo o “discurso” ético parecia, sob a forma de ultimato (*Ultimatum*) e acompanhado de um sermão (*Prædiken*), adquirir consistência, a elaboração e publicação de outra obra surge trazendo exatamente o contrário de qualquer construção discursiva. Ao que parece, essa é a passagem que, segundo Vergote (1982, p. 463), habilitaria o sentido da repetição.

Quem se debruça sobre essas duas obras na expectativa de encontrar nelas uma continuidade “lógica” fundamentada numa proximidade temporal, ou, sobretudo, amparado na ideia de que a repetição é uma categoria transcendente, estará apto, pela precipitada maneira com que almeja atingir o estádio religioso, a nos indicar, dizer, qual o caminho a que tal estádio nos conduz, conquanto saiba que, se se lançar na expressão poética, emitirá uma consideração sobre o substrato indizível (*Uudsigeligt Underlag*). É precisamente aqui onde reside o entrave do movimento da repetição.

um certo nível do seu pensamento ou do seu desejo, de sua consciência ou do seu inconsciente - um ponto a partir do qual as contradições se resolvem, os elementos incompatíveis se encadeando finalmente uns nos outros ou se organizando em torno de uma contradição fundamental ou originária” (Foucault, 2009, p. 218). Partindo dessas considerações é que “seria possível interrogar qual o sentido e o funcionamento de uma proposição como [...] ‘Victor Eremita, Climacus, Anticlimacus, Frater Taciturnus, Constantinus Constantius são Kierkegaard’” (Foucault, 2009, p. 273).

Não sendo a idealidade, para Kierkegaard, “uma ideia como forma universal, transcendente, mas uma ideia determinada como palavra e linguagem concreta”, só nos restaria inverter a premissa em que temos o “dito determinado diante do dizer indeterminado” (Costeski, 2009, p. 94). Agora, já posta em prática a inversão, teríamos: o dito indeterminado diante do dizer determinado, pois o limite da linguagem parece se confundir com limite do movimento da repetição.

Diante da volatilidade do objeto, resta-nos adentrar na próxima seção cientes de que a busca especulativa, propriamente filosófica ou religiosa, opera, analogamente, com a mesma volúpia desafortunada que acomete o jovem de *A Repetição*, ou seja, repousa no drama de ter perdido o objeto que jamais possuía. Inclusive, tal drama está impresso na própria emergência do conceito de repetição, pois, uma vez que dele não se pode fazer objeto de nenhuma apreensão intelectual, “a escritura kierkegaardiana se desincumbe dos cânones alusivos à representação” (Llevadot, 2012, p. 148, tradução nossa).

Ora, nesse contexto, podemos dizer que a pluralidade intersubjetiva (pseudonímica) em Kierkegaard reflete o aspecto inapreensível e incognoscível do conteúdo objetivo, constituindo, ainda segundo a pesquisadora Laura Llevadot (2012, p. 166), uma espécie de *escritura-repetição*, que se caracteriza “não por reportar o indivíduo à verdade, mas por fazê-lo reduplicar a ambivalência, a tensão e o conflito de sua existência”.

A pergunta que se impõe é a seguinte: quais seriam as implicações filosóficas em caso de, em Kierkegaard, esse “objeto” for o próprio sujeito? Ou melhor: dado que o pretense objeto das especulações filosóficas e o objeto das disposições eróticas dependem do mesmo núcleo de aspirações subjetivas (visto que, ao contrário do que se pode perceber no idealismo alemão representado por Hölderlin, não há uma separação radical entre entendimento e a intuição sensível), não teria o indivíduo, supondo a impossibilidade de apreensão de um determinado objeto, de retornar a si mesmo, empreender a repetição, dando-se conta de que, para tanto, terá de perder o próprio reflexo, semelhante ao modo como, no conto *O reflexo perdido*, de E.T.A. Hoffmann (2017, p. 68), Erasmus Spikher, que, tendo de enfrentar um desejo extraconjugal suscitado por Giulietta, oferece a própria imagem refletida no espelho,

cuja a qual, enquanto ilusão, não lhe faria tanta falta, pois “contribuía apenas para cindir o eu em realidade e sonho”?

A fim de encaminhar o término da presente seção, uma última indagação: o irromper das paixões, aquele que desperta a inclinação poética nas relações amorosas, seria apenas uma ocasião motivacional (*Anledning*), um subterfúgio metafórico à serviço de uma empreitada mais abrangente? Seria proceder com demasiada desconfiança relativa à validade da visão de vida poética se não considerássemos que quando a poesia ou a experiência por ela sublimada “acolhe em si determinações filosóficas, estas deverão referir-se ao sentido da existência” (Benjamin, 2013, p. 133).

O reconhecimento do indizível constitui a falta de legitimidade do discurso puramente lógico em estabelecer uma mediação válida que possa formular um sentido ao real. Se a consciência individual estabelece apenas uma relação lógica com esse sentido, a indiferença se instala. Aliás, mesmo partindo do pressuposto de que o movimento dialético seja abstratamente efetivado, resta saber como essa passagem foi efetuada. Como admitir a nulidade do ser do mundo apenas de modo abstrato? Quando Kierkegaard pretere a mediação hegeliana para reivindicar a repetição é precisamente porque nesta o indivíduo é tomado pela derrelição existencialmente e não apenas através de um artifício da razão. Que quer dizer elevar o espírito em detrimento da evidência imediata do mundo?

Sendo, essa elevação, *passagem e mediação*, é ao mesmo tempo suprasumir da passagem e da mediação porque o mundo - pelo qual Deus poderia parecer mediatizado é antes declarado como sendo o nulo. Somente a *nulidade* do ser do mundo é o laço da elevação; de modo que desvanece o que é [posto] como o mediatizante, e assim, nessa mediação mesma, a mediação é suprasumida. (Hegel, 1995, p. 125, grifos do autor).

Como experimentar a nulidade do mundo do ponto de vista teórico? Como inclinar a consciência em direção ao absoluto sem experimentar alguma vertigem, sem, existencialmente, comprometer a integridade imediata do mundo? A tendência da pretensão ao absoluto, alçado na consciência individual, é ambivalente, pois “cada indivíduo vive *no absoluto* seu mérito ou sua nulidade” (Cioran, 2011, p. 185, grifo do

autor). Hegel buscou situar o seu mérito na contemplação teórica do absoluto, enquanto Kierkegaard admitiu sua nulidade diante de tal deslumbre.

Ao contrário da mediação, aquele que está imbuído do movimento da repetição experimenta essa derrelição em seu existir sem se despojar de sua concretude. A determinação filosófica mais evidente até aqui, a que se instaura na busca pelo absoluto, entra em choque com as pretensões de singularização quando não logra êxito em satisfazer-se no ético, como já mostramos em seções anteriores. Uma vez que a hipótese de uma passagem ascendente entre as esferas está descartada, e a banalização do ético não faz deste uma etapa intermediária válida entre o estético e o religioso, há indícios que podem corroborar com a recuperação do absoluto nestas duas últimas esferas. A constatação de que no ético a particularidade do absoluto é difícil de ser apreendida, de ser concretizada, serve apenas à concepção de que a realidade, pretensamente materializada numa visão de vida convencional, na sanção autocomplacente do matrimônio, por exemplo, não é suficientemente abarcada.

Se seguir essa negação do ético, qualquer indivíduo será atraído ao absoluto não pela via de possuí-lo, mas pelo modo de experimentá-lo em sua ausência. Esse retorno ao estético com aparência de “passagem direta” ao religioso não é considerada, portanto, como uma maneira atestar a suficiência da realidade nem tampouco o suposto princípio que a sustém, como no ético, mas sim como demonstração da inaptidão da realidade, por mais infinita e incognoscível que ela seja (Rosset, 1989a, p. 13), em comportar a pretendida acepção absoluta. Nesse sentido, compreende-se porque, afirma Clément Rosset³⁸ criticamente, “se é obrigado a buscar seu princípio [o da realidade] em outro lugar, a tentar encontrar fora do real o segredo desse próprio real” (1989a, p. 13).

³⁸ Embora não sigamos até as últimas consequências os desdobramentos de sua posição, afinal Kierkegaard admite a intromissão da possibilidade na realidade, é importante torna-la evidente. Neste momento de sua argumentação, o filósofo francês, consciente de que seu propósito pode ser desqualificado, prepara-nos para o que irá denominar, em contraposição à insuficiência do real, de princípio de realidade suficiente, que seria o recurso encontrado por ele para proteger a realidade da depreciação que lhe é submetida pelas conceituações organizadas em miríades na história da filosofia: “O pensamento de uma insuficiência do real — a idéia de que a realidade só poderia ser filosoficamente levada em conta mediante o recurso a um princípio exterior à realidade mesma (Idéia, Espírito, Alma do mundo, etc.) destinado a fundá-la e explicá-la, e mesmo a justificá-la — constitui um tema fundamental da filosofia ocidental. Por outro lado, a idéia de uma “suficiência do real”, o que chamarei, lembrando Leibniz e seu princípio de razão suficiente, o *princípio de realidade suficiente*, aparece como uma inconveniência maior aos olhos de todos os filósofos — todos ou quase: deve-se naturalmente excetuar aqui os casos de pensadores tais como Lucrécio, Spinoza, Nietzsche, e mesmo, em certa medida, o

Assim, todas as vezes que, em Kierkegaard, a realidade perde sua legitimidade diante de tais pretensões não é por causa de uma nulidade estanque atribuída à realidade, mas sim devido ao sorvedouro no qual se enreda a subjetividade quando busca tanto apreendê-la absolutamente quanto renovar a sua busca no instante em que é constatado seu vazio, sua insuficiência.

Em concordância com Adorno (2010, p. 187), poderíamos sustentar que o embate com a insuficiência da realidade – que, como acabamos de defender, não é sinal de falta constitutiva, mas de limite ao qual se chega, como negatividade propulsora, – estaria representando os “arquétipos da repetição existencial [*existentiellen Wiederholung*]”: Sísifo e Tântalo.

Se nos detivermos neste último, saberemos que sua história é marcada por um sofrimento perpétuo. Filho de Zeus, foi-lhe imputada uma soberba, da qual fora acusado por motivações várias: por ter supostamente propagado os segredos divinos; porque teria roubado néctar e ambrósia durante os banquetes oferecidos pelos deuses; ou ainda, como afirma Pierre Grimal (2005, p. 428), teria “imolado o seu filho para servir como alimento aos deuses”. De todo modo, qualquer que tenha sido sua falha,

próprio Leibniz. A intenção de filosofar unicamente sobre o real e a partir do real constitui, mesmo aos olhos da filosofia e da opinião mais comuns, um motivo de zombaria geral, uma espécie de enorme erro de base reservado apenas aos espíritos inteiramente obtusos e incapazes de um mínimo de reflexão” (Rosset, 1989a, p. 13). Toda essa desconstrução visa devolver ao real a realidade (o autor está ciente de que o equívoco dessa circularidade tem origem na ramificação promulgada na história do pensamento ocidental pela instauração de princípios exteriores à realidade) que lhe foi subtraída, a começar pelo seu componente cruel: “Por ‘crueldade’ do real entendo em primeiro lugar, é claro, a natureza intrinsecamente dolorosa e trágica da realidade. Não me estenderei sobre este primeiro sentido, mais ou menos conhecido de todos, e sobre o qual aliás tive ocasião de falar alhures mais do que abundantemente; basta-me lembrar aqui o caráter insignificante e efêmero de toda coisa do mundo. Mas entendo também por crueldade do real o caráter único, e conseqüentemente irremediável e inapelável, desta realidade — caráter que impossibilita ao mesmo tempo de conservá-la a distância e de atenuar seu rigor pelo recurso a qualquer instância que fosse exterior a ela. Cruor, de onde deriva *crudelis* (cruel) assim como *crudus* (cru, não digerido, indigesto) designa a carne escorchada e ensangüentada: ou seja, a coisa mesma privada de seus ornamentos ou acompanhamentos ordinários, no presente caso a pele, e reduzida assim à sua única realidade, tão sangrenta quanto indigesta” (Rosset, 1989a, p. 16). Antes, porém, trata de identificar onde está a fragilidade argumentativa dos discursos filosóficos: “A única mas grande fraqueza dos argumentos filosóficos que tendem a fazer duvidar da plena e inteira realidade do real é que estes dissimulam a verdadeira dificuldade que existe em levar em consideração o real e somente o real: dificuldade que, se reside secundariamente no caráter incompreensível da realidade, reside antes de tudo e principalmente em seu caráter doloroso. Dizendo em outras palavras, suspeito muito de que a desavença filosófica com o real não tenha por origem o fato de que a realidade seja inexplicável, considerada apenas em si-mesma, mas sim o fato de que ela seja cruel e que conseqüentemente a idéia de realidade suficiente, privando o homem de toda possibilidade de distância ou de recurso com relação a ela, constitui um risco permanente de angústia e de angústia intolerável — no caso de que se apresente uma circunstância desagradável que torne, como por exemplo na ocasião da perda de um ente querido, a realidade subitamente insuportável” (Rosset, 1989a, p. 16).

prossegue Grimal (2005, p. 428), a punição ficou memorável, tendo sido castigado por seu orgulho com o suplício da sede e da fome eternas: “mergulhado na água até o pescoço, não podia beber, porque o líquido fugia sempre que tentava mergulhar nele a boca; um ramo carregado de frutos pendia sobre a sua cabeça, mas, se levantava o braço, o ramo erguia-se bruscamente e ficava fora do seu alcance” (Grimal, 2005, p. 428)³⁹.

O viés escolhido por Adorno para explorar essas figuras é deveras particular, pois na altura em que as menciona, está ocupado em avaliar o desespero associado à impossibilidade de morrer, para o qual não iremos nos reportar agora por concernir a uma obra situada, neste momento, fora do nosso escopo de investigação – *Doença para a morte* (1849). Em todo caso, e relevando o fato de o filósofo alemão ignorar a apreciação de tais figuras nas anotações pessoais de Kierkegaard, é importante reter a noção de eternidade negativa extraída de sua análise, que resvala, perceberemos, na forma como abaixo o arquétipo *tantálico* é imagetivamente manipulado.

A princípio, a particularidade da figura mítica de Tântalo é alterada, embora seja arquetipicamente preservada. Kierkegaard (II A 820), em 1839, diante do próprio sofrimento, recorre a ela para, poder-se-ia presumir, descrever sua experiência fastidiosa e não necessariamente famélica para com a realidade, principalmente se tomamos a seguinte entrada dos *Papirer* como base: “meu sofrimento não é meramente tantálico [*tantalisk*]; não apenas padeço de sede a cada instante como também, ao mesmo tempo, sinto-me praticamente *saciado* [*overmæt*]” (Kierkegaard, 2015a, p. 202, grifo do autor, tradução nossa).

No entanto, essa imagem não é conclusiva, pois, novamente nos *Papirer* (III A 103), em 1841, a figura de Tântalo é retomada com todo pendor de sua originalidade. Porém, desta vez, a imagem pela qual a absolutização da subjetividade é representada têm todas as suas propriedades decompostas pela dúvida de natureza tantálica: “Minha dúvida é terrível. Nada pode me deter, é uma fome de danação [*Forbandelsens Hunger*], posso devorar cada raciocínio, cada consolo e cada tranquilidade” (Kierkegaard, 2015b,

³⁹ Há variação, também, no que respeita à punição: “contava-se, por vezes, que Tântalo estava colocado nos infernos sob uma pedra enorme, sempre em risco de cair, mas que permanecia eternamente em equilíbrio” (Grimal, 2005, p. 428). A punição explorada figurativamente por Kierkegaard é a que se encontra no corpo do texto.

p. 106, tradução nossa). Aqui, como se percebe, não é a realidade material o alvo da dúvida.

Curiosamente situada quase que imediatamente após o fragmento anterior está uma entrada em que o filósofo danês (III A 105), como se quisesse visitar os precedentes do caminho da dúvida que mirava a “realidade” espiritual, manifestava a intenção de escrever uma novela sobre a falência de um comerciante de joias judeu, obcecado por relíquias (*Kostbarheder*), bem como detentor de uma aguçada percepção sobre a prosperidade e opulência arruinadas. Em tal escrito almejava incutir no personagem “a maliciosa compreensão de sua condição [*det onskabsfulde Indblik i hans Forfatning*]”, mas também disseminar rumores sobre se o homem, ciente de que teria de fazer concessões, estaria “totalmente arruinado [*totalt ruineret*] ou apenas momentaneamente” (Kierkegaard, 2015b, p. 107, tradução nossa).

Por fim, o meio utilizado por Kierkegaard para representar o modo (irrepresentável) como o caráter absoluto da subjetividade carece de aderência está amparada na própria experiência de vida do filósofo. O próprio fato de que a relação com Regine Olsen não tenha, por causa do rompimento do noivado, assumido uma dimensão ética no casamento demonstra que o recuo subjetivo daí decorrente (a repetição) poderia ser o impulso para que ele tentasse, não sem sofrer seus reveses, se relacionar de maneira absoluta, sem entraves, com o absoluto, sendo o amor impossível o gesto mais condizente, não o mais bem-sucedido, com tal empreitada.

Assim compreendido, o absoluto não garante a sustentação de qualquer objeto nele comportado; é como se a perda de qualquer conteúdo objetivo já estivesse declarada desde o momento em que é anunciada sua possível conquista, ou, se se preferir, é como se o ato de perder fosse a própria conquista.

4.4 O interesse dramático: sobre como a relação com Regine Olsen constitui um *terminus ad quem*

A possibilidade começa a ser considerada na obra de Kierkegaard justamente no momento em que ele não consegue impedir sua influência sobre

realidade, seja ela exterior ou interior. O caráter relativo desta passa a ser cada vez mais ponderado, se nos detivermos em sua face subjetiva, interior, quando a validade absoluta da personalidade conquistada na autoconsciência se deixa invadir pela interferência do outro. Desse modo, toda a relatividade subjetiva tem como ponto de partida as oscilações das relações humanas.

É no limite do existir autoconsciente que a possibilidade ameaça interferir pois no momento em que o indivíduo sequer conseguiu identificar-se consigo mesmo, dado que não há garantia de que esse desdobramento da consciência se realize plenamente, tão logo surge o outro com as mesmas exigências, que podem ser efetuadas através da compreensão, da reciprocidade e da inteligibilidade.

É no instante em que o outro se põe como outro que o aspecto autorreferencial da consciência perde seu valor, de maneira que o deslocamento da subjetividade é marcado pela tentativa de uma autorrealização excêntrica, pois tem seu objeto fora de si. Talvez por essa razão tantas histórias de amor sejam tão permeadas por atitudes e gestos desvairados, precisamente porque cada um, amante e amado, queiram buscar sua autorrealização no outro.

No conjunto dessas histórias estão incluídos os desenlaces dos assuntos romanescos vividos por Kierkegaard, que, possuído por uma intrínseca exigência, a do esquecimento de si mesmo, valia-se do encontro com os outros para aplacar o impulso quase irreprimível de suas excentricidades. O contexto dessa observação nos leva ao dia em que ele, em 1837, visitou alguns de seus conhecidos, ocasião na qual conhecera Regine Olsen, aquela que seria, subliminarmente, o centro da colisão poética travada na obra *A Repetição*.⁴⁰

Extraída de seus diários (II A 67), a passagem abaixo revela que a temática do retorno está simbolicamente representada pelo reestabelecimento de seu contato com

⁴⁰ Filha de Regine Frederikke Olsen (1784-1849) e Terkild Olsen (1778-1856). Provavelmente entre 8 e 16 de maio de 1837, Kierkegaard encontra Regine pela primeira vez em Frederiksberg (vide nota seguinte), mas apenas em 8 de setembro 1841 propôs firmar o noivado com ela, que aceitaria já em 10 de setembro do mesmo ano. Poucos documentos restaram do período que sucede ao término dessa relação. Desses documentos, dois deles são cartas (escritas e reescritas), datadas em 9 de novembro 1849, onde Kierkegaard, também como forma de condolências devido à morte dos pais de Regine, já então casada com Johan Frederik Schlegel desde 1847, expressava o desejo de reatar a amizade, desejo este que não viera a ser atendido, pois a carta em que tal intenção estava formalizada jamais fora aberta pelo casal (Kierkegaard, 1978, p. 335-337).

o mundo e com os outros, embora já se insinue nela a ideia de que a consolidação de tal convívio não poderia ser compensada de modo equilibrado, pois, para assegurá-la, tivera de, destituindo-se de si mesmo, empreender o auto esquecimento, ao mesmo tempo em que teme perder a razão.

Regresso ao mundo, destituído de meu próprio interior [*mit eget Indre*], para reinar por mais algum tempo. De que serviu ao homem ganhar o mundo inteiro se perdeu a sua alma! Também hoje (8 de maio) tentei esquecer-me de mim mesmo [*jeg forsøgt at ville glemme mig selv*]; não com alaridos intensos, esse substitutivo não contribui, mas visitando os Rørdam⁴¹ para conversar com Bolette [Rørdam], e cuidando para que, se possível, ficasse em casa o demônio da zombaria [*Vittigheds Djævelen*], esse anjo de espada flamejante, que, como tenho merecido, se interpõe entre mim e o coração de toda inocente moça; fui por Ti alcançado, ó Deus, sou grato por não haver permitido que eu viesse a enlouquecer, nunca nada me angustiou mais do que isso (Kierkegaard, 2013c, p. 71, tradução nossa).

Considerando que Kierkegaard era um visitante assíduo na casa da família em questão (Hannay, 2001, p. 90, 91), possuímos indícios para acreditar que nem mesmo os laços mais sólidos bastavam para lhe conceder uma forma segura de estabelecer um vínculo permanente com a realidade, motivo pelo qual a irrupção do religioso se acentua como radicalidade da relação inalcançável entre o homem e qualquer instância que o transcenda.

Ora, se seu plano conservasse a originalidade da intenção, talvez a loucura pudesse ser aquilo que, justamente, resguardaria a característica de sua relação tanto com Regine quanto com o divino – o distanciamento constitutivo devido à diferença qualitativa, uma vez que foi ter com os seus amigos desejoso de abandonar, assinala ainda Alastair Hannay (2001, p. 91, tradução nossa), a “couraça protetora e enrijecida da perspicácia”, tornando-se, assim, mais vulnerável às setas da cupidez, o que se confirmou pela sequência dos fatos.

⁴¹ A família Rørdam, residente em Frederiksberg, era composta pela sra. Cathine Georgia Rørdam (1777-1842), viúva de Thomas Schatt Rørdam. Uma das filhas do casal, Bolette Christine Rørdam (1815-1887), mantinha uma amizade com Kierkegaard, razão pela qual ele a cita em seu diário, não conseguindo ocultar o quão difícil era conter a faceta humorística de sua personalidade nessa relação.

Porém, quando isso ocorre, já não estamos mais na esfera da realidade, mas na esfera da possibilidade, e todo esforço para voltar a si, para forjar uma retomada, uma repetição, se converte em movimento transcendente, sobretudo se o indivíduo percebe que, nessa saída excêntrica, o objeto para o qual ele se projetou, o outro, é tão relativo quanto a não mais absoluta realidade de si mesmo, que lhe escapa, restando-lhe, em um possível retorno, conservar a intuição de que talvez tenha ido longe demais, até vislumbrar a diferença qualitativa em relação ao totalmente outro – deus.

Se há algo que não se adequa perfeitamente às pretensões de inteligibilidade, que escapa à necessidade de ser assimilado, esse algo é a paixão, que quando encontra vazão na linguagem poética, talvez a única capaz de modular a incompreensão, é justamente para comunicar a impossibilidade do vínculo amoroso como um demorar-se na possibilidade. Por conseguinte, a emissão desse proceder não pode ser direta, por isso Kierkegaard elege a poesia como via de escape para sua comunicação.

No instante em que a escrita poética se habilita como meio para manifestação do amor impossível, Kierkegaard é tomado por uma força descomunal, que demanda atuação, que exige tanto dele quanto de Regine Olsen, amantes impossíveis, uma relação peremptória com a possibilidade. É como se ele estivesse nos conduzindo à experimentação da impossibilidade de realização daquele amor pela via de mantê-lo para sempre como possibilidade.

Em setembro de 1840, Kierkegaard firmou compromisso de noivado com Regine Olsen, mas veio a rompê-lo definitivamente em 11 de outubro de 1841. Nesse ínterim, quando já estava decidido a pôr em prática suas intenções, Kierkegaard (III A 164) registrava em seus diários o real obstáculo que o impedia de levar a cabo o plano derradeiro do rompimento: “Livrar-me dessa relação é impossível, pois não posso poetizá-la; no instante em que tento fazê-lo sou tomado por uma angústia, uma impaciência que deseja atuar” (Kierkegaard, 2015b, p. 126, tradução nossa).

A primeira vez que, no começo da presente seção, empregamos o termo gesto foi para designar a atitude apaixonada entre dois amantes e o consequente estado de espírito nela fundamentado, conquanto o sentido filosófico latente que a tais desdobramentos atribuímos estiver correto. Encontramos a inspiração para designá-la

como tal no ensaio “Quando a forma se estilhaça ao colidir com a vida: Soren Kierkegaard e Regine Olsen”, de Georg Lukács⁴², que, na obra *A almas e as formas* (1911), debruça-se pormenorizadamente sobre os percalços enfrentados por Kierkegaard em sua empreitada com Regine.

Somente o gesto expressa a vida. Pode-se, porém, expressar uma vida? Não é essa tragédia de toda arte de viver, querer fazer castelos no ar, querer forjar realidades a partir das possibilidades rarefeitas da alma, querer edificar a ponte de suas formas entre os seres humanos por meio do encontro e da separação das almas? Pode haver gestos? Do ponto de vista da vida, o conceito de forma faz algum sentido? (Lukács, 2017, p. 65).

Lukács nos convida ao questionamento para nos lembrar que a iminência da efetividade do gesto não pressupõe a consumação formal da unidade. Em suma, dividindo-se entre realidade e possibilidade, a relação entre Kierkegaard e Regine permanecerá como uma ferida profunda (*dybt Saar*), pois o interesse daquele voltava-se mais para a ponderação dos estragos que o rompimento lhe causara, de onde deriva sua desesperança em reatar os laços, do que, segundo Lukács (2017, p. 72), para a manutenção de uma “fé ingênua [*naiven Glaubens*]”. A observação do filósofo húngaro endossa as manifestações subjetivas mais vívidas registradas por Kierkegaard (III A 166) logo após se dar conta do que realmente estava em questão: “ela era a última coisa pela qual eu esperava na vida, agora devo privar-me disso” (Kierkegaard, 2015b, p. 126, tradução nossa).

A relação entre ambos é unívoca num único sentido, aquele no qual a disjunção encontra a forma pela qual possa se expressar – a poesia. No entanto, o que há de paradoxal aqui é que o conteúdo modulado na expressão poética é justamente a separação. A estável união entre eles estava mantida pelo simples fato de Kierkegaard acreditar não ter sido capaz de a poetizar, mas no instante em que supera essa adversidade, acreditando poder resguardar-se na forma, o próprio conteúdo poético deflagra a razão do seu pesar, a própria separação, trazendo consigo a urgência do gesto. Ciente dessa contradição, afirma Lukács (2017, p. 65): “Kierkegaard dissera uma vez

⁴² Para uma introdução acerca da presença de Kierkegaard na obra do filósofo húngaro, cf. Goldmann, Lucien, 1968, pp. 97-122.

que a realidade não tem nada ver com possibilidades, e apesar disso construiu toda a sua vida em cima de um [ou “deste”] gesto”.

A estrutura narrativa da obra *A Repetição* põe em evidência a interlocução entre um jovem, tomado pelos arroubos de uma paixão irrealizável, e o seu confidente. De posse dessa breve descrição formal – assunto sobre o qual, sob a forma de escólio, nos debruçaremos na seção secundária 4.5 – concentremo-nos no conteúdo dessa interlocução para dela extrair uma chave de leitura para a questão aqui tratada, a saber, identificar o matiz da transubstanciação literária da experiência da perda em abertura para o surgimento do estatuto transcendente da subjetividade.

A cena que introduz essa transformação precisa ser tratada, inicialmente, da perspectiva do confidente, pois este é quem desempenha um papel determinante na formulação extrínseca do caráter inapreensível da existência impulsionado pela desilusão amorosa do jovem. Ao mesmo tempo em que descreve o modo como o jovem deixou-se envolver pela paixão, também nos prepara para a indefinição objetual quando, valendo-se da hesitação sentimental do jovem em relação à amada, propicia o interesse dramático da obra. A seguir, temos uma demonstração do surgimento de tal interesse.

No decorrer de uns quinze dias estive com ele de vez em quando em minha casa. Ele mesmo começava a entender o equívoco; a jovem rapariga adorada já quase se lhe tomara um incômodo. E contudo era a amada, a única que ele havia amado, a única que alguma vez poderia chegar a amar. Por outro lado, porém, não a amava; pois que apenas a desejava ardentemente. Pelo meio de tudo isto deu-se na sua pessoa uma notável transformação [*Forandring*]. Despertou nele uma produtividade poética numa escala que eu nunca considerara possível. [...] A jovem rapariga não era a sua amada, constituía, sim, o motivo ocasional [*Anledning*] que nele despertava o poético e que fazia dele poeta. Por isso só era capaz de a amar a ela, nunca podia esquecê-la, nunca amaria uma outra, e contudo mais não podia do que continuamente a desejar com ardor. Ela havia-se infiltrado em todo o seu ser; a lembrança dela estava sempre fresca nele. Ela fora muito para ele, tinha feito dele poeta; e precisamente desse modo tinha assinado a sua própria sentença de morte (Kierkegaard, 2009a, p. 38, 39).

Aqui, novamente, as motivações se confundem, mas em vista de uma decantação subjetiva que desemboca na escritura. A natureza fugidia do objeto do

desejo é tão evasiva quanto a fragilidade dos recursos linguísticos no ato de amalgamar a intensidade da emoção sentida em tal empreitada. O atravessamento prototípico entre conteúdos objetivos ainda disformes revela que a legitimidade eidética do amor só se sustenta pelo aniquilamento prematuro de qualquer tentativa de realização concreta.

Como tal, no amor, afirma o confidente posto em cena por Kierkegaard (2009a, p. 41), “a ideia é o princípio da vida” e por ela, pela ideia do amor, é “preciso sacrificar a vida” ou ainda “sacrificar o próprio amor por mais que a realidade o favoreça”. Em concordância direta com essa disposição anímica assinala-se que “nas profundezas de sua alma ardem as chamas do autossacrifício pelo ideal de uma mulher, porém essas mesmas chamas acendem a fogueira para o sacrifício dessa mulher” (Lukács, 2017, p. 73).

O indivíduo se movimenta em várias direções em busca de um equivalente formal que possa penetrar a volubilidade da experiência subjetiva quando ele a projeta na direção de seu objeto de desejo, que, sendo fugidio, se dissipa no instante em que é gerado, de modo que não restam senão meios poéticos para emular as propriedades significantes da ideia: “Onde, pelo contrário, o amor estiver na ideia, aí cada movimento, mesmo a mais fugidia emoção, não será sem significado porque a coisa mais importante estará sempre presente, a colisão poética, a qual, tanto quanto sei, pode ser muito mais terrível do que a que aqui descrevo” (Kierkegaard, 2009a, p. 41).

4.4.1 *Pathos blasfematório: sobre como a morte de Michael Pedersen, pai de Kierkegaard, constitui um terminus a quo*

Aqui, como tantas outras vezes assim o fizemos, nossa estratégia de abordagem da obra kierkegaardiana deve estabelecer uma inflexão interpretativa que possa trazer luz aos textos publicados em vida pelo autor. Utilizados abundantemente em nossa análise, os componentes presentes nos diários e anotações pessoais (*Papirer*), revelados ao público postumamente tanto pelo sobrinho de Kierkegaard, Henrik Lund, quanto pelo seu irmão, Peter Christian, foram incorporados aos nossos argumentos como material de grande relevância hermenêutica.

Por um lado, não é pelo fato de não terem sido concebidos com a finalidade de uma justificação específica, e não formarem originalmente uma unidade própria, que tais papéis não podem coincidir com o plano filosófico, como argumentava Pierre Mesnard (1963, p. 314). Por outro lado, tendo em vista as considerações de Alastair Hannay (2003, p. 198, 199), tampouco os *Papirer* podem ser tomados acriticamente, pois apesar de serem “ferramentas” úteis para a interpretação, são passagens e entradas que demandam rastreamento cuidadoso de uma combinação entre os elementos textuais e extratextuais.

Dentre estes papéis póstumos está *Ponto de vista explicativo de minha obra de escritor (Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed)*. O que este escrito, que veio a público em 1859, originalmente concebido em 1847, tem a ver com o contexto da obra *A Repetição?* Reformulando a pergunta: de que maneira ele contribui para a compreensão da relação de Kierkegaard e Regine Olsen enquanto *terminus ad quem*? A alusão à obra de 1859 só fará sentido se traçarmos um paralelo com ambos os pontos limítrofes.

Ora, se estamos em busca do limite até ao qual (*terminus ad quem*) Kierkegaard precisou chegar para conceber a noção de repetição, nada mais oportuno do que tornar perceptível o ponto a partir do qual (*terminus a quo*) essa noção veio se constituir como matéria fundante na construção conceitual. Na tentativa de compatibilizar esses dois pontos limítrofes, nossa tarefa será, especificamente, identificar o denominador que liga as experiências existenciais de Kierkegaard com o surgimento da inspiração poética e seu respectivo reaproveitamento no âmbito filosófico.

Do primeiro ponto limítrofe podemos tecer algumas considerações. Ainda que a desilusão de Kierkegaard com Regine seja matéria poética para a elaboração da obra de seu pseudônimo Constantin Constantius, os personagens estão constantemente preocupados em evitar situá-la na seara da recordação, o que faria com que a experiência se encerrasse na tentativa de, em vão, recuperar nostalgicamente um objeto que sequer veio a ser possuído. A presença do confidente cumpre o papel de mostrar que “o amor da recordação torna precisamente o indivíduo infeliz” (Kierkegaard, 2009a, p. 46).

O alcance do amor infeliz, da perspectiva daquele que ama, é fazer notar que o indivíduo, para se desvencilhar do suplício que a recordação lhe proporciona, precisa expressar-se poeticamente, o que já foi demonstrado com o auxílio da entrada acima mencionada (III A 164). Em contrapartida, a repetição despontaria não como um olhar ao passado, no sentido de que, agora, igualmente destituído do objeto, a possibilidade de restituí-lo seria ponderada pelo indivíduo, mas com o olhar para adiante. Não obstante aquele modo de expressão seja visto como uma confusão poética, sua importância contém o sentido da retomada uma vez que a resistência a tal movimento, a repetição, já pode ser uma tentativa de colmatar subjetivamente os danos provocados pela perda.

As considerações que se seguem acerca do segundo ponto limítrofe dão conta de uma relação de perda significativa e contém igualmente um impulso transcendente em sua origem, estando diretamente associado ao conteúdo da obra *Ponto de vista explicativo de minha obra de escritor*, que teria de ser assinada pelo próprio Kierkegaard. Ela nos conduz ao momento em que ele descreve a morte de seu pai e a impressão religiosa deixada por essa experiência. Esse é o segundo pilar que deu início à sua escrita poética e que se confunde com o despertar religioso. Percebe-se que apesar da ênfase dada ao caráter fatalista do acontecimento, notada abaixo pelo emprego do termo *faktum*, Kierkegaard jamais pretendia isolá-lo numa redoma egóica, subjetivamente estanque, mas, ao contrário, concebia-o como forma de alavancar a carga trágica da dialética.

Um acontecimento, ou antes, um facto [*Faktum*] está na origem da minha obra de escritor; um acontecimento não teria, sem dúvida, bastado; é a um facto que devo ter passado à acção. Não posso explicar-me mais, dizer em que ele consiste, mostrar como foi terrivelmente dosado de dialética, se bem que fosse, por outro lado, totalmente normal. Foi um facto duplo. [...]. Tornei-me poeta; mas, com os meus antecedentes, com o meu carácter expressamente religioso, este mesmo facto foi, simultaneamente, a ocasião de um despertar religioso [*religieus Opvækkelse*], de tal modo que, no sentido mais categórico, acabei por conceber a minha vida na esfera do religioso, na religiosidade, o que não encarara senão como uma possibilidade [*Mulighed*] (Kierkegaard, 2002, p. 83).

O empenho devotado à formulação da austeridade de sua educação indica que as fases de seu desenvolvimento (infância e juventude) foram envolvidas por uma elasticidade dialética conferida pelo religioso. As propriedades simbólicas pertencentes a esse âmbito são tensionadas de tal maneira que, a partir do recrudescimento das contradições filosóficas a elas aplicadas, não voltam a ser articuladas sem a reflexividade dos elementos do espírito, a imaginação e a dialética (Kierkegaard, 2002, p. 86).

Quando, por exemplo, o ideal de plena formação humana ocupava desde cedo seu espírito, era justamente para que, já na idade em que presumivelmente tal ideal iria ser consumado, pudesse reincitar o afastamento entre o ser daquilo que fora fixado idealmente e seu poder ser, pois, “desde o berço, a minha infelicidade [*Ulykke*], consumada pela educação, foi a de não ter sido homem [*ikke at være Menneske*]” (Kierkegaard, 2002, p. 85).

Michael Pedersen morreu em 8 de agosto de 1838. Três dias depois Kierkegaard (III A 243) se comprometeu com a renúncia à transfiguração desse fato em fantasias poéticas (*Phantasies Digtninger*). E mais, havia reservado apenas para si as profundas impressões da espiritualidade contrita e melancólica que recebera da educação religiosa transmitida pelo seu pai, de quem herdara traços particulares, que eram então perceptíveis em seu próprio ser, almejando mantê-los “[...] em segredo para o mundo” (Kierkegaard, 2013c, p. 139, tradução nossa).

Estive, desde os meus verdes anos, sob a influência de uma imensa melancolia, cuja profundidade encontra a sua única expressão verdadeira na faculdade que me foi concedida com um igual imenso grau de dissimular sob a aparência de bom e da alegria de viver; por mais longe que remontem as minhas lembranças, a minha única lembrança, a minha única alegria foi a de que ninguém pôde descobrir como me sentia infeliz (Kierkegaard, 2002, p. 82).

Como se pode perceber, se considerarmos verdadeira a sua intenção de publicar *Synspunktet*, o compromisso de manter oculta a influência que aquela formação exercera sobre si foi totalmente escamoteado pela necessidade de tornar manifesto a multiplicidade dialética de sua obra, se bem que “com o pudor de todo o homem que

tem de falar de coisas estritamente pessoais” (Kierkegaard, 2002, p. 81). Tanto é assim que não pôde se furtar de conjugar a melancolia advinda da tentativa de assimilação da culpa paterna e a exigência de dissimulá-la.

Quando chega ao limite do que esse recurso pode oferecer, o faz tentando aparentemente produzir uma vaga resposta à questão aristotélica, formulada no Problema XXX (953a): “Por que todos os homens que foram excepcionais no que concerne à filosofia, à poesia ou às artes aparecem como sendo melancólicos [...]?” (Aristóteles, 1999, p. 271). Kierkegaard não oferece uma explicação física para a questão, tal como fez Aristóteles (1999, p. 271-279), que se ocupou em atribuir o estado de espírito melancólico a um conjunto de sintomas explícitos (bílis negra e úlcera, por exemplo).

Admitindo-se que a perspectiva da melancolia passou por transformações ao longo da história, e considerando que Kierkegaard está mais próximo da concepção segundo a qual a melancolia é um estado de tristeza sem um motivo real, explícito (Ferguson, 1995, p. 5, 6), podemos conjecturar que o recurso à linguagem (poética ou filosófica) era mais uma forma de captar a razão de ser de suas tristes afecções, do que propriamente uma tentativa de superá-las: “Dou-me conta realmente do quanto a linguagem foi importante para mim a fim de ocultar a minha melancolia. Aqui em Berlim é impossível para mim, não posso enganar com a linguagem” (Kierkegaard, 2015b, p. 123, tradução nossa).

Fato é que Kierkegaard jamais conseguiu renunciar às afecções de sua melancolia. Visando escandi-las ao máximo, mas sem expropriar-lhes o realce das suas manifestações mais primárias, Kierkegaard contornou os traços de sua própria existência evitando expor sua *vita ante acta* em um relato direto, algo do qual, mesmo em *Synspunktet* e a despeito dos pormenores acima detalhados, já não estava disposto a fazê-lo: “não posso aqui alargar-me sobre a minha *vita ante acta* (isto é, desde a minha infância até o momento em que me tornei autor)” (Kierkegaard, 2002, p. 81).

Para traduzir com toda intensidade subjetiva o reconhecimento da melancolia herdada, o filósofo dinamarquês (III A 207) conjecturou, por exemplo, representar sua Antígona “um homem [*Mandfolk*]” (Kierkegaard, 2015b, p. 143, tradução nossa), tentando reunir meios para não atrair a atenção dos leitores para a sua

própria personalidade, o que aconteceria se se lançasse numa confissão assumidamente autorral. Se nos recordarmos da narrativa de Sófocles, a heroína tem em seu encaixo o rei Creonte, que lhe proíbe efetuar os ritos fúnebres do irmão Polinices. Todo o infortúnio desencadeado pela interdição desemboca numa série de acontecimentos trágicos, culminando, dentre outras, na morte do filho do rei Creonte, Hêmon, por quem Antígona estava apaixonada, mas cuja união não se consumou dada a morte de ambos.

Se trouxermos em nosso auxílio uma contribuição específica da fortuna crítica encarregada de interpretar a tragédia de Sófocles, *Antígona*, perceberemos muitas semelhanças tanto com o que afirmamos anteriormente sobre o esquecimento de si como momento da intersubjetividade, quanto com os sucedâneos desse desenlace, em especial com a desintegração do valor metafísico de deus. Estamos a nos referir ao ensaio *Observações sobre Édipo*, em que o poeta alemão Hölderlin disserta a respeito das consequências decorrentes da deflagração do limite do sofrimento.

No limite extremo do sofrimento só restam, de fato, as condições do tempo ou do espaço. Nesse limite, o homem esquece de si, porque está inteiramente no momento; o deus, porque é apenas tempo; e ambos são infiéis: o tempo porque vira categoricamente em um tal momento, e nele início e fim simplesmente não mais ritmam; o homem porque nesse momento tem que seguir o afastamento categórico, e com isso, em seguida, simplesmente não pode se igualar ao que era no início. Essa é a situação de Hêmon a *Antígona* (Hölderlin, 2008, p. 79, 80).

Convém manter essas considerações como pano de fundo para o que se segue em nossa abordagem. No ensaio “O reflexo do trágico antigo no trágico moderno”, em seção anterior já trabalhado no viés do destino, Kierkegaard explora o modo como a naturalidade da culpa de Édipo se tornou reflexiva em sua Antígona moderna. A motivação da impossibilidade de união entre Hêmon e Antígona está, na versão moderna kierkegaardiana, toda concentrada na incapacidade da heroína em conservar a relação afetiva tendo de suportar a reflexividade da maldição edipiana em sua própria vida.

Em 20 de novembro de 1842, mesmo com o manuscrito do ensaio já concluído, Kierkegaard (III A 207) insistia na ideia de que talvez pudesse dar uma conclusão a sua Antígona se a representasse como um homem. Traçando um perfil

subjetivo cujas características gravitassem o mais próximo de si, ele nos permitiria que do personagem soubéssemos “que ele abandonou sua amada porque não podia conservá-la junto de sua dor [*Smerte*]” (Kierkegaard, 2015b, p. 143, tradução nossa). Na mesma passagem, Kierkegaard (2015b, p. 143, tradução nossa), para ser bem-sucedido em tal empreitada, exigia de seu herói que “seu amor aparecesse como um engano para ela”. O ultrajante acontecimento, causador da ira na linhagem da amante, despertaria o conflito trágico do amor infeliz, pois, caso contrário, ela participaria do sofrimento dele “de uma forma completamente injustificável [*uforsvarlig*]” (Kierkegaard, 2015b, p. 143, tradução nossa).

No rodapé da folha onde tal entrada foi registrada encontra-se um testemunho, datado no mesmo período, que nos redireciona para a obra *A Repetição*. Nele detalha-se a estratégia utilizada para concatenar o fio condutor de suas intenções. Considerando a similaridade entre o desfecho almejado para a sua Antígona e o enredo descrito abaixo, tudo nos leva a inferir que estivesse a fazer referência àquilo que poderia ser denominado como a sinopse de uma das obras que viria a ser publicada em 16 de outubro de 1843: *A Repetição*. Senão vejamos (III A 208):

Alguém publica uma novela. Para desviar a atenção de seus elementos históricos, emprega nomes fictícios. O destino [*Skjebnen*] quer que se utilize o nome de uma jovem que realmente existe, a qual se adequa à variedade dos pequenos traços da personagem fictícia. A jovem da novela é apresentada de forma desfavorável; a jovem real é profanada. O autor só pode sair desse impasse confessando a verdade. Isso é impossível: colisão [*Collision*] (Kierkegaard, 2015b, p. 143, tradução nossa).

Aquilo que pesava sobre a Antígona de Kierkegaard, a saber, os sofrimentos modernamente refletidos, herdados pela linhagem, eram indissociáveis de sua personalidade, sobretudo quando ele se apropriava do infortúnio de uma pena imerecida para justificar sua infelicidade, transformando-a em obstáculo para a sua união com Regine Olsen e para sua relação com o divino. Nas citações a seguir, dispostas propositalmente em sequência, temos uma dimensão da interdependência desses fatores.

A primeira, de 1841, logo após Kierkegaard (III A 163) romper com Regina, diz muito sobre o quão insustentável era para ele manter-se no limite de interesses tão

conflitantes: “...e quando me sinto muito infeliz, meu único consolo [*Trøst*] é saber que ela não sofre comigo. É difícil superar a experiência de que o ser amado se tornou infiel, mas este sofrimento cotidiano...” (Kierkegaard, 2015b, p. 126, tradução nossa).

A segunda citação diz respeito à atmosfera em que Kierkegaard assume ter herdado a maneira paterna de insurgir contra deus, razão pela qual toda união terrena torna-se igualmente impossível, pois seu consolo (*Trøst*) dela não dependia. Consolo esse paradoxal por excelência, sobretudo porque o alcance fugidio da união se revela na relação não consumada pela repercussão disjuntiva do insolúvel. Decerto que o filósofo dinamarquês não ousou, como fez o seu pai, subir às charnecas da Jutlândia para anunciar, por meio de imprecensões, sua insurgência, talvez porque quisesse experimentá-la a partir da própria singularidade.

Quando se possui assim esta aptidão (para sofrer e esconder o seu sofrimento), a orientação que torna este tormento demoníaco [*dæmonisk*] interior e solitário depende do caráter específico da individualidade; encontra a sua expressão e satisfação no ódio votado aos homens e na maldição dirigida contra Deus, ou inversamente. Este último caso foi o meu. Tão longe quanto remontam as minhas lembranças, tive uma clara consciência de que para mim não havia consolação [*Trøst*] ou auxílio a procurar junto de alguém (Kierkegaard, 2002, p. 84).

A tonalidade filosófica aqui percebida vem acompanhada de uma indumentária (*Costümet*) religiosa, que assimila a concepção do absoluto apenas para destituí-la, trazendo-a para junto da cisão da consciência individual. A natureza dessa insurgência consciente, que não deixa de conferir validade provisória à instância absoluta, poderia ser literariamente fundamentada através de uma breve menção aos versos 921 e 922 da tragédia sofocliana. Com eles exemplificaremos em que ponto Antígona poderia nos servir como modelo para a experiência kierkegaardiana, embora a atitude resignada subsequente da heroína possa ser circunscrita em um horizonte de reconciliação: “Qual foi a lei divina que eu transgredi? Porque hei-de eu, ai de mim, olhar ainda para os deuses” (Sófocles, 2018, p. 92).

O murmúrio proferido por Antígona enquanto era levada à força até a caverna pedregosa onde seria castigada, se associado ao nosso contexto, mostra que, por

sua vez, a origem do “*pathos* blasfematório [*blasphemous pathos*]” de Kierkegaard (Steiner, 2008, p. 54) está muito bem representado na tragédia grega. Aqui, não se trata apenas de um choque entre potências supremas, nem tampouco de se aferrar a uma interpretação cujo principal objetivo é acentuar o fracasso da singularidade unilateral, munida da lei dos deuses inferiores (*unteren Götter*), que se opõe à lei do Estado (*Recht des Staats*), representada por Creonte, tal como argumentava Hegel (1987, p. 486). O que nos leva a preterir a visão hegeliana é a nossa necessidade de acessar o problema por uma via que conceba o entrecruzamento entre a soberba humana e a pretensa força divina, cumprindo a intervenção proibitiva da lei apenas uma função secundária no enredo trágico, haja vista o papel que o demoníaco desempenha na superação do limite ético. Muito mais adequada ao nosso propósito é a assertiva seguinte.

A apresentação do trágico depende principalmente de que o formidável [das Ungeheure], como deus e o homem se acasalam, e como, ilimitadamente, o poder da natureza e o mais íntimo do homem se unificam na ira, seja concebido pelo fato de que a unificação ilimitada se purifica por meio de uma separação ilimitada (Hölderlin, 2008, p. 78)⁴³.

O impacto das consequências de sua relação com Regine Olsen, fez com que Kierkegaard em nenhum momento escondesse de si mesmo o peso que a ruptura provocara em ambos e em sua compreensão existencial como um todo. Um desses efeitos atingiu-o no ponto de convergência entre os estádios da existência, estético, ético e religioso. Isso impede, portanto, que o isolamento entre eles nos dê a impressão de que, se um revés acomete o indivíduo em um âmbito, a passagem ao seguinte já seria suficiente para suplantar não apenas o sofrimento causado no estádio anterior, mas a sua anulação definitiva.

⁴³ Jean-François Courtine (2006, p. 118) admite que o que há de “insuportável” nessa união paradoxalmente conflitante pode ser superado com o mito da encarnação de Cristo: “Mas nesse caso única da Encarnação, se o acasalamento ou a ‘copulação’ Deus-Homem permanecem *ungeheuer*, inauditos, monstruosos (*deinon*), eles são precisamente ‘suportáveis’ e salutareis não apenas porque o Deus está aqui presente sob a figura da Vida e do Amor, mas antes de tudo porque ele está presente precisamente em figura, sob o véu ou a inaparência do ‘Cotidiano’”. Jean Beaufret, ao analisar a mesma passagem de Hölderlin, difere dessa interpretação quando não busca superar “a epifania do deus grego” com a “manifestação carnal do Deus como Filho do Homem” (Courtine, 2006, p. 118), mas como a raiz da autonomia moral do homem, pois tal acasalamento marca, paradoxalmente, o afastamento categórico do divino, chegando mesmo a “interpretar essa locução no mínimo insólita como uma transposição intencional do imperativo categórico de Kant” (Beaufret, 2008, p. 19).

A concatenação entre os estádios está ancorada no movimento de autorrealização eminentemente trágico, de modo que a paixão suscitada no estético, não podendo ser vivida plenamente, se reflete na impossibilidade de concretização da responsabilidade civil do matrimônio, implicada no ético, o que, por sua vez, é o bastante para se pensar que, se até mesmo os vínculos temporais carecem de efetividade, o mesmo pode valer para relação com a eternidade, fundada numa diferenciação qualitativa insuperável.

Até nossa era contemporânea ninguém foi capaz de explicar como um ser finito pode estabelecer uma relação com o oposto que lhe nega, o infinito. Talvez seja válido, já que não podemos fornecer um veredito sobre esse impasse, pensar que no momento em que a relação entre seres finitos carece de consistência, a relação de conflito com o infinito está subentendida na impossibilidade de realização daquela.

Vejamos como a relatividade de um conflito humano mistura-se com assuntos de ordem transcendente sem que forcemos uma ascendência entre os estádios, bastando que, para isso, reconheçamos o componente trágico da existência na iminente precipitação de um valor metafísico (deus). Invocar um instante em que a unidade da relação estava aquém de qualquer força disjuntiva indica que a exigência de deslocamento, sem a qual não se pode dinamizar a diferença, não se estabelece em uma única direção: “Repetição e recordação são o mesmo movimento, apenas em direção oposta; pois aquilo que se recorda, foi, repete-se para trás; enquanto a repetição propriamente dita é recordada para diante” (Kierkegaard, 2009a, p. 32).

Todavia, não obstante não possa ser considerada uma atitude paralisante, a impossibilidade da repetição é a tônica da obra de Costantin Constantius, talvez porque seja uma maneira de reconhecer o limite do movimento. Em todo caso, quando empreendido enquanto atividade limitante, carregada de paixão, o trágico aparece na esfera do movimento, mas esta atividade, assinala Max Scheler (2003, p. 207) acerca do fenômeno em questão, o trágico, deve ter uma determinada direção, que aponta para a “destruição de um valor positivo para que o trágico apareça”.

Perpassando todas as esferas, o alcance do trágico se impõe pela negatividade. Com efeito, “resulta duvidoso que o trágico seja um fenômeno essencialmente estético” (Scheler, 2003, p. 203, tradução nossa), o que se justifica na

intenção de Kierkegaard (III A 166) em forjar uma reputação cuja base reside numa atitude transgressora.

Minha relação com ela sempre foi tão vaga que estava sob o meu domínio dar-lhe a interpretação [*Fortolkning*] que quisesse. Concedi a interpretação de que eu era um embusteiro [*Bedrager*]. Humanamente falando, é a única maneira de salvá-la, de conceder elasticidade a sua alma [*Sjæl Spændkraft*]. Meu pecado consiste em que não tive fé; fé de que para Deus tudo é possível; mas qual é o limite entre isso e tentar a Deus? (Kierkegaard, 2015b, p. 127, tradução nossa).

Todos os elementos para forjar simbolicamente uma ontologia nos são fornecidos sem a necessidade de um isolamento unilateral de cada estágio, pois, ao contrário, cada um deles é compreendido numa perspectiva interdependente. Mas como compreender a legitimidade do religioso na citação acima mesmo após sua iminente perda de validade? Aquilo que Kierkegaard exigia de Regine, a elasticidade da alma, era algo do qual ele já estava deveras habituado, contanto que soubesse, ressaltando Hölderlin, tensionar a unificação e a separação ilimitadas. Ademais, continuemos com o poeta alemão, que, agora em *Observações sobre Antígona*, afirma: “o que caracteriza o *Antitheos* é que alguém, no sentido de deus, se comporta como *contra* deus e reconhece sem lei o espírito do mais elevado” (Hölderlin, 2008, p. 87).

Justamente no momento em que a atmosfera de desolação impulsiona a subjetividade para uma perda mais elevada é que se compreende porque a necessidade de tornar a ruptura com Regine algo justificável estava intimamente ligada à condição de uma relação fundamentalmente injustificável, que pressupõe o consentimento de uma culpa universalizante. Desse modo, o significado da culpa inconsciente, que preenche o impulso mais recôndito de cada ato, por mais irrefletido que seja, é capaz de gerar as mais terríveis inquietações. Entretanto, não há como regressar a tal impulso sem fazer desse movimento aparentemente irrefletido a própria eclosão da culpabilidade consciente.

A transgressão autoimposta, percebida nos diários de Kierkegaard, adquire significado na colisão poética da obra *A Repetição* quando observamos o movimento da culpabilidade ser empreendido desde o seu gesto mais originário: “Percebia que a tinha

tomado infeliz, e contudo não tinha consciência de ter cometido nenhuma falta; mas precisamente este facto de, sem culpa alguma, se tomar culpado da infelicidade dela indignava-o e punha-lhe a paixão em bravio alvoroço” (Kierkegaard, 2009a, p. 39).

Não residiria a honra de Kierkegaard exatamente no fato de ele se orgulhar de ter obtido êxito em manter como impossível o amor que ele próprio contribuiu para não o consumir? Essa indagação nos redireciona à motivação filosófica subjacente ao componente trágico da culpa: “a honradez de Kierkegaard consiste no seguinte paradoxo: o que ainda não evoluiu para uma nova unidade, em que todas as diferenças anteriores são suprimidas, permanecerá eternamente separado” (Lukács, 2017, p. 69).

Esse movimento passa pelo modo como Kierkegaard (III A 159) apresentava exteriormente sua paixão, embora interiormente a preservasse, talvez porque pensasse que apenas a esfera ideal compatibilizaria com a irrealizabilidade de amor tão absoluto, e o fato de saber que não se poderá efetivá-lo já o torna tanto infeliz quanto impossível: “Meu único desejo era poder permanecer com ela, mas a partir do momento em que me apercebi de que tudo daria errado – e esse instante chegou desafortunadamente cedo –, resolvi incutir nela o pensamento de que eu não a amava” (Kierkegaard, 2015b, p. 124, tradução nossa). Tornar-se um embusteiro, um homem frívolo (*letsindigt Msk.*⁴⁴) aos olhos da amada era a maneira mais simples encontrada por Kierkegaard (III A 161) para se desincumbir do comprometimento com ela, pois acreditava que se tornaria “mais difícil se ela suspeitasse que a causa era a melancolia [*Tungsind*]” (Kierkegaard, 2015b, p. 125, tradução nossa).

Se, por um lado, não conseguia encontrar a origem de sua culpa, por outro lado, porém, indagava-se sobre o que realmente havia perdido em toda essa aventura cavalheiresca: “O que perdi? [...] Aquilo no qual sempre depusitei [...], sempre depositarei minha hora, minha felicidade, meu orgulho: ser fiel...porém, no momento em que escrevo isto minha alma encontra-se tão inquieta quanto meu corpo [...]” (Kierkegaard, 2015b, p. 120, tradução nossa).

Exatamente pelas reticências e pelo que se segue depois delas, que demonstram, dentre outras coisas, incerteza, é que não podemos assegurar que

⁴⁴ “Msk.” é uma abreviação da palavra dinamarquesa “Menneske”, que significa homem.

Kierkegaard tinha consciência do que estava realmente a se perder. Kierkegaard não acreditava que perderia sua honra ao levar a cabo o seu plano de se tornar um impostor. Aliás, na verdade, estava ciente de uma inversão representada pela imagem distorcida que dali em diante teriam dele, mas, para tanto, teria de subtrair uma considerável parte de si mesmo. Na trama da obra *A Repetição* a tentativa de recuperação dessa parte de si mesmo é central para que possamos compreender o desafio de tal empreitada.

A expansão simbólica desse luto é produtora e de alcance absoluto, haja vista o modo como as experiências aqui relatadas perpassam todos os estádios da existência. Uma vez que a iminência de fixação da existência em um único estágio parecia conformar-se ao seu modo de vida, Kierkegaard tratava de desintegrar qualquer coisa que se assemelhasse à quietude da unidade. Argumentações como as de Lukács (2017, p. 74) nos ajudam a compreender porque a unidade se esvai junto com o esforço de unificação:

E se o fundamento da vida ética, o “dever”, parece ser algo firme e seguro comparado às “possibilidades” da vida do poeta, suas eternas valorações, no entanto, também são eternas oscilações comparadas ao absoluto do religioso. Mas a matéria desse sentimento é tão rarefeita quanto a matéria das possibilidades do poeta — onde está a fronteira entre ambos?

Em momentos anteriores do ensaio de *A alma e as formas* afirma-se que a honradez de Kierkegaard consiste em “ver o absoluto na vida, sem concessões” (Lukács, 2017, p. 70). Entretanto, como situar o absoluto em bases tão instáveis? Com a rara destreza de um exímio pesquisador, Lukács (2017, p. 66) constata que “honrado” é “uma das palavras mais recorrentes em Kierkegaard”.

Se nos detivermos apenas ao escrito de 1843, trazido à tona pelo pseudônimo Constantin Costantius, a veracidade da afirmação do filósofo húngaro pode muito bem ser comprovada. Vejamos o exemplo abaixo, de quando o confidente, com suas maquinações de observador, busca descrever a precipitação erótica do jovem. Leiamos com atenção:

Ela é por assim dizer a fronteira para o ser dele [*Grændsen for hans Væsen*]; mas uma tal relação não é erótica. Em termos religiosos poder-se-ia dizer que é como se Deus usasse esta rapariga para assim o capturar, contudo a rapariga continua a não ser uma realidade, mas algo como o isco [*Flors-Fluer*] que se usa no anzol. [...] Se ele quisesse dar conta da alegria, da bem-aventurança, que de facto espera de uma relação realmente erótica, provavelmente não teria uma palavra a dizer. Aquilo que o ocupa está alcançado no mesmo instante – ser-lhe possível redimir a sua honra [*Ære*] e o seu orgulho [*Stolthed*]! Como se não fosse igualmente matéria de honra e orgulho resistir a tais inquietações pueris! Talvez esteja inclusivamente à espera de uma distorção da sua própria personalidade, mas isso nada será, se apenas conseguir, por assim dizer, vingar-se da existência que se riu dele ao fazer dele culpado quando ele estava inocente, ao tornar sem sentido, neste ponto, a relação dele com a realidade, de tal modo que tem de aceitar que qualquer verdadeiro amante veja nele um impostor (Kierkegaard, 2009a, p. 90).

Talvez Kierkegaard já estivesse ensaiando um salto mais transcendente quando dispôs de um personagem com a capacidade de observação muito aguçada para formular a disjunção através da qual sua própria subjetividade se constitui: “a cisão desencadeada nele pelo contato com ela estaria sarada pelo facto de ele ter realmente regressado a ela” (Kierkegaard, 2009a, p. 90). Mas se isso acontecesse, o segredo de sua melancolia seria revelado, ou seja, viria à tona justamente aquilo que era o obstáculo para a consumação do pacto. Sendo assim, a Kierkegaard pareceu mais viável manter a ferida aberta, pois era a partir dela que podia resguardar a si mesmo, compreendendo esse impulso como sendo algo transcendente, como a fronteira (*Grændsen*)⁴⁵ para o seu

⁴⁵ Dos termos degrau (*stufte*), meio (*Mittel*) e caminho (*Weg*), o primeiro é o que mais confere o sentido de uma passividade instrumental, e não está muito distante, semanticamente falando, do termo *Flors-Fluer*, empregado por Kierkegaard para, figurativamente, se referir à jovem amante como isca utilizada em anzóis. *Stufte* ocorre três vezes no ensaio de Lukács acerca de Kierkegaard, enquanto os outros dois (*Mittel* e *Weg*) vêm em seguida para complementar a ideia de instrumentalidade. O termo fronteira (*Grændsen*) se apresenta como alternativa mais adequada ao nosso contexto, pois demarca uma relação mais horizontal, enquanto degrau pressupõe uma gradativa verticalidade, como se desse a entender que se está a executar, com garantias, um movimento ascendente, quando, na verdade, a mensagem paralela de Kierkegaard é mostrar precisamente o contrário, que, se essa relação vertical alguma vez existiu, ela encontra-se rompida. Não se trata da escada de Jacó, mas da relação de Jó com seu infortúnio e da impossibilidade de alcançá-lo como modelo. De todo modo, para efeito de comparação, vejamos o modo como o filósofo húngaro emprega suas alternativas terminológicas: “Regine Olsen não foi para Kierkegaard nada além de um degrau [*stufte*] no caminho que leva ao templo de gelo do ‘nada além de Deus’. Pecar contra ela apenas aprofundou sua relação com Deus; amá-la pacientemente e fazê-la sofrer contribuíram para intensificar seu êxtase e firmar a direção unívoca de sua caminhada. E tudo o que houvesse entre eles, caso eles tivessem pertencido um outro, daria asas a esse voo. ‘Agradeço-te por nunca teres me entendido’, escreveu ele numa carta endereçada a ela, mas nunca enviada, ‘pois isso me ensinou tudo. Agradeço-te por teres sido tão apaixonadamente injusta comigo, isso decidiu minha vida’. A abandonada Regine só podia ser mesmo um degrau para Kierkegaard, que a transfigurara num ideal

próprio ser. Não regressando a ela, poderia regressar a si. O que ocorre, no entanto, é que este último movimento sempre esteve fadado a sucumbir, pois Kierkegaard manteve sempre viva a aspiração daquele outro.

Em consonância com o que afirmamos nesta seção, não se pode tornar essa fronteira transponível sem ter em mente a imagem de um decaimento, de uma queda, sem que na ilusão da inocência já concebamos a culpa, de modo que a coexistência da opulência e da indignação seja uma maneira de situar a unificação na separação, a honra na ignomínia: “como humilha o meu orgulho [*Stolthed*] o fato de não poder regressar a ela. [...] Não estou acostumado a situar minha honra [*Ære*] na ignomínia [*Skjendsel*]” (Kierkegaard, 2015b, p. 129, tradução nossa). A única forma de Kierkegaard (2015b, p. 129) corrigir seus erros era essa: “minha honra [*Ære*] sempre residiu na lealdade [*Trofasthed*]. E, não obstante, agora devo parecer aos seus olhos como um impostor [*Bedrager*]”.

A chegada voluntária ou involuntária ao limite tende a propiciar um movimento subjetivo em que o fato que o originou é visto como uma entrada para a compreensão resignada de si mesmo. Para Kierkegaard (III B 179:3), todo *factum*, entendido como acontecimento exterior (seja ele relação com o mundo ou com os outros), não pode ser, como em seção precedente já examinamos, uma determinação prevalecente na interioridade, de modo que compreendendo aquele fôssemos levados a compreender esta última: “porque a porta do destino [*Skjebnens Dør*] não se abre para dentro, de maneira que se pudesse abri-la precipitando-se através dela, mas para fora, de sorte que o indivíduo tenha que primeiro dar espaço (resignação [*Resignation*])” (Kierkegaard, 2015b, p. 186, tradução nossa).

Desse modo, tendo em vista a distinção entre destino exterior e destino interior, a compreensão de si mesmo falha no instante em que essa distinção é posta, sendo a resignação o vazio de sentido (o espaço) deixado pelo caráter ininteligível da

inalcançável, porém, com toda certeza, foi por meio desse degrau que ele chegou ao seu próprio ápice. Como nas loas dos trovadores provençais, a grande infidelidade era aí a base da fidelidade: a mulher amada tinha de pertencer a outro para ser um ideal, para ser amada com verdadeiro amor. Mas a fidelidade de Kierkegaard era ainda mais profunda que a dos trovadores e, por isso, ainda mais infiel: também a mulher mais profundamente amada era apenas um meio [*Mittel*], apenas um caminho [*Weg*] para o grande amor, para o único e absoluto amor, o amor de Deus” (Lukács, 2017, p. 74).

realidade fática. É pelo fato de um destino não coincidir com o outro que a indeterminação se alastra na subjetividade enquanto incompreensão.

Nesse sentido, quanto mais realidade o indivíduo parece arrogar para si, mais possibilidade recai sobre ele, motivo pelo qual a impossibilidade da repetição reside no inequívoco processo de transformação sofrido por esse conceito, uma vez que, no momento mesmo em que o foco deixa de ser a aparente regularidade dos fenômenos naturais, a subjetividade apela em seu íntimo por uma uniformidade desgastada desde o seu princípio, cuja objetividade é tão inextricável quanto a daqueles. Sendo assim, “não há nada de novo sob o sol, tu és o teu próprio eco [*Du er Dit eget Echo*]” (Kierkegaard, 2015b, p. 187, tradução nossa).

Com este fragmento, pertencente aos rascunhos da obra *Ou-Ou*, e que não fora conservado na versão final da mesma, Kierkegaard parece resumir toda complexidade conceitual da repetição, ao mesmo tempo em que nos mostra porque ela é tão inexecutável.

4.5 Escólio hipotético sobre a comunicação indireta ou a tragédia da incompreensão

É abundante a quantidade de passagens em que Kierkegaard relata a sua dificuldade em se fazer compreendido, da mesma forma que são abundantes as que constata que a tentativa de o ser não foi bem-sucedida. A motivação implícita de suas queixas não se evidencia numa primeira análise, mas ao longo de sua obra notamos que o seu modo de se comunicar esteve desde sempre arraigado nessa problemática. Se levarmos a sério a entrada a seguir, extraída de seus diários (I A 123), e relevarmos a petição de princípio nela contida, observaremos que a validade dos mecanismos de comunicação se esgotava rapidamente junto com a mensagem veiculada: “as pessoas me compreendem tão pouco que nem sequer entendem as minhas queixas [*mine Klager*] reportando o fato de não me compreenderem” (Kierkegaard, 2011, p. 101, tradução nossa).

Por um lado, por mais que o esforço para dirimir a incompreensão não fosse alcançado, nos ofereceu prodigiosamente não apenas diretrizes semânticas e hermenêuticas, mas também pragmáticas que pudessem nos fazer captar o sentido de sua obra. Por outro lado, no entanto, para que o objetivo de tal esforço fosse atingido, Kierkegaard (I A 114) não se ocupou em construir um discurso direto, talvez porque não estivesse tão convicto de que poderia obter resultados satisfatórios com esse método.

Resulta amiúde triste e desolador tentar mudar alguém na vida mediante o nosso discurso e ver que finalmente nada conseguimos realizar, senão que a pessoa permanece insistentemente em sua opinião. Por outro lado, porém, também é grandioso que esse outro, e cada qual constitui sempre um mundo para si mesmo, tenha a si mesmo como algo de mais sagrado, onde nenhuma mão estranha pode entrar (Kierkegaard, 2011, p. 100, tradução nossa).

Com base nessa citação poderíamos descortinar parcialmente o meio através do qual a filosofia de Kierkegaard se apresenta, o cerne da comunicação indireta, pois, talvez, por mais que a questão do sentido conservasse intacta a mensagem em sua origem, ou seja, preservasse a sua validade semântica, a preponderância pragmática poderia torná-la infecunda, uma vez que o seu receptor a ela se manteria imune. Isso significa dizer que Kierkegaard retira o foco da incompreensão do campo exclusivamente semântico e o redireciona, também, para o campo pragmático.

Por isso, se assumirmos a exigência de Poul Lübke (1990, p. 31, 32), para quem a preponderância do uso que se faz da linguagem se sobressai diante questão do sentido, temos razões para sustentar que o exame pragmático da linguagem pode servir, se não como recurso soberano, pelo menos como indicativo da insuficiência de um recurso elucidativo ancorado exclusivamente na semântica. A originalidade da tese de Poul Lübke (1990, p. 33) não se encerra nessas observações, mas repousa na defesa de que o termo kierkegaardiano “comunicação indireta” aplica-se, em nomeada alusão à típica definição do linguista John Austin, a determinados atos fala, o ato perlocucionário, no sentido de que produz um efeito perlocutório, cuja função é permitir que os ouvintes de determinado discurso “tomem uma decisão” por si mesmos.

Se considerarmos que, nem antes e nem depois da época em que a obra *Repetição* foi publicada, o problema da comunicação indireta tenha se desenvolvido a ponto de ser concebido como uma teoria, mas apenas como um tema (Poul Lübke, neste ponto, evoca Lars Bejerholm, com o qual concorda, embora não se comprometa em sustentar longamente sua adesão), muitas são as hipóteses que nos levam a olhar para a combinação e composição de personagens daquela obra a partir dessa exigência perlocutória. Quando a reivindica, o intérprete dinamarquês em nenhum momento nega a validade semântica do conteúdo implicado na filosofia de Kierkegaard, partindo do pressuposto de que “é possível conectar valores de verdade que expressam proposições sobre o estado normal de coisas, valores e questões religiosas” (Lübke, 1990, p. 34, tradução nossa).

Levando em consideração as notas de Kierkegaard (2017c, tradução nossa) sobre “A dialética da comunicação ética e ético-religiosa”, com vistas nos parâmetros estabelecidos para a comunicação direta, a saber, o objeto (*Gjenstanden*), o emissor (*Meddelelsen*), o ouvinte (*Modtageren*) e a mensagem (*Meddelelsen*), qual seriam os desdobramentos dessas definições se as aplicássemos à comunicação indireta?

Ora, não poderíamos aplicá-las sem partir do pressuposto de que o problema da repetição atravessa todos os estádios, o estético, o ético e o religioso. Esse atravessamento envolve a ação comunicativa de, pelo menos, dois agentes: o jovem poeta e o confidente, que é o autor fictício da obra, Constantin Constantius, ambos, de algum modo, imbuídos em tratar sobre a possibilidade da repetição, que, sendo um tema envolto de equívocidade, isto é, aquém de qualquer certeza do saber instituído, precisa ser abordado de um ponto de vista existencial, não sistemático.

Se existe um objeto, este é um objeto faltante, razão pela qual a comunicação indireta se estabelece não como uma comunicação de saber (*Videns Meddelelse*), mas como uma comunicação de poder (*Kunnens Meddelelse*). Nesse momento, faz-se necessário erigir o seguinte questionamento: qual a função desempenhada por cada um dos agentes acima citados? Quem assume o papel de emissor na comunicação? Aliás, para ser mais específico, quem é o receptor de uma mensagem cujo objeto é considerado, se não faltante, impossível de se efetivar?

Já que as funções estabelecidas para a comunicação são desarticuladas por causa da ausência de um objeto bem definido, ou, em nosso caso, pela impossibilidade de sua efetivação, entramos numa instância em que, como o próprio Kierkegaard (VIII 2 B 85) nos alerta, se estamos a ponderar sobre a comunicação sem o objeto, ou sem a certeza de que podemos efetivá-lo, a ênfase recai sobre a potência do agir. À diferença da comunicação de saber, em que se pode refletir com minúcia sobre o objeto, na comunicação de poder não há um objeto unívoco, plenamente inteligível, em que exercermos um controle sobre o que é conhecido, razão pela qual nos ocupamos dos integrantes da comunicação (Kierkegaard, 2017c).

Uma vez que a repetição, enquanto conceito, isto é, enquanto conteúdo do pensamento, escapa à compreensão, e sendo o si mesmo o conteúdo presumido da repetição, possuímos indícios que corroborem a tese segundo a qual a mensagem da obra assinada por Constantin Constantius é nos alertar para o caráter incompreensível da subjetividade e de todo conteúdo passível de ser linguisticamente mediado por ela, seja ele estético, ético ou religioso. Um procedimento puramente conceitual, *ex catedra*, anula o componente da personalidade que não pode ser objetificado. O interesse de Kierkegaard estava voltado, ao contrário, para aquilo que escapa à representação objetiva, a começar pelo conteúdo de sua própria subjetividade. A enunciação plurívoca do problema (através dos pseudônimos e personagens) pode, assim, até caracterizar a preponderância de uma duplicidade reflexiva no modo de proceder da comunicação, mas a sua fonte mais primitiva reside na volubilidade subjetiva implicada no interesse duvidoso de qualquer decisão⁴⁶.

No ensaio *Da elaboração progressiva dos pensamentos na fala*, Kleist, em tom irônico, presume-se, aconselha-nos a falar com o primeiro conhecido que encontramos no caminho quando temos apenas uma vaga ideia sobre algo do qual meditamos e desejamos expressar. Consequentemente, do mesmo modo que o francês diz “l’appetit vient en mangeant”, podemos dizer “l’idée vient en parlant” (Kleist, 2009, p. 71, 72), ou, estendendo a paródia kleistiana ao contexto de Kierkegaard, “l’idée vient en écrivant”.

⁴⁶ Trata-se de “tornar duvidoso o que você quer absolutamente – é disso que se trata a maiêutica” (IX, A 234). Citando essa entrada dos *Papirer*, Poul Lübke (1990, p. 36) nos convida a interpretar os pseudônimos como exemplo do método indireto em que a reflexão é cindida para forjar diferenças e oposições qualitativas.

Isso mostra que o primado do si-mesmo em relação ao outro assume, na interlocução, o caráter de instrução, a função “de te instruíres a *ti mesmo*” (Kleist, 2009, p. 71), sem perder o efeito perlocutório, no sentido de que capacita o emissor a articular o pensamento e a fala ao mesmo tempo em que se transforma também em seu próprio receptor. No caso de Kierkegaard, a tentativa de articulação se estabelece no âmbito da relação entre pensamento e escrita, de sorte que o personagem ou pseudônimo desempenha o papel de ser o outro de si mesmo do próprio Kierkegaard. Tendo isso em vista, fazendo um exercício deveras retrospectivo, talvez Sócrates não estivesse blefando quando afirmava ser ignorante no que concernia a determinada matéria.

Respeitando a validade da exigência perlocutória estabelecida por Poul Lübke, poderíamos afirmar, à guisa de hipótese, que o verdadeiro receptor da mensagem da obra *A Repetição* era, antes de qualquer outro (Nicolaus Notabene, inclusive), o próprio Kierkegaard – um ato *autoperlocucionário*?! –, haja vista os componentes autobiográficos nela existentes, de modo que a hesitação encontrada nos personagens reflete a pluralidade de caminhos a seguir. É difícil afirmar, contudo, qual das mensagens Kierkegaard reconheceu como válida: a) a mensagem do jovem poeta, que assegurou ter empreendido o movimento da repetição; ou b) a mensagem do confidente, que a todo instante enfatizava a impossibilidade de tal movimento.

Fato é que, desde o momento em que são emitidas, do mesmo modo que, se eventualmente realizasse o conteúdo das mensagens, Kierkegaard poderia ser o primeiro a se beneficiar delas, teria de suportar igualmente o peso de, em caso de não realização, ser o primeiro a experimentar a desventura. O viés da narrativa vale-se de uma interlocução difusa, por vezes até insolente. Em alguns momentos Constantin Constantius revela ter sido qualificado pejorativamente pelo jovem poeta como sendo um perturbado mental, conquanto ironicamente pense ser um privilégio ser considerado como tal: “Quanto conforto não haverá no facto de aquele em quem se procura conselho e esclarecimento - ser perturbado mental [*sindssyg*]!” (Kierkegaard, 2009a, p. 88).

Decerto que tinha escondido de mim algumas das suas disposições; coisa que se percebe, porque nessa altura eu era meramente «estranho» [*sær*]; agora sou perturbado mental, o que é *was Andres* [algo diferente]. Pois se é esta a situação, nada lhe resta a não ser executar um movimento religioso [*religieus Bevægelse*]. Deste modo

o amor conduz um homem mais e mais para diante (Kierkegaard, 2009a, p. 88).

Em se tratando de uma categoria tão especial, a repetição espiritual, o movimento religioso (*religiøs Bevægelse*), difícil de ser apreendida até mesmo por meio de um discurso direto, quiçá no indireto, entende-se por que os entraves narrativos são recorrentes. Isso nos leva a sustentar, por acréscimo, que a desqualificação do outro é mais um recurso secundário, que não pode ser tratado como o fim da narrativa, mas sim como consequência direta da dificuldade anterior de narrar para si mesmo.

O eu que narra descobre que não pode dar um direcionamento à sua narração, descobre que não pode descrever sua incapacidade de narrar, tampouco dizer porque a narração entra em colapso. Passa a se experimentar, ou melhor, a se reexperimentar como radicalmente, se não irremediavelmente, desconhecedor de si mesmo. Nesse momento, o “eu” não mais transmite uma narrativa a um analista receptor ou outro; o “eu” está fazendo uma cena, recrutando o outro para a cena de sua opacidade para consigo mesmo (Butler, 2015, p. 91, 92).

Nesse sentido, ainda com Judith Butler (2015, p. 90), “é irrelevante se existe ou não um outro que seja de fato receptor, pois o importante é que exista um lugar onde aconteça a relação com uma relação possível”. Por mais que a semântica não seja suprimida, e seja pressuposta no efeito perlocutório (Lübke, 1990, p. 35), a experiência de defasagem do sentido está implicitamente posta na prerrogativa do segredo, entendendo-o como o conteúdo retido de uma mensagem ou, ainda, como um enigma reservado apenas àquele que ousar desvendá-lo, talvez com o intuito de mantê-lo incompreendido.

A julgar pelo que é retratado com o rei Édipo na tragédia grega, desvelar um enigma talvez não seja o modo mais honroso de sanar um infortúnio, mas sim a rubrica fatal para torná-lo ainda mais ultrajado. Sendo assim, pesa sobre essa incompreensão e sobre a sua possível superação um agravante trágico: “o trágico consiste na impossibilidade de se fazer compreender” (Kierkegaard, 2011, p. 108). Por mais de uma vez a tragicidade inerente ao fato de não ser compreendido ocupou o núcleo de suas preocupações mais íntimas, a ponto de Kierkegaard (I A 33) elevar a incompreensão ao nível de propriedade máxima do trágico: “O sumo do trágico [*mest Ophøiede-Tragiske*]

consiste, sem dúvidas, em ser incompreendido” (Kierkegaard, 2011, p. 45, tradução nossa).

Se a disfemia de Kleist o levou a dissertar sobre alguns aspectos da linguagem, poderíamos dizer que o fato de ser incompreendido levou Kierkegaard ao mesmo propósito, mas com um efeito completamente adverso, o de que ele tenha permanecido um enigma para si mesmo, e todo esforço para se metamorfosear em diferentes personas talvez tenha sido o pacto que fizera consigo para seguir como tal.

O escopo autoreferente do segredo não revelado opera por saltos, o que talvez explique a dinâmica existencial que gira em torno de *A Repetição*, pois “Kierkegaard não podia iniciar Regine nos segredos de sua vida e isto conduziu-o além do ponto de vista ético, para o religioso” (Malantschuk, 1961, p. 49, tradução nossa). Perdê-la por um motivo tão oculto conferia a Kierkegaard (I A 33) a condição de forjar um mal-entendido semelhante àquele que acometia Jó: “por isso a vida de Jó é trágica. Ele sofre, rodeado de amigos que não o compreendem, de uma mulher que o ridiculariza” (Kierkegaard, 2011, p. 45, tradução nossa).

Ademais, acresce-se à semântica e à pragmática um componente morfológico. Porém, para além de uma análise linguística convencional, o nível multidimensional da linguagem em Kierkegaard, a expressão é de Lübke (1990, p. 36)⁴⁷, parecia abarcar não apenas as funções previstas na fixidez de cada âmbito, mas admitia, poderíamos assim denominar, na expectativa de que a expressão não soe tão extravagante, uma releitura translinguística da existência.

Em vista disso, os atos do discurso, assim denomina Paul Ricouer (2014, p. 19) em sua obra *O si-mesmo como outro*, ao invés de atos de fala, podem nos servir como um passo importante no “avanço em direção ao si-mesmo”. Porém, em

⁴⁷ A seguir o intérprete dinamarquês argumenta: “To summarise, we have a multi-dimensional *pragmatic* level of language that includes the following:

- (1) The pure locutionary act of uttering of words learned by heart.
- (2) The understanding of what is said.
- (3) Inquiry into the question of the truth-value of a sentence, which makes it possible to perform an illocutionary act like asserting something.
- (4) The interested decision, wherein the individual applies what is understood and accepted to his life, and attempts to bring others to the same point, knowing full well that one person can never force another to decide” (Lübke, 1990, p. 36). Não está no escopo estabelecido pelo autor averiguar as entradas acima consideradas.

Kierkegaard (I A 126), para além de qualquer teleologia existencial (Lübke, 1990, p. 36), pode-se identificar consideráveis interrupções no ritmo desse presumido avanço, pois o existir autorreferencial é marcado por descontinuidades, não apenas por causa das cisões reflexivas, mas também porque, através de uma personificação simbólica do discurso, a vida humana adquire funções tipicamente linguísticas, que podem variar de acordo com a transformação subjetiva de cada indivíduo. Justifiquemos:

A vida humana poderia muito bem ser concebida como um grande discurso (*en stor Tale*), onde os diversos homens representam as diferentes partes de um só discurso (talvez isso possa ser aplicado à relação entre os estádios). Um discurso em que muitos homens não são senão meros adjetivos, interjeições, conjunções, advérbios; onde poucos são substantivos, verbos ativos; onde muitos são cópulas. Com as relações mútuas entre os homens sucede o mesmo que com os verbos de vários idiomas, todos eles são praticamente irregulares (Kierkegaard, 2011, p. 102, tradução nossa).

Por fim, as consequências pragmáticas se diversificam de acordo com os graus de reflexividade empreendidos pelos agentes comunicativos, tendo repercussão sobre os respectivos estádios existenciais. Admitindo-se a ramificação implicada na comunicação de poder, a cada estádio corresponderia uma potenciação específica: poder estético (*æsthetisk Kunnen*), um poder ético (*ethisk Kunnen*) e o poder religioso (*religieus Kunnen*). Em todo caso, entre emissor e receptor há uma lacuna, que impossibilita o trânsito direto da mensagem, fato que, por si mesmo, pode ser o germe da individuação, uma vez propicia o carácter autêntico da tomada de decisão. Insistiremos na mensagem do confidente, segundo a qual é impossível empreender a repetição, pois somente assim será viável abordar o tema da possibilidade associado ao surgimento da culpa.

4.6 Em busca da culpabilidade

O exame do fenómeno trágico, quando visto sob a ótica da culpabilidade, tende a ser constatado por uma via negativa. A fase crítica em que estamos é a que põe a

repetição no horizonte subjetivo enquanto possibilidade, pois a conexão com a realidade foi perdida, haja vista que o dado imediato da existência carece de determinação. Não por acaso segue-se àquela lamentação do jovem poeta, presente na segunda carta enviada ao confidente, uma dificuldade gradativa quanto ao fato de saber a quem se reportar para tornar comunicável o seu sofrimento.

Por que razão hei-de ser parte interessada? Não será isso matéria de livre decisão? E, no caso de me ser obrigatório sê-lo, onde está o gerente, já que tenho uma observação a fazer? Não há gerente? A quem devo dirigir-me para apresentar a minha queixa? Afinal a existência é um debate; poderei pedir que a minha observação seja posta à consideração? Se se há-de tomar a existência como ela é, não seria então melhor que nos fosse dado saber como ela é? Que quer isto dizer: um impostor? Não diz Cícero que se descobre o impostor perguntando: *cui bono?* [“bom para quem?”]. Deixo que qualquer um pergunte e pergunto eu a qualquer um se tive algum ganho por me ter feito a mim mesmo e a uma rapariga infelizes. Culpa - que quer isto dizer? Será bruxaria? Não se saberá com rigor como acontece que uma pessoa se tome culpada? Ninguém quererá responder? (Kierkegaard, 2009a, p. 108, 109).

O movimento desencadeado pela dinâmica trágica é instaurado, portanto, não pela via de uma apreensão, um seguimento positivo, mas por meio um recuo direcionado à incompreensão existencial. Segundo Max Scheler (2003, p. 219, grifo do autor), “sempre que a pergunta “quem tem a culpa?” permite uma resposta clara e determinada, *falta* o caráter trágico. Somente quando não há *nenhuma* resposta, emerge a tonalidade trágica”.

Em consonância com essa asserção, que nos serve quase como uma formalização parafraseada dos lamentos acima proferidos, podemos argumentar que o lastro da desilusão erótica pende para o arrefecimento dos arroubos estéticos, mas apenas para que, sem que seja necessário se desfazer completamente de sua influência, os movimentos subsequentes (ético e o religioso) possam ser ensejados também pela via negativa, seja por uma grande recusa moral, seja pela destituição de um valor metafísico, respectivamente. Incapaz de circunscrever a vida na fixidez de um único estádio, o estranhamento da individualidade trágica em relação à realidade e a si mesmo transita numa errância indefinida sem conseguir localizar a origem da culpa: “existe, no

trágico humano, [...] não apenas uma carência de culpa, mas simplesmente a *ilocalizabilidade* [*Unlokalisierbarkeit*] da culpabilidade” (Scheler, 2003, p. 219, tradução nossa, grifo nosso).

A incapacidade de ajuizar a culpa é outro fator que favorece o surgimento do trágico. Uma angústia abrangente acomete o jovem poeta em seu âmago, mas apenas no sentido de pô-lo em contradição consigo mesmo: “todo o conteúdo do meu ser grita em contradição consigo próprio” (Kierkegaard, 2009a, p. 108). Em estreita concordância com ambivalência já notada em Kierkegaard (honra-ignomínia), a perplexidade gerada pelo existir, passível de ser concebido também como dádiva, passar a assentar a origem perdida no “*Ser como primeira falta*”, no “erro de *haver sido* um dia” (Cioran, 2014, p. 111, grifo do autor).

Arrogando-se uma transformação de ordem ontológica, aquém de qualquer melhoramento moral, podemos supor que a busca pela origem da culpabilidade foi a maneira encontrada por Kierkegaard para, dada a ilocalizabilidade da culpa, compreender a própria existência individual como um delito catastrófico, uma espécie de desvio essencial (*wesentliche Ablenkung*). É válido afirmar que, “justamente a transformação trágica de uma pessoa, sua mudança de ânimo e de sentimento, o desvio essencial e permanente [*wesentliche und dauernde Ablenkung*] no que diz respeito ao caminho vital previamente estabelecido, é [...] uma parte da catástrofe ou a própria catástrofe” (Scheler, 2003, p. 218, tradução nossa).

Como aconteceu que eu me tomasse culpado? Ou não serei culpado? Nesse caso, por que razão sou assim designado em todas as línguas? Que invenção miserável é a linguagem humana, que diz uma coisa e quer dizer outra? Não se passou algo comigo, não será tudo isto um acidente? Poderia eu antecipadamente saber que todo o meu ser iria passar por uma modificação, que ia tomar-me uma outra pessoa? Terá talvez irrompido algo que jazia obscuramente no fundo da minha alma? Mas se jazia obscuramente, como poderia eu tê-lo previsto? Mas se não o podia prever, então decerto que sou inocente. Se me tivesse acontecido ter um colapso nervoso, seria igualmente culpado? (Kierkegaard, 2009a, p. 108)

O olhar trágico lançado à existência, como acima verificamos, atinge radicalmente a esfera da comunicabilidade até desprovê-la da qualidade de meio

adequado de enunciação da condição dilacerante do sofrimento: “que espécie de jargão é este a que se chama linguagem, este miserável piar de corvos que só é entendido por uma clique! Não serão os animais, na sua mudez, mais sábios, pois que nunca dizem coisas assim?” (Kierkegaard, 2009a, p. 108). A superposição de questões de alcance tão profundo, isto é, de dilemas insolúveis, talvez tenham a pretensão de suscitar respostas tão evasivas que o uso de qualquer faculdade humana se converta numa medida supérflua.

Dessa forma, é parte constituinte do conflito trágico “o fato de ser inescrutável e irreparável inclusive para os juízes idealmente mais sábios e justos”, pois diante dele “emudece todo possível ajuizamento moral e jurídico” (Scheler, 2003, p. 220). A articulação de uma justificativa razoável, em virtude do qual se pode outorgar a culpa, é totalmente anulada: “o meu entendimento está parado; ou será mais rigoroso dizer que estou a perdê-lo” (Kierkegaard, 2009a, p. 108).

Não podemos fazer do filósofo dinamarquês um defensor *avant la lettre* de uma teoria consequencialista. Trata-se, antes, de algo menos pretencioso, mas bem mais profundo, que envolverá a desterritorialização de conceitos, especificamente a transposição de noções canônicas da teologia para o campo da psicologia, fio condutor de sua filosofia subjetiva. O ponto de partida é o seguinte: “se sou culpado, então tenho de poder arrepender-me da minha culpa e remediar o mal em bem. Expliquem-me como” (Kierkegaard, 2009a, p. 110).

Por conseguinte, quando nos leva do “poder estético” ao limite do “poder ético”, Kierkegaard acaba por vislumbrar o horizonte religioso, trazendo à tona a óbvia conotação da culpa como sendo derivada do pecado. Todavia, essa passagem é apenas uma maneira redescobrir psicologicamente como o indivíduo atravessa a própria fronteira que o conduz da indeterminação à determinação. As variantes terminológicas dessa culpa arraigada no *ser* do homem sem motivo aparente revelam, quando evocadas, uma abrangência inane, oca, que possui significado na amplitude dessa “confusão de nosso juízo moral” (Scheler, 2003, p. 221, tradução nossa). Porém, antes de denominá-las faz-se necessário especificar como a transformação da culpa passa por uma assunção psicológica.

O limite do poder ético é induzido quando Kierkegaard estabelece essa exigência psicológica no tratamento da culpa, conduzindo-a para além do campo moral. Não por acaso, quando explora a questão do pecado na obra *O conceito de Angústia*, em 1844, trata de, logo na introdução, evidenciar que “o pecado então só pertence à Ética na medida em que é nesse conceito que ela encaixa, mediante o arrependimento” (Kierkegaard, 2010a, p. 19). No final desta frase atrela uma nota de rodapé assaz pertinente para os rumos de nossa investigação, que encontra agora o ensejo definitivo para abordagem da possibilidade, afinal esta se estabelece quando a tarefa da liberdade é posta.

Ou bem toda a existência está acabada na exigência ética, ou então a condição é encontrada, e a vida e a existência toda recomeça do início, não por uma continuidade imanente com o anterior, o que seria uma contradição, mas por força de uma transcendência que separa da primeira existência a repetição por um abismo, de tal modo que seria apenas linguagem figurada se se dissesse que a anterior e a posterior se relacionam mutuamente [...]. Na esfera da natureza, a repetição está em sua inabalável necessidade. Na esfera do espírito, a tarefa não consiste em se extrair da repetição uma mudança, e procurar sentir-se mais ou menos bem sob a repetição, como se o espírito estivesse numa relação apenas exterior com as repetições do espírito (segundo as quais o bem e o mal alternariam como verão e inverno), mas a tarefa consiste em converter a repetição em algo de interior, na tarefa própria da liberdade, no seu supremo interesse, se ela verdadeiramente pode, enquanto tudo à volta se modifica, realizar a repetição (Kierkegaard, 2010a, p. 19, 20).

Por um lado, a repetição pertencente à esfera da natureza é determinada pela necessidade, mas foge ao escopo de Kierkegaard, pois sua efetividade é garantida por uma exterioridade alienante. Por outro lado, a repetição espiritual, exatamente por não ser concebida como necessária, abre um espaço deveras abissal, uma vez que ela opera numa esfera negativa, em que a legitimidade imanente da existência perde seu sentido, crise depois da qual a repetição, se empreendida, reconquista a realidade efetiva do espírito. Porém, a consciência do existir imediato é separada dessa reconquista ulterior por um abismo, de cuja lacuna a angústia emana: “a realidade efetiva do espírito se apresenta sempre como uma figura que tenta sua possibilidade, mas se evade logo que se queira captá-la, e é um nada que só pode angustiar” (Kierkegaard, 2010a, p. 45).

Com o marco distintivo entre repetição exterior (natureza e seus fenômenos) e repetição interior (espírito) posto em nosso horizonte, entende-se porque o rompimento com a imanência pode gerar um sofrimento tão ambíguo, capaz de gerar um impulso transcendente, por mais irascível que este possa ser em seu início (vide, como exemplos, Segismundo, Jó, o jovem poeta de *A Repetição*). Isto significa que quando uma culpa de razão inexistente é assimilada pelo indivíduo, ratifica-se a intuição de que ele pode (aqui reside a possibilidade) ser culpado de tudo. Em suma trata-se de “uma culpa sem objeto, uma inquietude sem causa exterior” (Cioran, 2014, p. 105).

Ora, é próprio do agir trágico a transformação subjetiva do personagem, cuja principal marca é a internalização da culpa. Como, então, internalizar uma culpa sem objetividade, sem causa exterior? Como avaliar o grau de culpabilidade sem que tenhamos a materialidade exterior do delito, seja ele herdado como maldição da linhagem, como ocorria na tragédia grega, seja ele decorrente de uma falta individual, como é mais comum vermos na tragédia mais reflexiva, moderna, em que o herói cai pelos seus próprios atos? Nesse processo de interiorização da culpa indefinida o nada é, para aplicar uma expressão de Benjamin (2013, p. 136), o próprio “patrimônio interior”. Trata-se de uma internalização vazia, um nada, vale ressaltar, que só pode angustiar. É neste ponto que toda projeção subjetiva carece de efetividade, tarefa essa posta, fundamentalmente, depois do retorno evasivo a si.

Dado que a conquista dessa efetividade não é efetuada por meios epistemológicos, mas por meios existenciais, dos quais não se pode desprender aquele que toma consciência do seu próprio sofrimento, quando o horizonte da repetição se apresenta, não temos outro pressentimento senão aquele de uma confusão moral, com bem atestava Scheler, e cujo testemunho pode ser reforçado pelas considerações de Emil Cioran (2014, p. 106), para quem “a má consciência nos oferece o exemplo do maior naufrágio moral”: “sem ela não entenderíamos nada de todo drama do pecado, não suspeitaríamos nada do processo pelo qual, sem ser culpados de algo, podemos ser culpados de tudo”. Quando, no *Pós-escrito à Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard dá voz ao pseudônimo Johannes Climacus é justamente para, com a visão panorâmica sobre as obras pseudônimas datadas antes 1846, dentre outras razões, ocupar-se com o problema dialético da culpa inserido naquelas.

Abaixo percebe-se porque é tão importante compreender a culpa do ponto de vista da possibilidade da repetição interior e não da perspectiva do caráter uniforme da repetição exterior, pois somente a partir daquela deflagra-se a tomada de consciência que separa o tempo da finitude de qualquer bem-aventurança eterna.

No eterno recordar da consciência da culpa, o existente relaciona-se com uma felicidade eterna, mas não de modo que tenha agora chegado diretamente mais perto dela; pois, ao contrário, está agora distanciado dela tanto quanto possível, contudo ainda se relaciona com ela. O conceito de culpa como uma categoria de totalidade pertence essencialmente à esfera religiosa. Tão logo o estético quer ocupar-se com ele, este conceito se torna dialético como fortuna e infortúnio, com o que tudo acaba confundido (Kierkegaard, 2016, p. 249, 250).

Esse distanciamento é vital, sentido na origem da culpabilidade e não está necessariamente ligado à pressuposição de uma queda moral concreta, motivada por um ato transgressor específico, mas envolve o ato de existir enquanto tal, embora não possa ser percebido como um subterfúgio da atribuição de culpa à espécie, ao invés de ser percebido por cada individualidade. Quando o religioso desponta em considerada vantagem em relação ao estético é justamente para desvincular a culpa de um fatalismo inerte, para fazer valer o movimento da potência originária da angústia.

Mas não estaríamos, com isso, nos desvencilhando de nossa matéria, que é o trágico, para nos encaminharmos apressadamente para o seu oposto, o cômico? A pertinência dessa pergunta se ergue como objeção direta à tese que ora defendemos, uma vez o humor pode levar o indivíduo a se esconder sob a generalidade da espécie para legitimar a “totalidade da consciência da culpa no indivíduo singular diante de Deus em relação a uma felicidade eterna”: “a oscilação humorística entre indivíduo e espécie é um retrocesso às determinações estéticas” (Kierkegaard, 2016, p. 267, 268). É como se o indivíduo situado no cômico encontrasse um motivo para se regozijar por conseguir manter uma relação genérica com a aparente transcendência decorrente da culpa total.

A incursão pelo cômico, justificada na obra de 1846, é justamente o que precisávamos para seguirmos insistindo no trágico, afinal a inferioridade da categoria da espécie em relação à categoria do indivíduo é confirmada quando enfrentamos o

problema da culpa a partir da perspectiva religiosa. Com efeito, Kierkegaard não consegue desprender-se da escrita trágica quando avalia o problema da culpa partindo da ambiguidade dialética inerente a cada individualidade.

Junta-se a isso o fato de as considerações incidentais sobre a farsa humorística preencherem uma parte considerável da obra *A Repetição*, mas apenas como uma representação encerrada em seu gênero, que serve apenas aos diletantes. Subjacente à crítica elogiosa ao teatro de farsa repousa a crença de que talvez o humor nele representado não tenha a mesma visceralidade que podemos encontrar no trágico, a tal ponto que, como acontece neste, o conteúdo representado artisticamente possa realmente se confundir com a existência.

Não é preciso dizer que o recurso à obra assinada por Johannes Climacus tem sido usado para testar retrospectivamente a validade de nossa tese, segundo a qual a persistência do trágico na obra de Kierkegaard não obedece a critérios predeterminados, mas deve ser compreendida dentro de uma dialeticidade existencial. Com efeito, “conforme [o modo] como o indivíduo, existindo, expressa o *pathos* existencial (resignação – sofrimento – totalidade da consciência da culpa), no mesmo grau aumenta a sua relação patética com uma felicidade eterna” (Kierkegaard, 2016, p. 273). Convém assinalar que a etapa religiosa deve ser compreendida como assimilação da felicidade eterna, o que pode ser qualificado como a religiosidade A, em gradativa diferença em relação à religiosidade B.

A distinção entre o patético e o dialético deve, contudo, ser determinada mais precisamente, pois a religiosidade A não é, de jeito nenhum, não dialética, só que não é paradoxalmente dialética. A religiosidade A é a dialética da interiorização; é a relação com uma felicidade eterna não condicionada por algo, mas é a interiorização dialética da relação, portanto só condicionada pela interiorização, que é dialética. Por outro lado, a religiosidade B, como será doravante denominada, ou religiosidade paradoxal, como vinha sendo chamada, ou aquela religiosidade que tem o dialético num segundo lugar, impõe condições de tal modo que estas condições não são aprofundamentos dialéticos da interiorização, mas são algo determinado que determina mais precisamente a felicidade eterna (enquanto que, em A, a determinação mais precisa da interiorização é tão somente a determinação mais precisa), não ao determinar mais precisamente a apropriação que o indivíduo faz dela, mas ao determinar mais precisamente a felicidade eterna, porém não como uma tarefa para o

pensamento, mas justamente de modo paradoxal como empurrando para um novo *pathos* (Kierkegaard, 2016, p. 270).

Percebe-se que para alcançar esse *pathos* existencial, que requer movimento, Kierkegaard rechaça, portanto, qualquer grau de impessoalidade, qualquer esforço reflexivo que “separe da experiência de vida a actividade cognitiva”, como diz José Miranda Justo, no prefácio da tradução portuguesa da obra *A Repetição*. A propósito da iminência dessa separação, teríamos de concebê-la radicalmente no distanciamento em relação à felicidade eterna. Todas as investidas de reparação dessa distância trazem consigo o ponto de partida originário da culpa, uma má consciência, fazendo da existência um lugar de exílio, onde todo sentido é dilacerado: “não há ninguém que não veja a perda da salvação como a grande ocasião perdida [...]. E essa situação é tão dramática que nos perguntamos se Deus não nos terá exilado a cada um separadamente na terra” (Cioran, 2014, p. 105).

Esse processo relutante de apropriação de uma instância que transcende a condição finita do tempo se assemelha com o que Kierkegaard denominava de religiosidade A, à qual contrapõe a religiosidade B, que se a aplicarmos retroativamente na avaliação da obra de Costantin Costantius, não pôde ser alcançada.

Não temos condições de afirmar se a repetição é o ponto de intersecção que liga a religiosidade A à religiosidade B. Estamos em um ponto anterior a essa afirmação, talvez porque a exigência de A não foi sequer consumada, tampouco podemos efetuar a passagem à religiosidade B. No entanto, nada pode garantir que essa passagem seja efetivada por cada indivíduo. Fato é que se o impulso de reconstituição de um sentido (a repetição) fosse empreendido fora da assimilação da culpa, a compreensão da existência estaria situada numa temporalidade encerrada em si mesma, sem transcendência. Para inibir esse desenlace o homem terá de, para aceder ao religioso, ou pleitear essa entrada ou apropriar-se do quinhão do pecado:

O pecado se enraíza nas origens de nossa existência porque não se pode pecar senão contra essas origens [...]. E, embora nasça no tempo, dá uma sensação de eternidade (de estar condenado por toda eternidade). A consciência do pecado nos faz descer até nosso limite inferior e nos leva tão longe que fatalmente acreditamos que nos lembramos vagamente de uma falta imemorial. E o pecado se

aprofunda de forma tão agressiva e criminal que um dia descobrimos, em um interminável passado, o pecado de nossa origem (por isso não podemos falar da origem do pecado), o pecado de ser, de haver sido (Cioran, 2014, p. 111).

A projeção à esfera religiosa depende do decaimento na temporalidade, que não pode ser experimentado senão através da intercalação dos estádios existenciais. Por isso, para direcionar esta seção para o fim, traremos à tona a obra que os atravessa. Entre 1843, ano em que se publica *A Repetição*, e 1846, ano em que publica o *Pós-escrito*, temos a publicação de uma obra tão expressiva quanto a primeira no que diz respeito ao surgimento da culpabilidade atrelado ao interesse dramático do amor. Trata-se da obra *Etapas do caminho da vida*, de 1845. Antes, importa fazer uma breve menção à composição da obra. Estruturada em três partes, cada uma das quais correspondendo a uma esfera existencial, a obra é composta pela primeira, intitulada *In vino veritas*; a segunda intitula-se *A propósito do matrimônio, em resposta a certas objeções, por um marido*; e a última, “*Culpado*” – “*não culpado*”, *uma história de sofrimento, experiência psicológica de Frater Taciturnus*.

É necessário concentrar os derradeiros esforços desta seção nessa última parte. Os relatos nela contidos estão estruturados em forma de diários registrados cronologicamente, dando-nos a entender que o conteúdo neles presente foi extraído de vivências pelas quais passou o personagem, e que este o compusera como um exercício psicológico experimental. A fim de que possamos delinear os contornos da busca pela culpabilidade, nosso interesse se volta para o momento em que, novamente, o aspecto inane da culpa nasce de um momento de desorientação moral, de modo que a projeção da possibilidade seja desencadeada.

É imprescindível, neste momento, não nos ocuparmos com digressões concernentes à estrutura da obra, para que, com toda atenção, nosso interesse esteja voltado à questão que ora se impõe, a saber, o alvorecer da culpabilidade. Sobre isso, basta que seja evidenciado que, à semelhança da obra *A Repetição*, trechos consideráveis dos relatos contidos na última parte de *Etapas do caminho da vida*, em “*Culpado – Não culpado*”, são preenchidos com a querela em torno de um amor impossível, que por não ser realizável, desperta no personagem a mácula da autoimputação de um crime inapelável, mesmo sem tê-lo cometido.

Antes de fazer parte oficialmente do conjunto da obra de Kierkegaard, o conteúdo daqueles relatos ocupou as páginas de seus diários, sem que a verve ficcional deixasse, desde então, de se confundir com a própria vida do filósofo. Como se quisesse, talvez, desfazer o entrelaçamento difuso entre vida e obra, a entrada abaixo foi originalmente rasurada por Kierkegaard (IV A 107).

Se eu tivesse fé, teria ficado com Regine. Humanamente falando, tenho sido justo com ela. Talvez eu nunca devesse ter ficado noivo, mas a partir daquele momento agi de forma honesta com ela. Num sentido estético e cavalheiresco, amei-a muito mais do que ela me amou; pois, não fosse assim, ela não teria se orgulhado de mim nem, mais posteriormente, me angustiado com seus gritos. Iniciei, assim, um relato intitulado: “Culpado – não culpado”. Incluíram-se nele coisas que poderiam assombrar o mundo, já que neste último ano e meio vivi mais poesia do que em todas as novelas juntas (Kierkegaard, 2017b, p. 48, 49, tradução nossa).

Contudo, com isso, não impediu que a relação fosse poeticamente encoberta (*poetisk forflygtiges*). Quando, com toda a sinceridade e em tom confidencial, afirma-se, já na obra publicada, a renúncia ao desejo, a nascente da contrição vincula-se à consciência para além de uma faculdade ajuizadora.

Afinal, eu não sou um observador, nem um dirigente de consciência, mas alguém que age, ou seja, um culpado [*Skyldig*]. Por isso, é permitido à minha imaginação representar a sua aparência em toda a sua miséria e à minha melancolia [*Tungsind*] aplicar-me o seguinte título: Você é o assassino [*Du er Morderen*]. Chegará algum dia a ser verdade essa primeira palavra que digo a mim mesmo no instante da separação: ela escolhe o pranto, eu escolho a dor – será que alguma vez será isso verdade? Agora não quero saber e não posso saber se alguma vez isso será verdade (Kierkegaard, 1952, p. 203, tradução nossa).

Vindo à consciência um crime tão atroz, parece-nos que Kierkegaard (1952, p. 249) está tentando forjar um limite à tarefa ética (*ethiske Opgave*), nos conduzindo a uma espécie de delito imaginário, que possa comprometer definitivamente o elo estabelecido com a realidade e que, por consequência, seja o mote para lançar uma olhadela (*at belure*) às possibilidades, como se dessa instância pudesse extrair a licença

para a sua absolvição. Em detrimento do proveito moral que se pode tirar de uma atrocidade, passa-se, então, ao aproveitamento estético.

Kierkegaard está longe de, como Thomas de Quincey, oferecer um panegírico ao assassinato, mas, como o autor inglês, estava ciente de que poderia tornar as virtudes esteticamente sobrepujáveis: “É extrair o melhor que pudermos de mau tema; e, como é impossível tirar dele qualquer proveito moral, temos que o abordar sob uma perspectiva estética” (Quincey, 1996, p. 14). Não interessa a Kierkegaard vagar pela “vasta galeria de assassinos”, como faz Quincey (1996, p. 15).

Antes, seu intento visa obter algum grau de consciência acerca da condição de irreversibilidade que acomete o culpado. Alcançada em um nível tão primário, tal consciência poderia ser objeto de escárnio por parte de um dos personagens de Dostoiévski, Svidrigáilov, que, na obra *Crime e castigo*, censura Raskólnikov chamando-o de Schiller, de idealista, talvez por, dentre outras coisas, vê-lo promover, em sua intermitente e velada confissão, uma “estetização” dos vícios humanos, decerto pensando na peça *Os salteadores* (1781), do autor alemão. Essa ideia poderia até ser aplicada a Kierkegaard, mas com a condição partilhada por Cioran (2014): “sou um Raskolnikov sem a desculpa do crime”.

Quando o faz, tenta justificar tal empreitada como sendo algo legitimamente verossímil: “todo roubo da paixão, pela qual ela incutiu em minha consciência a ideia de um assassinio [*Mord*], [...] exige que eu a considere como verdade” (Kierkegaard, 1952, p. 278). No limite de seu sofrimento injustificado, dilacerando-se sem uma causa definida, assume o caráter absurdo de sua condição: “Minha alma está ridiculamente em perigo [*Fare*] e... por nada [*for Intet*]” (Kierkegaard, 1952, p. 262, tradução nossa). O perigo emergente, nesse sentido, desemboca numa reflexividade incipiente, capaz de implicar o indivíduo em exigências ulteriores, ainda inomináveis.

A aparição da má consciência indica um momento perigoso e fatal. Nos sentimos gradualmente oprimidos por recônditas apreensões e responsáveis sem saber ante quem. Não cometemos crime algum nem ofendemos o mais insignificante dos seres; mas nossa consciência está perturbada como depois de um crime ou da mais terrível das ofensas (Cioran, 2014, p. 105).

No entanto, quando, para Kierkegaard, a oportunidade de assentar o seu sofrimento na reflexão coincide com a chance de angariar esforços éticos para algum tipo de superação existencial, o *pathos* de sua sinceridade se encarrega de empreender uma inflexão talvez aquém de sua capacidade, mas para além daqueles esforços e não sem reiterar a gravidade imagética do delito: “sinto-me como se eu fosse um assassino [*Morder*]” (Kierkegaard, 1952, p. 319).

Mas eu sou culpado? Sim. Como? Por que comecei algo que não podia realizar. Como o compreendes agora? Compreendo agora claramente, pois que era impossível para mim. Qual será então a minha culpa? A culpa de não ter compreendido antes. Qual é a sua responsabilidade? Todas as consequências possíveis para a vida dela. Porquê todas as consequências possíveis?; isso parece um exagero. Porque não se trata de um acontecimento, mas de um ato e de uma responsabilidade ética, cujas consequências não ousou enfrentar corajosamente, pois a coragem consiste justamente em abrir-me a ela. [...] Qual é a tua esperança? Que isso possa ser perdoado, senão aqui, pelo menos na eternidade (Kierkegaard, 1952, p. 389, tradução nossa).

Mas, assim, não estaríamos esvaziando o argumento da tragicidade em Kierkegaard e contrariando a conclusão de Max Scheler (2003, p. 220, tradução nossa), de acordo com o qual “a culpa trágica é uma culpa pela qual não se pode culpabilizar ninguém”? Ora, em última instância, na ausência de culpabilidade, quando não se pode identificar a culpa como movimento de assimilação externa, como algo vinculado à realidade, uma angústia penetra a existência individual, pois o núcleo da culpabilidade não reside mais no que lhe é realmente imputável, mas sim no que lhe é possível de ser imputado. A tragicidade permanece, ademais, quando está circunscrita na dúvida em relação à possibilidade de solucionar o conflito a partir de uma esfera que transcende a finitude humana, a saber, a religiosa.

4.7 Existência sombria/espectral

Algo estranho esconde a sombra sob os nossos
pés descalços.

No *Pós-escrito*, após afirmar, como outrora mencionamos, que o trágico é a contradição sofredora e o cômico é contradição indolor, Kierkegaard baseia-se, vinculando uma extensa nota ao seu comentário, em Aristóteles para construir sua argumentação em torno dessa diferença. O filósofo grego, na *Poética* (1449a 35), defendendo a inferioridade da comédia, faz uma avaliação objetiva sobre o ridículo presente naquela, classificando-o como “um defeito e uma deformação nem dolorosa nem destruidora” (Aristóteles, 2008, p. 46).

A passagem citada em grego é seguida por análises comparativas entre obras literárias, mas Kierkegaard as utiliza apenas para decantar o problema da contradição em constante referência ao cômico. Uma de suas observações nos chama atenção pelo fato de dizer respeito ao problema da efetividade, da realidade, e dela podemos extrair um contraponto para a continuidade de nosso trabalho, especificamente como signo da não determinação da realidade subjetiva – a possibilidade, entendida como existência espectral.

A sombra de um homem numa parede, enquanto a gente se senta e conversa com ele, pode ter um efeito cômico, porque é a sombra do homem com quem a gente está conversando (a contradição: que a gente, ao mesmo tempo, vê que ela não é ele). Se alguém vê a mesma sombra na parede, mas sem que haja ninguém, ou se alguém vê a sombra e não vê o homem, então isso não é cômico. Quanto mais se acentua a realidade do homem, tanto mais cômica se torna a sombra (Kierkegaard, 2016, p. 231).

Não queremos tirar conclusões simplistas a respeito dessa citação, nem tampouco fazer analogias vagas. Portanto, se nos detivermos nas descrições oferecidas por Kierkegaard para qualificar o evento acima, estamos diante de uma contradição comum (*almindelige Modsigelse*). Partindo desse pressuposto, não se pode prescindir do direito de inferir que, se há algo fundado na esfera do comum, certamente há algo que, pelo menos simbolicamente, o transcende.

Nesse sentido, podemos denominar de contradição complexa a transformação hermenêutica da contradição comum, porque, feito o devido

reaproveitamento da analogia, concerne não mais aos efeitos representativos e materiais da caricatura de uma eventualidade concreta ou imaginária específica, mas sim à condição subjetiva do indivíduo em sua relação consigo mesmo, isso se equipararmos o valor simbólico da sombra à esfera não determinada da subjetividade. Contudo, o alcance desse arriscado movimento só teria sua razão de ser quando aplicado ao trágico.

Se nos ocuparmos da última parte da citação, perceberemos a evolução da analogia da seguinte forma. Temos: “Quanto mais se acentua a realidade do homem, tanto mais cômica se torna a sombra”. Assim, do ponto de vista cômico, quando mais o indivíduo parece ter uma representação segura de sua realidade subjetiva, há uma tendência à ridicularização da possibilidade, do poder-ser, da sombra. Mas quando aplicada ao trágico, essa analogia revela-se muito oportuna aos nossos propósitos.

Para alcançá-la é preciso dispor de um recurso interpretativo adicional, que consiste em parafrasear o excerto acima referido, com a finalidade de, fazendo substituições pontuais, adequar o seu sentido à compreensão da impossibilidade de repetição – lembremo-nos, de antemão, que a repetição é a realidade (Kierkegaard, 2009a, p. 33) e todo dilema da obra de Constantin Constantius gira em torno na incapacidade do jovem poeta em alcançá-la. Prossigamos, pois, com a paráfrase: “Quando menos se acentua a realidade do homem, tanto mais trágica se torna a sombra”.

De posse dessa inversão analógica empreendida por força de uma condição subjetiva particular, a indeterminação, agora podemos retomar o curso de análise do problema da possibilidade de maneira a orientá-lo na perspectiva da repetição. Sigamos de perto a autoimputação da culpa em *Estádios do caminho da vida*, pois quando o personagem almeja recuperar o sentido da existência através da esfera religiosa, o componente trágico ressurgue como potenciação empreendida na direção daquela esfera, mas apenas para recrudescer a elasticidade dialética da contradição. No ápice do sofrimento provocado pela inclinação amorosa (*Forelskelse*), notamos o início dessa tensão.

Não poderei dispor de tempo para pensar em mim mesmo e, não obstante, minha existência interior é tal que merece demasiada reflexão. Não sou realmente uma individualidade religiosa [*religieus*

Individualitet], sou apenas uma possibilidade regular e completamente construída [*ordentlig og fuldstændig konstrueret Mulighed*] para tal. [...] Como possibilidade, sou demasiado bom; mas quando, na catástrofe, quero assimilar os ideais religiosos, surge uma dúvida filosófica, que não quero expressá-la como tal. O que importa é o momento de assimilação (Kierkegaard, 1952, p. 262, 263, tradução nossa).

Aparentemente, a inclinação amorosa se espiritualiza com o intuito de tornar o objeto de desejo intercambiável, mas tal empreendimento, tomado pela dúvida filosófica, é retardado, pois o interesse da repetição irrompe no atravessamento das esferas existenciais, embora encontre o seu limite de efetivação na insistência da possibilidade. Partindo do pressuposto de que o ideal religioso é equivalente ao ideal metafísico, e também da prerrogativa de que a individualidade neles implicada é invadida pela dúvida filosófica, convém dizer que se a realidade efetiva do indivíduo não está posta, não se pode falar da repetição senão como possibilidade.

Não por acaso, Vigilius Haufniensis, numa nota da obra *O conceito de angústia*, recupera uma citação da obra de Constantin Constantius, justamente para mostrar que, embora o sentido que o indivíduo poderia fornecer à realidade possa ser construído para além de si mesmo, numa esfera transcendente, ele sempre terá como ponto de partida a sua própria subjetividade, ou seja, terá de, esquivando-se da metafísica, voltar a si mesmo (repetição):

‘A repetição constitui o *interesse* da metafísica, e também aquele interesse no qual a Metafísica encalha; a repetição é a senha/solução em qualquer concepção ética; a repetição é *conditio sine qua non* de todo e qualquer problema dogmático [a repetição é o interesse da metafísica, e ao mesmo tempo o interesse face ao qual a metafísica fracassa; a repetição é o lema em qualquer intuição ética; a repetição é *conditio sine qua non* para todo e qualquer problema dogmático (2009a, p. 51, 52)]. [...] Tão logo aparece o interesse, a Metafísica se esquia. Por isso a palavra *interesse* está grifada. Na realidade efetiva todo o interesse da subjetividade vem à tona, e então a Metafísica encalha (Kierkegaard, 2010a, p. 20, grifo do autor).

A intromissão da possibilidade emerge de uma psicologia tensionada na individualidade angustiada, no sentido de que ela converge potencialmente para o âmbito do próprio ser ainda carente de efetividade, para o nada. A alternância entre os

estádios existenciais deriva dessa indeterminação originária. Alienado de qualquer completude, o indivíduo apercebe-se de que, quando assimila o caráter indeterminado da existência, a primeira realidade a se esvaír é a realidade subjetiva, seguida de qualquer concepção abarcante conferidora de sentido.

A desintegração da necessidade inerente ao mundo consiste nessa retrospectiva empreendida até o absurdo, até que nenhum dado exterior seja comensurável com a interioridade. Em razão disso, o sentimento dessa contingência evolui negativamente para a inação, para um rompimento quase irreparável com a exterioridade.

A segregação oriunda dessa ruptura é inequívoca. Com efeito, não é despropositado que um dos relatos de “Culpado – não culpado” se intitule *Introspecção de um leproso*,⁴⁸ e que toda inaptidão seja sentida como algo imagetivamente patológico: “não há ação alguma, nada acontece, *visível e exteriormente* [Synlige og Udvortes], nada acontece, e todos os meus esforços têm por objetivo abster-me da ação, não obstante mantenham-me atuando *κατα δυναμιν* [em potência]” (Kierkegaard, 1952, p. 258, tradução nossa, grifo nosso). E prossegue: “Então, porque tudo isso? Por que me ocupo de tudo isso? Por que não posso atuar de outra forma? Eu o faço por causa da ideia, do sentido, porque não posso viver sem a ideia, não posso suportar que a minha vida seja desprovida de sentido” (Kierkegaard, 1952, p. 258, tradução nossa). O sem

⁴⁸ O efeito catártico é uma constante na escrita kierkegaardiana. Deve-se ter em mente que ele manipulou livremente a definição aristotélica quando impôs a si mesmo o desafio de ser o primeiro a ser alcançado pela sua própria produção. Neste ponto, vale recordar as considerações contidas na *Poética* (1449b 25) a esse respeito: “A tragédia é a imitação de uma acção elevada e completa, dotada de extensão, numa linguagem embelezada³⁴ por formas diferentes em cada uma das suas partes, que se serve da acção e não da narração e que, por meio da compaixão e do temor, provoca a purificação [*katharsis*] de tais paixões” (Aristóteles, 2008, p. 46, 47). A primeira alteração tem a ver com a transposição da carga dramática da acção ao âmbito narrativo, medida que subverte a determinação acima determinada. Todavia, a exigência aristotélica é conservada no sentido de que a finalidade da narração de si mesmo é uma espécie de autopurificação. Nos diários, em notas específicas onde esboça os projetos de sua escrita, Kierkegaard (IV A 110) revela algo nesse sentido: “Tentarei livrar-me de pensamentos obscuros e paixões tenebrosas que ainda vivem em mim através de um escrito que se intitulará: *A introspecção de um leproso*” (Kierkegaard, 2017b, p. 51). Para complementar essa argumentação, é preciso sublinhar que o efeito catártico teve sua importância reconhecida por Kierkegaard em seus últimos anos enquanto autor. Vejamos o que ele diz acerca disso no *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*: “A produção estética é certamente um disfarce, mas, noutro sentido, é uma evacuação [*Udtømmelse*] necessária” (Kierkegaard, 2002, p. 80). Na mesma obra, a respeito da produção estética, na qual se enquadra “Culpado e não culpado”: “Ver-se-á aqui a importância dos pseudônimos e porque tive de os adoptar nas minhas obras estéticas: a minha própria vida se fundava em categorias completamente diferentes, e vi desde o princípio nesta produção uma obra de espera, um embuste, uma purificação necessária [*en nødvendig Udtømmelse*]” (Kierkegaard, 2002, p. 88).

sentido da realidade acentua a inculpabilidade, sendo todo esforço em direção à sua restituição uma tentativa de encontrar a materialidade para constituir o dolo, que, por ainda ser inominável, eleva-se com propriedades fantasmáticas.

Um criminoso tem a *desculpa* para a sua angústia: a vítima; um homem religioso: um ato imoral; um pecador impenitente: a infração da lei. Esses homens são excluídos da comunidade; tanto eles quanto a comunidade sabem que são malditos. O seu desassossego encontra um ponto de apoio na certeza do motivo exterior. Cada um deles pode dizer tranquilamente: “sou culpado por quê...”. Mas e o que não pode dizer sequer por quê? [...] Não quereríamos ser culpados ante algo *visível*? Saber que sofreremos por causa de tal e tal coisa, sentir-nos culpados antes uma presença, ante um ser determinado, poder dar um *nome* à nossa dor sem nome... (Cioran, 2014, p. 107, grifo do autor).

Em todos os estádios existenciais, toda vigência do real irradia no mundo como uma necessidade, mas o fato desta se tornar incomensurável com a interioridade faz com que tal vigência seja revogada e todo impulso em direção à ação seja concebido como possibilidade.

Na medida em que escapa à apreensão imediata, diferentemente da necessidade, a percepção da possibilidade se apresenta como uma impressão fugidia, de modo que, tal como a sombra, se define “como aparência oposta ao real” (Rosset, 2004, p. 23, tradução nossa). Como base nas considerações de Clément Rosset (2004, p. 24), em sua obra *Impressions fugitives : l'ombre, le reflet, l'écho* (2004), poderíamos dizer que o duplo aspecto da contradição (comum e complexa), provocada pela interpretação da caricatura em Kierkegaard, se aplica à compreensão da sombra como algo aparente e fantasmático, ou seja, “de uma ordem ao mesmo tempo física e metafísica”.

Partindo da perspectiva trágica – lembremo-nos: “quanto menos se acentua a realidade do homem, tanto mais trágica se torna a sombra” – temos condições de afirmar que a destituição de sentido da primeira imediatidade, a realidade, ocorre precisamente por causa da interceptação sombria da possibilidade, que opera como uma espécie de segunda imediatidade, um “duplo imediato [*double immédiat*]” (Rosset, 2004, p. 23), mas no âmbito do intangível.

Minha ideia era conceber minha vida eticamente no mais profundo do meu ser e ocultar essa intimidade sob a forma de engano. Agora sou impelido ainda mais para dentro de mim mesmo; concebi tão profunda e religiosamente minha vida que se tornou difícil alcançar a realidade [*vanskeligen naaer Virkeligheden*]. A quem poderia ocorrer a ideia de ser presunçoso diante de deus? [...] Não me resta o menor indício, uma expressão negativa sequer, que me faça pensar que sou aquele que se dirige a Ele. Se me nego a suportar a dor da necessidade, aniquilo-me e não encontrarei nenhum abrigo, exceto no mal-entendido. [...] Quando eu transito em meio às pessoas, tenho a impressão de encontrar meu orgulho perdido [...]. Então sinto que poderia lançar-me desesperadamente no meio delas a fim de agarrar a minha sombra perdida [*tabte Skygge*] (Kierkegaard, 1952, p. 359, tradução nossa).

O luto de si mesmo prefigura o luto que será reproduzido por extensão no âmbito intersubjetivo, também na fronteira ético-religiosa, mas é preciso que, antes, tenhamos uma visão retrospectiva desse vazio: “Um dia estiveste morto para ti, mas não para as pessoas. Na encruzilhada da vida *não foste*, te coroaste de nada. Os homens te viram e te apalparam, sem saber que eras só um fantasma” (Cioran, 2014, p. 153, grifo do autor). No limite de uma vida que se extravía no possível, quando assimilado enquanto culpabilidade, o indivíduo tende a retroprojetar a infinidade dessa potência em um dos momentos que antecede a apropriação do objeto de desejo, talvez até antes que ele se constitua como tal. Segundo Henri-Bernard Vergote (1982, p. 463, tradução nossa), se esse desejo “deve ser batizado, se ele é sempre o único em *an-sich* [em si] portador de sentido, deve haver uma passagem, mesmo para os amores impossíveis e os desejos genuínos que a realidade vem a contradizer”.

Aqui, já cedemos à tentação de ter “transformado uma relação erótica em uma relação religiosa” (Kierkegaard, 1952, p. 402, tradução nossa). A interdependência das esferas existenciais, para além de qualquer escalonamento, revela que a sombra perdida do indivíduo desencadeia um movimento dialético: 1) no estético tem sua dialética fora de si mesmo; 2) no ético está orientado para sua interioridade em autoafirmação, agindo como um si-mesmo subjacente; 3) no religioso A está “orientado para o interior em autoaniquilação diante de Deus” ou, no religioso B, “se todo resíduo de imanência original estiver aniquilado, e toda conexão cortada” (Kierkegaard, 2016, p. 286).

Apesar de estarem dispostos em sequência, não podem ser vistos como sucedâneos imediatos nessa ordem, linearmente. Se a condição para a conquista de uma segunda imanência estivesse garantida logo após o limite imposto ao ético, não veríamos o componente fantasmático da possibilidade ocupar as cogitações daquele que se orgulhava com a aderência ao real, o juiz Wilhelm: “aquele que não quiser combater a realidade é com fantasmas que lutará” (Kierkegaard, 2017a, p. 319).

Kierkegaard nos conduz por um jogo de sombras, em que a pluralidade do eu é reconhecida não apenas na variedade pseudonímica, mas também na intensidade dramática, no sentido de que são avistadas de acordo com a tensão dialética da contradição. Tensão essa que, quando põe em choque realidade e possibilidade, tende a suscitar disposições subjetivas quase inapreensíveis, de tão oscilatórias que são e sequer poderiam ser denominadas de resultado (*Resultat*) no sentido mais pleno da palavra. Se voltarmos ao problema da repetição a fim de examinarmos a acepção da sombra como alargamento dialético no qual se posiciona o indivíduo inclinado à possibilidade, veremos que a autocontemplação desempenha um papel preponderante nesse processo.

Não há decerto nenhum jovem com um pouco de imaginação que não se tenha sentido alguma vez captado pela magia do teatro e desejado ser arrebatado para dentro dessa realidade artificial [*kunstige Virkelighed*] de modo a poder, como um duplo [*Dobbeltgænger*], ver-se e ouvir-se a si próprio, fragmentar-se em todas as possíveis variações de si mesmo, e contudo de tal maneira que cada variação continua a ser ele mesmo (Kierkegaard, 2009a, p. 58).

Pelo que se pode depreender da não linearidade dos estádios, o fato de que o indivíduo tenha, no estético, o movimento dialético fora de si mesmo, e tendo em vista, como acima pontuamos, que a relação erótica se metamorfoseou em uma relação religiosa, indícios abundantes revelam que todo distanciamento (entre os polos de uma contradição) forçado pelos personagens até a instauração de um abismo entre a própria personalidade e seu objeto de desejo é a forma que Kierkegaard encontrou para tatear sua subjetividade espectral, essa realidade artificial. O diagnóstico nietszcheano acerca da dissolução da realidade em irrealidade espectral (*geisterhafte Unwirklichkeit*) apoia-se justamente na multiplicidade das máscaras para justificar a transfiguração de

potências em conflito, algo como um lusco-fusco [*Zwielicht*] a se estender sobre a estrutura do drama (Nietzsche, 2007, p. 59, 75).

No caso de Kierkegaard, trata-se de uma dialética com vetores distintos, ora impelindo o indivíduo para uma direção oposta à sua constituição “natural”, ora conduzindo-o para junto de si, instaurando um eu subjacente, mas que pode ser transcendido. Supondo que a autoafirmação subjetiva tenha de ser feita sem a devida manifestação do querer, isto é, por mera exigência de uma convenção exterior, é de se pensar que a existência interior do indivíduo carecerá de efetividade, tão logo a realidade de tal demanda seja posta. Da perspectiva da perda de realidade, diz o jovem poeta em *A Repetição*:

No preciso instante em que a realidade irrompe tudo está perdido; nessa altura é demasiado tarde. Essa realidade em que ela supostamente encontraria o seu significado, para mim não passa de uma sombra que corre ao lado da minha realidade espiritual propriamente dita, uma sombra que umas vezes me fará rir, outras imiscuir-se-á perturbantemente na minha existência pessoal. No final acabarei por desajeitadamente tentar agarrá-la, tateando, como se quisesse apanhar uma sombra ou como se estendesse a minha mão atrás de uma sombra. Nessa altura, não estará a vida dela malbaratada? (Kierkegaard, 2009a, p. 109).

Quando, na maturação desse pensamento, o indivíduo é absorvido por uma exigência que o transcende, abrindo um fosso em sua existência até o mais retraído vazio que precede qualquer decisão, subtraindo-lhe todo ímpeto de ação, não se sabe ao certo para qual ponto a subjetividade é alçada, se para a evasão da realidade ou para a invasão da possibilidade. Sabe-se, no entanto, que se trata de uma indigência vital (*minimum vital*).

Quando se desceu tanto em seu próprio ser de modo que nenhum resíduo de existência pode trazer-lhe mais lembrança que um dia *foi*, alcança-se o ponto em que o nada ainda não se decidiu a ser. A indigência vital [*minimum vital*] mais absoluta corresponde a essa indecisão que nos leva para longe de tudo o que é. Ao descer até o nosso limite mais extremo, vamos acabando com qualquer forma concreta de existência, uma depois da outra. Progredir no não ser equivale a deslizar em sentido negativo pela dimensão metafísica da

realidade. Perdemos tudo o que há em nós e perdemos também tudo (Cioran, 2014, p. 114, grifo do autor).

Da perspectiva de quem observa esse movimento, Costantin Constantius, na obra por ele assinada, dispõe da prerrogativa da distância entre o lirismo poético e o eu real atrelado à existência imediata. Sobre essa justificativa Kierkegaard apoia sua dinâmica subjetiva, mas com inclinação para distender a contradição o quanto puder, com tendência a infletir para a possibilidade, pois é do não lugar da culpa que se parte. Neste ponto, o filósofo dinamarquês parece dominar muito bem a transfiguração de categorias do pensamento no terreno poético, ainda que, talvez, não consiga impedir a consequência alvo da crítica nietzscheana, em virtude da qual o “pensamento filosófico sobrepassa a arte e a constringe a agarrar-se estreitamente ao tronco da dialética” (Nietzsche, 2007, p. 86).

Entretanto, quando a realidade é interceptada pela possibilidade, não há como evitar a aplicação da metáfora da sombra. Evidentemente que o uso metafórico da sombra não pode ser levado exaustivamente ao limite, pois nossa intenção não é atingir um efeito substitutivo. Sua função não é, portanto, fadar a realidade à irrealdade pura (será isto possível? ou melhor, será isto o possível?), mas apenas identificar a perda gradativa de sentido daquela ou anunciar que ela ainda está encoberta, como algo obscuro, envolto por sombras. Desse modo, adjacente ao real, a possibilidade (a sombra) nele interfere reduzindo-o ao não sentido de sua evidência, que, por vezes, por habitar a seara ética, dá-nos, na indecisão, a impressão do não ser, tal como a pouco *evidenciou* Cioran.

Numa tal autocontemplação da fantasia, o indivíduo não é realmente uma figura, mas uma sombra, ou, mais rigorosamente, a figura real está invisivelmente presente e por isso não se contenta em projectar uma só sombra, antes o indivíduo tem uma multiplicidade de sombras que todas elas se parecem com ele e que em cada momento têm igual direito de ser ele mesmo. A personalidade não está ainda descoberta, a sua energia limita-se a anunciar-se a paixão da possibilidade (Kierkegaard, 2009a, p. 59).

O mesmo jovem, que age como receptor dessas ponderações de Constantin Constantius, invoca, não sem razão, a figura bíblica de Jó para ajudá-lo a compreender

essa indignação vital que acomete a existência daquele que perdeu tudo de si, todo sentido do mundo, e que agora, talvez porque tal perda tenha nisso seu ponto de partida, busca reapropriar-se de todo conteúdo na possibilidade. Toda e qualquer concepção de vida que dependa de uma realidade que em algum momento esteve reduzida ao nada do não sentido tenderá a estar ancorada neste mesmo nada. O elogio à provação sofrida por Jó e ao modo como ele superou todas as suas penúrias ocupam partes consideráveis das cartas do jovem enviadas ao seu confidente.

Não nos deteremos nos detalhes desse elogio, mas basta que examinemos a categoria da provação do ponto de vista da contradição. Tomando o personagem bíblico como modelo, o jovem enfatiza que a consciência do sofrimento passa pelo reconhecimento de que a adesão à realidade, tão logo desprovida de sentido, se desintegra junto com a compreensão de seu pertencimento ao mundo.

Não possuí o mundo, não tive sete filhos e três filhas, mas também pode tudo ter perdido aquele que pouco possuía, também pode por assim dizer perder filhos e filhas aquele que perdeu a amada, e também foi por assim dizer castigado com feridas malignas aquele que perdeu a honra e o orgulho juntamente com a força e o sentido da vida (Kierkegaard, 2009a, p. 105).

Nessa perspectiva, tal como se passa com Jó, não é apenas a existência que o contradiz. Também toda forma metafísica de justificação do sofrimento é posta em contradição com ele, pois gera o impulso para a sublevação quando se tornam inúteis diante da gravidade do infortúnio. Assim, o indivíduo, submetido à condição mais degradante de seu ser, não dispõe mais de outra alternativa senão travar um embate desmedido de forças com o poder que o excede. Conseqüentemente, “a categoria da provação é absolutamente transcendente e coloca o homem numa relação puramente pessoal de oposição a Deus” (Kierkegaard, 2009a, p. 121).

É desse hiato, nessa distância, que o problema da possibilidade advém na sua forma mais aguda, justamente na angústia oriunda de uma pena sofrida na temporalidade. Soerguer-se dessa condição sem insurgir contra a força que o transcende anularia a individuação. Essa inclui a ambigüidade dialética da angústia, que se concebe na paixão da liberdade. Se trouxermos novamente a obra *O conceito de Angústia* (1844)

ao nosso debate, constataremos que o processo de individuação não foi levado ao limite mais radical pelo fato de Kierkegaard, concentrando-se na repetição, experimentar poeticamente o modelo de Jó, que nem sufocou nem pacificou a paixão da liberdade.

Levada ao limite, por sua vez, a angústia irrompe da maneira mais primária: “a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (Kierkegaard, 2010a, p. 45), isto é, como um nada. Sendo assim, partindo da irrupção desse estranho poder (*en fremmed Magt*) que é a angústia, podemos afirmar, aplicando esse entendimento ao escrito de 1843, que “quando a divindade desaparece, a liberdade humana busca assumir seu lugar” (Domenach, 1967, p. 30, tradução nossa).

Quando um indivíduo acha que uma infelicidade lhe advém por causa dos seus pecados, a coisa pode ser bela e verdadeira e humilde, mas pode também resultar do facto de o indivíduo encarar Deus de modo obscuro, como um tirano, algo que o indivíduo exprime sem sentido ao colocar em simultâneo Deus sob determinações éticas (Kierkegaard, 2009a, p. 117, 118).

Todavia, até mesmo quando o surgimento da individualidade demoníaca é rechaçado, afinal o escândalo já está posto, o vislumbre de uma resolução está diretamente relacionado com a indeterminação da angústia. Conquanto seja intuída em um nível em que se interseccionam o erótico e o divino como objetos de interesse, tal resolução pode ser propriamente denominada como uma bem-aventurança eterna, haja vista que essa intersecção estético-religiosa demanda também que consideremos os efeitos da ruptura do que se segue: “Quem age em sentido erótico com a ajuda de Deus e quer ser amado à luz do amor de Deus, esse deixa de ser ele próprio e esforça-se por se tomar mais forte do que o céu e mais significativo do que a salvação de um indivíduo” (Kierkegaard, 2009a, p. 129). Ora, qual seria, então, a concepção de felicidade que se apresenta ao indivíduo angustiado, situado entre o poder ser de sua liberdade e a impotência do amor divino?

Quando Kierkegaard (IV A 188), despojado da indumentária de seus pseudônimos, levanta ele mesmo a questão, a resposta parece convergir com o argumento aqui sustentado, segundo a qual o horizonte da possibilidade torna translúcido o sentido da existência, mas, precisamente por isso, sem romper totalmente

o véu que o oculta: “O que é a felicidade [*Lykke*]? Um fantasma [*Spøgelse*] que não é senão quando já tenha sido” (Kierkegaard, 2017b, p. 82, tradução nossa). Quando Kierkegaard concede a palavra aos seus personagens, voltamos a “Culpado e não culpado”, a questão segue a mesma linha, mas agora, em se tratando da eternidade, afinal estamos a pontuar a felicidade eterna, tanto a questão quanto a resposta assumem um caráter niilista: “o tempo é mais forte que a eternidade?” (Kierkegaard, 1952, p. 399, tradução nossa).

A concepção niilista, portanto, abarca não apenas o tempo, mas também a representação da eternidade. Por um lado, porque a eternidade é algo cuja apreensão não pode ser alcançada senão enquanto representação (não-realidade), por outro lado porque a mesma concepção de eternidade emana do abismo evanescente da angústia: “como se representa uma eternidade [*Hvorledes fremstilles Evigheden*]? Como uma amplidão no horizonte onde não se vê nada” (Kierkegaard, 1952, p. 399, tradução nossa).

O homem aspira à eternidade, mas ama mais o tempo. Como esta vida que vivemos e que se consome no tempo é o único valor que nos foi dado, é impossível para nós não conceber a eternidade como uma perda que, no entanto, não estimamos menos. A única coisa que posso amar é a vida que desteto. É absolutamente impossível desembaraçar-se do tempo sem desembaraçar-se da vida (Cioran, 2014, p. 121).

Não haveria motivos para insistir no componente trágico da repetição se este não fosse o próprio movimento que a ela conduz. Até aqui, tentamos descrevê-lo como algo entrevisto exiguamente, no horizonte da possibilidade. Considerando a sombra como equivalente metafórico do eco, ou seja, como representação carente de realidade, podemos afirmar, com base na citação abaixo, que todo esforço do jovem poeta, convicto de que empreendeu a repetição, parece ser a representação de um ruído que, porque não pode ser abafado imediatamente após ser emitido, vaga como o vento, sem direção.

De igual modo, a possibilidade do indivíduo vagueia sem rumo na sua própria possibilidade, descobrindo ora uma, ora outra. Mas a possibilidade do indivíduo não quer meramente ser ouvida; não é apenas algo que passa, como a do tempo atmosférico; ela é também

gestaltend [configuradora] e portanto quer ao mesmo tempo ser vista. Daí que cada possibilidade do indivíduo seja uma sombra sonora (Kierkegaard, 2009a, p. 59).

Para canalizar poeticamente a eternidade, Kierkegaard (1952, p. 400, tradução nossa) precisou conferir cada vez mais uma ressonância religiosa (*religieust Anklang*), de *A Repetição* (2009a, p. 139), à possibilidade, não sem deixar de, retórica e especulativamente, nela dinamizar tragicamente o conteúdo da repetição: “mas será que a eternidade fala tão levemente da culpa? O tempo, pelo menos, não o faz; ele seguirá ensinando no porvir o que já ensinou, que a vida é algo mais do que o dia de ontem”. Mais adiante, continua:

Qual é a confusão de minha vida [*mit Livs Forvirring*]? Que a proposição a seguir já não tenha mais sentido para mim: *ultra posse nemo obligatur* [Ninguém é obrigado a fazer nada além do que é capaz]. Qual é a minha culpa [*Skyld*]? Não ter arriscado mais naquilo que não podia realizar. Qual é o meu crime [*Brøde*]? O de ter tornado uma pessoa infeliz. Infeliz de que modo? Na possibilidade [...] (Kierkegaard, 1952, p. 403, tradução nossa).

Não há como interpretar o contrassenso da existência senão por meio do surgimento da possibilidade. Toda vez que as determinações objetivas do mundo da vida são postas em dúvida, por mais que tal questionamento seja resultado de uma posição que mira a realidade dada, não se pode negar que, quando isso ocorre, é a possibilidade que já está exercendo sua influência.

Do ponto de vista do experimento psicológico, essa influência é exercida com muito vigor, além de ser o núcleo da repetição. Na obra *Etapas do caminho da vida*, após as partes supracitadas, das quais destacamos uma, “Culpado e não culpado”, dispomos de uma carta ao leitor composta igualmente por Frater Taciturnus. Sobre a última parte, que é, já sabemos, um experimento psicológico, sublinha o equívoco da pergunta sobre se seu experimento foi uma história real: “quem me pergunta se meu experimento foi uma história real, não entendeu nada em absoluto [...]” (Kierkegaard, 2020, p. 159, tradução nossa).

O fato de saber se se trata de uma história real ocupa uma posição secundária em seu horizonte filosófico, visto que não se trata ainda de fixar a subjetividade como uma realidade instituída, mas de constatar sua indeterminação. Por isso diz Kierkegaard (2007a, p. 503, 504, tradução nossa): “é próprio do espírito perguntar essas duas coisas: 1) É possível o que se diz? 2) Posso fazê-lo? Mas é próprio da ausência de espírito perguntas duas coisas: 1) É real? 2) Na realidade, meu vizinho Christophersen fez isso?”.

Uma advertência tão explícita como essa talvez não seja suficiente para elucidar o problema da repetição em toda a sua completude, mas evidencia o peso que a possibilidade tem na relação dialética com a realidade. Se combinada com as considerações contidas no projeto da obra *A Repetição*, mostra porque Kierkegaard (IV A 156) insistia tanto no aspecto subjetivo dessa categoria, a ponto de travar uma polêmica com seu professor Johan Ludvig Heiberg (1791-1860)⁴⁹, que, por sua vez,

⁴⁹ No anuário *Urania*, editado no final de 1843, mas publicado em 1844, Heiberg publicou o artigo *Det astronomiske Aar* (O ano astronômico), texto que continha uma resenha crítica acerca da obra *A Repetição*. Kierkegaard reage fortemente à recensão, chegando a denominá-la ironicamente de presente de ano novo. O argumento sustentado por seu mestre apontava para a aplicação da categoria da repetição apenas ao âmbito da natureza, de modo que todas as exigências de sua época deveriam estar reduzidas às leis astronômicas. Em contrapartida, Kierkegaard, acreditando ser um equívoco tratar a repetição apenas como uma categoria pertencente ao reino da natureza, faz questão de concentrar o seu interesse na questão da liberdade, aplicando a categoria também ao âmbito espiritual. Já estamos amparados no que diz respeito à anterioridade das determinações subjetivas. Quando nos debruçamos sobre as variações terminológicas da palavra destino (na seção secundária 2.7), concluímos que as predileções de Kierkegaard pelos termos que possuem carga mais subjetiva estavam diretamente ligadas ao seu interesse em realçar a tarefa da liberdade. Dito de outro modo, a determinação da natureza, haja vista sua crítica a Fichte, possuía uma importância secundária em relação às determinações da decisão. Se voltarmos à polêmica com Heiberg, notaremos que a categoria da repetição marca a fronteira entre subjetividade e objetividade. Enquanto os fenômenos da natureza se apresentam ao pensamento enquanto conteúdo passível de ser objetificado, isto é, como algo que se oferece à contemplação, os “fenômenos” do espírito são da ordem da liberdade, pois dizem respeito ao agir livre da experimentação subjetiva. Ao longo da carta redigida em resposta a Heiberg (que se pode ler nos *Papirer* – especificamente de IV B 110 até IV B 119), Kierkegaard (2017b, p. 267-321) exprime seu descontentamento diante da exigência de fatores astronômicos nas determinações de uma época: “Mas e os indivíduos? Se não há nada a lhes oferecer senão astronomia, então se está permitindo aos indivíduos renunciarem a todas as tarefas da liberdade [*Frihedens Opgaver*]”. Em detrimento da objetividade contemplativa com a qual o indivíduo estabelece vínculo na relação natural, ele enfatiza as implicações da liberdade: “o indivíduo não se relaciona de modo contemplativo com a repetição [*ikke her kontemplerende til Gjentaelsen*], já que os fenômenos nos quais ela aparece são fenômenos do espírito”, de modo que “o indivíduo se relaciona com eles livremente” (Kierkegaard, 2017b, p. 272, 273, tradução nossa). Os desdobramentos desta tese devem levar essa polêmica em consideração, tanto em relação à perspectiva de êxito do movimento da repetição (o de amalgamar a realidade com um sentido), bem como do ponto de vista trágico, cujo desenlace está diretamente relacionado à destituição do sentido vigente da realidade (em Kierkegaard, sentido ético-religioso) e sua conseqüente reestruturação numa instância totalmente outra, algo como uma compreensão secularizada, técnica, científica ou política, como veremos na conclusão deste trabalho, ainda que para

defendia, ao contrário, a pertinência objetiva da repetição. Levando-se em conta as anotações presentes no esboço de redação da obra, depreendemos algo ainda mais condizente com a aplicação da categoria da repetição à esfera da subjetividade.

A repetição [*Gjentagelsen*] incide em todos os lugares. 1) Quando tenho que atuar, meu ato existiu em minha consciência [*Bevidstheden*] sob a forma de representação [*Forestilling*] e pensamento [*Tanke*]; em contrário, estaria agindo impensadamente, ou seja, não agiria. 2) Ao atuar, presumo encontrar-me em um estado originalmente *integer* [íntegro]. Agora surge o problema do pecado, o problema da segunda repetição, pois devo retornar a mim mesmo novamente. 3) O verdadeiro paradoxo, pelo qual me converto em indivíduo [*den Enkelte*]; pois se eu permanecer no pecado, entendido como o universal, então só se dá a repetição número 2 (Kierkegaard, 2017b, p. 69, tradução nossa).

Nessa entrada, a categoria não é problematizada ao máximo, pois se trata de uma tentativa de acessar diretamente as suas particularidades conceituais. Quando, todavia, é encaminhada ao âmbito da experimentação, próprio da comunicação indireta, Kierkegaard promove a tensão dialética própria de um movimento ainda não consumado pela individualidade, que só pode assimilá-lo quando o reconhece, primariamente, como um movimento possível, ainda que só possa efetivá-lo na realidade. A experimentação íntegra da repetição, dessa forma, impulsiona para a manifestação da ação na realidade, enquanto que a experimentação da possibilidade da repetição opera através do seu contrário, por meio de um ocultamento.

Deparando-se com a dificuldade de trilhar um caminho em direção à efetivação da repetição, Kierkegaard não se furtou em inculcar em seus personagens a confusão conceitual com a qual ele próprio se deparou no percurso. Tal desajuste culminou em deslocar, pondo em prática o recurso indireto de comunicação, o conteúdo da obra *A Repetição* de um tipo de comunicação, a de saber, para a comunicação de poder. Para tanto, teve de, para tornar experimentável a não efetivação da repetição (a possibilidade), fazer com que o jovem poeta *aparecesse*, na narrativa, *como alguém desaparecido*. Empregamos de maneira proposital essa incoerência para ilustrar o modo como Kierkegaard estava cedendo aos apelos da possibilidade, mas sem conseguir

isso seja preciso reconhecer a insuficiência dessa nova compreensão em fornecer um sentido abrangente, capaz de reparar o abismo oriundo da desproporção originária da contradição.

conceder-lhe uma realidade determinada, tendo em conta a relação de Constantinus Constantius com o jovem poeta, que é marcada por uma negatividade quase irreparável: “Eu já tinha os fios na mão, e a minha alma estava completamente impaciente quanto ao desenlace. Mas ele desapareceu; nunca mais voltei a vê-lo” (Kierkegaard, 2009a, p. 46).

Originalmente, Kierkegaard (IV B 97:5) concebeu o jovem poeta como um personagem que teria de se suicidar. A atmosfera espectral que domina toda obra está fundada, portanto, na comunicação de poder, do poder ser que envolve os momentos anteriores à tomada de qualquer decisão, nos quais está implicada a liberdade, que pode desembocar numa desintegração niilista da existência. Kierkegaard (II A 482), assim como mais tarde Émile Durkheim e tantos outros vieram a fazer, admitia o interesse em abordar objetivamente o tema do suicídio: “gostaria de escrever uma tese sobre o suicídio fazendo referência aos dados estatísticos, à sua relação com a perspectiva do mundo antigo e do mundo moderno [...]” (Kierkegaard, 2015a, p. 104, tradução nossa).

No entanto, o que está em questão aqui não é a ponderação objetiva dessa consequência fatal. Trata-se, antes, da potencialização da subjetividade, numa etapa que resiste à objetivação exatamente por não pertencer a ela, anterioridade essa que pode ser expressa ilustrativamente por uma não realidade, algo que oscila entre a aparição e a desaparecimento: o espectro. O que Jacques Derrida (1994, p. 21) sublinha a respeito do espectro pode contribuir para a “compreensão” dessa “incorporação paradoxal” da possibilidade, como algo decorrente da apropriação experimental de algo que está fundamentalmente ausente, algo que “desaparece na aparição”: “o espectro é uma incorporação paradoxal, o devir-corpo, uma certa forma fenomenal e carnal do espírito”.

É alguma coisa, justamente, e não se sabe se precisamente isto é, se isso existe, se isso responde por um nome e corresponde a uma essência. Não se sabe: não por ignorância, mas porque esse não-objeto, esse presente não presente, esse estar-aí de um ausente ou de um desaparecido não pertence mais ao saber. Pelo menos não mais ao que se acredita saber sob o nome de saber. Não se sabe se está vivo ou morto. Eis aqui, ou eis ali, lá longe, uma coisa inominável ou quase: alguma coisa, entre alguma coisa e alguém, quem quer que se já ou alguém, alguma coisa, esta coisa aqui, “this thing”, esta coisa, entretanto, e não uma outra, esta coisa que nos olha vem desafiar tanto a semântica como a ontologia, tanto a psicanálise como a filosofia (Derrida, 1994, p. 21).

As conclusões de Derrida (1994, p. 19) se desenrolam, como o título de sua obra já indica, *Espectros de Marx*, em uma alusão à experiência do espectro como diagnóstico da então volátil aparição de um projeto político unificador (o comunismo), em constante referência às influências shakespearianas (mais correto seria dizer hamletianas), que inspiraram a teatralização, a “dramaturgia da Europa” empreendida pelo autor do *Manifesto do Partido Comunista* (1848). As conjecturas do autor francês em torno dessa noção só podem ser devidamente assimiladas, aplicadas ao nosso contexto, se conseguirmos entender a mudança de postura em relação aos paradigmas ontológicos assumidos por Karl Marx e Kierkegaard.

Como assinala Karl Löwith (2014, p. 56), enquanto para Marx o âmbito da religião consiste em ser um “mundo invertido”, para Kierkegaard trata-se de “estar sem mundo ‘perante’ Deus”. Todavia, a transformação histórico conceitual dessa diferença não se encerra no impasse ontológico sobre a existência de Deus, sobre Sua impotência em, enquanto “Todo-poderoso”, sanar as misérias do mundo que ameaça desaparecer.

A questão demanda, para além disso, que visualizemos as particularidades desse itinerário enfatizando o seguinte: “no século XIX, se acreditou poder trocar o cristianismo pela humanidade (Feuerbach, Ruge, Marx) – mas com o resultado de que no fim das contas também se passou a desconfiar da humanidade (Stirner, Kierkegaard e Nietzsche)” (Löwith, 2014, p. 347).

A asserção de Löwith é facilmente corroborada quando nos propomos a rastrear pontualmente o declínio dessa concepção de humanidade. Antes de arrematar com Kierkegaard, uma breve parada em Max Stirner. Em sua obra *O único e sua propriedade* (1844) encontra-se um parágrafo (§ 2), vinculado ao capítulo II, destinado à análise dos homens antigos e modernos, onde o filósofo alemão alerta criticamente para o que em seu tempo se caracterizava pela volatilização da visão que o homem tinha de si mesmo. Volatilização essa que nos coloca diante do enigma do deus-homem do cristianismo (trabalhado por Kierkegaard tanto na obra *Migalhas Filosóficas* quanto em *Exercício do cristianismo*) até a assimilação sofredora da condição espiritual de uma individualidade religiosa.

Aquilo que assombra o universo, e aí manifesta seu modo de ser oculto e “insondável”, é precisamente esse misterioso espectro a que chamamos ser supremo. E o que durante milênios os homens fizeram foi tentar desvendar esse espectro, *entendê-lo*, descobrir nele a realidade (provar a “existência de Deus”). E torturaram-se com essa terrível impossibilidade, com esse trabalho infindo de Danaides que foi o de transformar o espectro em não espectro, o irreal em real, o espírito em pessoa completa e com *corpo*. A partir de então, o homem já não tem horror aos fantasmas fora de si, mas de si mesmo: assusta-se consigo próprio. No fundo de seu peito vive o *espírito do pecado*, e até mais o mais leve *pensamento* (que é também um espírito) pode ser um *demônio*. [...] O homem tornou-se um fantasma para si próprio, um espectro sinistro ao qual até foi atribuído um lugar no corpo (Stirner, 2009, p. 54, 56, grifos do autor).

Perturbado pela mesma legião de espectros descrita por Stirner, Kierkegaard não foi arremetido pela necessidade de sua negação total. Nesse viés, contudo, a sua atividade como escritor, “a de ser um autor no ‘limite do poético e do religioso’, não somente o diferencia, mas também o une à atuação literária dos jovens hegelianos, que se movia nos limites da filosofia e da política ou entre a política e a teologia” (Löwith, 2014, p. 80). Porém essa “determinação particular” posta em relevo por Löwith mostra, no entanto, que Kierkegaard foi absorvido pela lacuna das contradições filosóficas da fronteira poético-religiosa, mas talvez tenha se alojado no polo carente de efetivação, a possibilidade, de sorte que a experiência do mundo esteja suspensa junto com o sentido a ela conectado.

Frater Taciturnus traz à tona essa experiência de desolação do homem confrontado consigo mesmo e distante de Deus, ele que arrogava uma certa irmandade espiritual com Constantin Constantius (Kierkegaard, 2007a, p. 500, tradução nossa), justamente aquele que se mantém reticente quanto à efetivação da repetição: “constantemente vejo espectros: nas observações, nos versos poéticos, nas mistificações. A proximidade que alcancei destas coisas é uma nêmesis suspensa sobre minha cabeça” (Kierkegaard, 1952, p. 304, tradução nossa).

Não conseguiríamos retratar a permanência na possibilidade sem “revelar” o ocultamento, sem expressá-lo, mas isso é semelhante a conceder a palavra ao espectro que se desgarrou de sua legião, sabendo que tal concessão não servirá muito de consolo, pois ele se nutre de um mutismo divino: “sou uma sombra distante de lugarejos

escuros./O silêncio de Deus/Bebi na fonte do bosque”, diz Trakl (2010, p. 21), em seu poema *De profundis*.

São variados os registros poéticos que interpelam sobre aparições espectrais. Cabe, contudo, antes de prosseguirmos com Kierkegaard, restringir nosso interesse à poesia brasileira do século XIX, especialmente a simbolista, não menos retesada pelos espectros quanto as filosofias supracitadas. Cruz e Sousa (1861-1898), em prosa envolvente intitulada *A Sombra*, que compõe a obra *Evocações* (1897), transfere realidade às não realidades.

E porque me viera surpreender essa heróica e transcendente Aparição? O que vinha ela saber de mim? O que queria nesse extremo momento? O que buscava? A minh'alma, o meu pecado, o meu crime em viver ainda e abandoná-lo no Além, só e fria, enterrada na terra lutulenta e enregelada? O que buscava ela? O que procurava assim surgindo, andando sonâmbulo, vagando sem rumo e rumor como sobre onda, nuvem, espuma? [...] Que segredos me vinha fazer agora fazer essa Sombra viva, que eu sentia, que eu via, olhando-me muito, em silêncio, mergulhando os seus olhos cavados nos meus olhos, estendendo – ah! horrível! – os braços longos, para mim, como para abraçar-me num abraço por certo, gélido, num abraço, por certo, esquelético e terrível! (Sousa, 2006, p. 645).

A imagem fantasmagórica aparentemente deseja revelar um segredo, mas trata-se de retirá-lo das profundezas da subjetividade, pois está escondido tal como as plantas marinhas estão na mais recôndita escuridão oceânica. Ainda assim, a surpresa por ter trazido à tona algo que repousava tão distante da superfície gera apenas um suspiro abafado.

Na advertência que abre a seção “Culpado-não culpado”, Frater Taciturnus recorda uma expedição feita junto com um amigo naturalista, com o qual se arriscou a extrair do fundo do lago de Soeborg, localizado nas cercanias da costa litorânea de Seeland, várias espécies de plantas. Do exercício puramente técnico extraiu também uma lição que pudesse servir aos assuntos subjetivos: “compreendo que foi um suspiro lá de baixo, um suspiro *de profundis*, um suspiro por ter retirado do mar o seu depósito, suspiro de um lago encerrado, suspiro de uma alma encerrada [*indesluttede Sjæl*], da qual arranquei seu segredo [*Hemmelighed*]”. E continua: “se eu tivesse presumido isso

dois minutos antes, não ousaria puxá-lo” (Kierkegaard, 2007a, p. 217, tradução nossa, grifo do autor).

4.8 Subjetividade críptica

Sombras ensombradas. Vácuo ensombrado.
Penumbra ensombrada. Tudo aí como quando
nenhuma palavra.

Samuel Beckett

A busca pela culpabilidade, aliada à atmosfera espectral, está longe de confinar Kierkegaard num antro sorumbático irreversível. Sua travessia por instâncias tão obscuras, que remetem às mais profundas questões acerca do sentido da existência, é uma tentativa de compreender conteúdos de si mesmo antes que eles sejam totalmente desvelados. De fato, tem razão Jean Beaufret (1976, p. 61) quando afirma que “o apelo do homem à profundidade da existência não consiste em fazer sombria a sua vida, sobrecarregá-la de tristeza, torná-la insociável e morosa”. Passar por esse embate profundo não significa, no entanto, se despojar completamente de sua influência. Todavia, a defesa do autor de que Kierkegaard portava uma máscara de leveza (*un masque de légèreté*) não condiz inteiramente com a dialética ininterrupta em torno da contradição trágica e da contradição cômica.

Por debaixo do tapete não se escondem apenas as sujidades. De vez em quando, alguns têm o hábito de ocultar a chave de alguma entrada, por mais arriscado que seja agir dessa forma. A ironia deste exemplo está no fato de que, provavelmente, no caso de Kierkegaard, não é apenas uma chave que está escondida, mas o molho inteiro. E, pior, nenhuma delas é compatível com a fechadura que possibilitaria a entrada, ou, se fosse, seria como abrir um jogo infinito de caixas chinesas. Isso ilustra nossa postura em relação à sua filosofia. Como renunciamos submeter os assuntos subjetivos a uma metodologia expositiva (“o que é a felicidade ou o seu contrário”, por exemplo), reconhecemos que sempre haverá algo que escapa à manifestação objetiva, que não se deixa revelar ou classificar sob a alcunha de alguma definição. Ainda assim,

a percepção desse ocultamento, desse não desvelamento não nos é vedada. Isso indica que jamais podemos olhar para essa máscara de leveza acreditando ser ela a exata correspondência daquilo que ela oculta. Isso esvaziaria a função da máscara.

Essa leveza que muitos, como é o caso de Jean Beaufret, acreditam encontrar em Kierkegaard por causa de seu apelo ao estádio religioso deve ser confrontada a partir da contradição trágica. Se, por vezes, o filósofo nos despista com gracejos e não é tão claro quanto à verdadeira motivação de seus escritos é justamente porque ele está operando no limite daquela contradição. Propomos, então, retirar essa máscara de leveza para poder acessar sua verdadeira feição, sua *vrai visage*, diria Pierre Mesnard, embora saibamos que não é o desvelamento do segredo que alcançamos com tal ato, mas a sua própria instauração, sua renovação.

Quanto mais avançamos, mais a latência (*latenz*) se confirma. De acordo com o argumento de Peter Sloterdijk (2019, p. 231), não há uma cultura sequer que não tenha disposto “de algum conceito de escondimento, de esquívamento e invisibilidade”. É nessa instância criptológica que a paragem deste trabalho visa se assentar. Não se trata de decifrar por inteiro o oculto, mas de manipulá-lo “no sentido mais amplo da palavra” (Sloterdijk, 2019, p. 231).

Em *Etapas do caminho da vida*, Kierkegaard confia ao pseudônimo Frater Taciturnus a tarefa de apontar o limite até ao qual podemos ir no que diz respeito à proteção cômica. Como assumimos o compromisso de retirá-la, a fim de manipular o oculto, temos de nos concentrar no efeito desse despojamento. Nesse sentido, é importante reter nessa exploração a originalidade daquilo que, permanecendo oculto, se expressa na direção da comicidade, embora não possa ser completamente dissimulado. Aí reside a contradição trágica: “é uma contradição trágica [*tragisk Modsigelse*], profundamente trágica, ter de se expressar vagamente, com alusões graciosas e frases coloquiais sobre aquilo que nos enlouquece até a morte” (Kierkegaard, 1952, p. 278, tradução nossa).

Não há algo mais vazio de sentido do que conceber a existência como algo spectral. Se era isso que Kierkegaard queria nos mostrar através das observações da história de sofrimento redigida por Frater Taciturnus ao final da obra *Etapas do caminho da vida*, que fora organizada e publicada por ninguém menos que Hilarius, o

encadernador, outro de seus pseudônimos, então temos razões para defender que aquilo que pretensamente Kierkegaard mantinha em segredo, sua melancolia, não só era algo que lhe recordava a sua austera educação e limitava sua união com Regine Olsen como também a razão de ser de sua tragicidade. Para se reconciliar com a existência, no cômico, teria de ceder à exigência de se desfazer de si, esquecer-se de si mesmo, algo que nunca esteve próximo de efetivar totalmente.

Nosso empenho, nem um pouco inédito, de ter estabelecido um *terminus a quo* e um *terminus ad quem* não foi um esforço total de desvelamento, mas apenas uma tentativa de mobilizar a contiguidade desses elementos em relação à função dos conceitos filosóficos no trato de impasses subjetivos que permanecem velados. Por essa razão é válido dizer que “muito antes da articulação de conceitos metafísicos explícitos, o *logos* arcaico une o escondimento do ‘de onde’ e o escondimento do ‘para onde’ em um âmbito de escuridões que comunicam entre si” (Sloterdijk, 2019, p. 232, grifo nosso).

É dessa comunicabilidade de escuridões, nesse *Schattenspiel* (jogo de sombras, expressão algumas vezes empregada pelo filósofo dinamarquês), que pretendemos extrair a particularidade criptológica do âmbito subjetivo: “minha astúcia consiste na capacidade de ocultar minha melancolia” (Kierkegaard, 1952, p. 201, tradução nossa). Com isso, não estamos mais no terreno do cômico, mas no da assunção trágica de seu sofrimento secreto, estamos na instância do ocultamento antes que este seja classificado como tal, antes que receba qualquer indumentária consoladora. Kierkegaard (1952, p. 201, tradução nossa) assume, neste não-lugar, sua natureza melancólica, outorgando-lhe a origem de uma potência (*den Magt*) inviolável, razão pela qual as concessões são tão dispendiosas.

Tão astuto é meu engano quanto profunda minha melancolia. Não se trata de uma ideia passageira. Exercito-me nela diariamente. [...] A qualquer hora do dia posso despir-me de minha melancolia, ou melhor, revestir-me da dissimulação, embora na presença de outras pessoas ela continue a me perseguir. Se estou na presença de alguém, não sou nunca exatamente como sou. [...] Por trás dessa segurança enganosa e dessa confiança na vida, existe uma reflexão desperta e eloquente, que, se a primeira atitude se torna incerta, cobre tudo confusamente, até que aquele com quem se discute não compreenda

nada, e se alcance novamente a segurança. Então, no mais profundo de nosso ser: a melancolia (Kierkegaard, 1952, p. 201, tradução nossa).

A esfera do mal-entendido é trágica por excelência. Na carta endereçada ao leitor no final de *Etapas do caminho da vida*, Frater Taciturnus concentra-se no modo como a individualidade melancólica pode aceder às idealidades estética e religiosa. Especificamente o § 2 e no § 3 nos fornece algumas chaves para que possamos compreender retrospectivamente o movimento da repetição. No que diz respeito ao escondimento, é bom que tenhamos em vista que os atos que levam a tal concepção “são idênticos com os atos da *skepsis* primária”, que se refere “à contemplação analisadora de um fato não esclarecido” (Sloterdijk, 2019, p. 233).

Em nosso caso, para continuar com Sloterdijk (2019, p. 233), trata-se de uma “observação autóptica”, porém, para Kierkegaard, o exame (*skepsis*) sobre si mesmo haverá de ter uma significação ulterior. No § 2, cuja primeira parte do título é “o mal-entendido enquanto princípio trágico”, afirma que “o fechamento [*Indesluttethed*] sobre si mesmo pode significar algo diferente” (Kierkegaard, 2007a, p. 490). Para afirmar essa especificidade, teve de partir do pressuposto dialético de que há interesses estéticos e religiosos em jogo:

O fechamento [*Indesluttethed*] tem, essencialmente, o caráter de melancolia, e essa, por sua vez, tem o caráter da possibilidade condensada, pela qual é preciso passar por uma crise, a fim de que ele possa tomar consciência de si mesmo do ponto de vista religioso. [...] Essa é a forma mais abstrata de fechamento, quando se trata da antecipação de uma vida superior, na condensação da possibilidade (Kierkegaard, 2007a, p. 490, 491, tradução nossa).

Partindo da inviabilidade da relação erótica, Kierkegaard incide forçadamente o movimento da possibilidade, pois o não atuar estético prefigura a falha necessária para justificar a ausência de sentido da existência, que pode ser retomado numa instância para além daquela, isto é, sem ter necessariamente de por ela passar, como num salto à instância religiosa. A prerrogativa do ocultamento, no entanto, é o obstáculo no qual também esbarra esta última esfera. Em outras palavras, a superação

do estético e do ético no religioso pode se converter em um fechamento onde potências antagônicas coexistem, podendo elas medirem forças: o divino e o demoníaco.

Mas em que consiste esse fechamento elevado ao patamar religioso? Nas palavras de Johannes Climacus, no *Pós-escrito*, trata-se de um movimento que requer o aniquilamento da imediatidade, que é próprio do sofrimento religioso (Kierkegaard, 2016, p. 215).

O significado do sofrimento religioso está em morrer para a imediatidade; sua realidade efetiva consiste em sua permanência essencial; mas esta pertence à interioridade e não deve expressar-se no exterior (o movimento monástico). Quando tomamos um homem religioso, o cavaleiro da interioridade oculta, e o colocamos no plano da existência, uma contradição aparecerá quando ele se relacionar com o mundo à sua volta, e ele próprio deve estar consciente disto (Kierkegaard, 2016, p. 215).

Na obra em questão, a interioridade oculta, que é fechamento, está associada ao cômico, pois o sofrimento religioso ganha expressão humorística, de modo a ser comunicado, ainda que indiretamente, como uma bem-aventurança, um júbilo. Todavia, na obra de Constantin Constantius, a chegada ao religioso está permeada pela experimentação psicológica, ou seja, permeada por hesitações e dúvidas, de maneira que não se compreende a esfera religiosa como algo plenamente comunicável, mas, ao contrário, como “um segredo [*Hemmelighed*] que não consegue explicar” (Kierkegaard, 2009a, p. 139). A ocasião do malsucedido amor erótico, com sua paixão relativa, permite alçar a subjetividade a uma reflexão “fora de qualquer relatividade exterior”, a uma paixão absoluta (Kierkegaard, 2016, p. 224).

Kierkegaard tensiona exaustivamente os limites dessa relativização exterior em *A Repetição*. Concebendo o jovem poeta como alguém desaparecido, ele transfere para o campo da possibilidade, cada vez mais dilapidada, a recuperação do sentido no âmago do escondimento, pois este se caracteriza também pelos “atos de ‘não desviar o olhar’ quando a vida se apaga e do ‘seguir com os olhos’ o desaparecido” (Sloterdijk, 2019, p. 233).

Trata-se de uma etapa da subjetividade que resiste aos apelos da transparência quanto mais se retrai, mas sem que o indivíduo deixe de ressoar intrinsecamente a si mesmo, motivo em virtude do qual o caráter religioso nela suscitado pode impulsionar simultaneamente tanto para o divino quanto para o demoníaco.

O indivíduo críptico crê tão pouco nos sentimentos grandes e turbulentos como no astucioso segredar do mal, crê tão pouco no ditoso júbilo da alegria como no infindável soluçar da aflição; o indivíduo quer apenas ver e ouvir pateticamente, mas - note-se bem - ver-se e ouvir-se a si mesmo. Contudo, não é realmente a si mesmo que quer ouvir-se. Tal coisa não lhe diz respeito. No mesmo momento canta o galo e desaparecem as formas do crepúsculo, calam-se as vozes da noite. Se permanecem, estamos então num domínio totalmente diferente onde tudo isto acontece sob a vigilância angustiante da responsabilidade; aí estamos no domínio demoníaco (Kierkegaard, 2009a, p. 59).

É válido lembrar da exigência *autoperlocutória* atribuída a Kierkegaard neste trabalho. No entanto, o efeito requerido dessa exigência ainda não pode ser efetuado, pois o sujeito receptor sequer apareceu nitidamente para si mesmo, em seu campo de visão mais íntimo. Aqui, se tal exigência for legítima, ele está se valendo da mesma tarefa dos caçadores, “que não descansam antes de terem contestado com sucesso a ambição do animal de levar uma vida em escondimento” (Sloterdijk, 2019, p. 233). O sentido da metáfora corresponde à também implícita observação própria da individualidade críptica, que tem as variações de si mesma como alvo.

Quando uma pessoa se instalou de facto cómoda e confortavelmente nos seus aposentos, quando desse modo dispõe de um ponto fixo a partir do qual pode saltar bruscamente e de um esconderijo seguro onde seja possível recolher-se para devorar em solidão a sua presa - algo a que atribuo especial valor, uma vez que, à semelhança de certos animais predadores, não consigo comer quando alguém está a olhar -, então começa a travar-se conhecimento com o que na cidade possa haver de extraordinário (Kierkegaard, 2009a, p. 56).

No interior dessa ferida narcísica, oriunda do descentramento estético do amor infeliz, as variações de si mesmo percorrem um modo de ser não efetivado, são as

variações possíveis da subjetividade. Desordenadamente posicionadas como alvos fugidios, tais “aparições” carecem de realidade. A concepção concreta da sombra, do espectro, do fantasma absorve todo conteúdo indeterminado do indivíduo, são metaforizados como oposição conceitualmente válida em relação à manifestação:

Pois que, para não receber uma impressão do seu eu real, o indivíduo críptico precisa de um contexto tão leve e passageiro como o são as formas, como o é o ruído espumoso das palavras que soam sem eco. Um tal contexto é dado pelo palco, e é por isso que este se adequa precisamente ao *Schattenspiel* [jogo de sombras] do indivíduo críptico. Por entre as sombras em que a si mesmo se descobre, cuja voz é a sua voz, está talvez um capitão de salteadores (Kierkegaard, 2009a, p. 59, 69).

O fato de que Costantin Constantius, reticente, não validar, por vezes, o movimento da repetição, mostra que a alegação do jovem de tê-la conseguido não pode ser considerada como absoluta. Tal movimento requereria a saída dessa instância criptológica para um ressoar transcendente, que poderia desembocar na transparência da idealidade religiosa. Mas as bases imediatas que se intercalam nesse percurso inibem a manifestação.

O recuo do sofrimento estético, quando assimilado pela ideia, tende a se revelar poeticamente na desmesura, sendo toda absurdidade da vida convertida em representação, onde reside o prazer da incomensurabilidade. Uma vez que essa dissolução estética fosse neutralizada, entraríamos numa instância em que imediatidade e a ideia seriam comensuráveis, sendo eticamente intermediada na relação matrimonial, por exemplo, onde há compatibilidade entre a esfera do desejo e a realidade. Contudo, o hermetismo também reclama sua consecução ética.

Considerando-se alguém que se serve eticamente do que diz, Frater Taciturnus dissolve a necessidade legal entre dois seres quando sublinha: “nosso relacionamento não podem findar em matrimônio. Por que não? Porque estou encerrado [*indesluttet*] em minha melancolia [*Tungsind*]” (Kierkegaard, 1952, p. 362, tradução nossa). Em última instância, a idealidade religiosa não está desincumbida dos apelos da representação, uma vez que somente a partir dela é que a relação com a divindade se estabelece.

Dessa forma, a especificidade do sofrimento religioso se dá em função dele ser oriundo de uma relação que é essencialmente incomensurável, pois a não realidade divina, e, portanto, sua não efetividade, torna-se dependente de um retraimento radicado numa base estética, que é onde a incomensurabilidade primária entre realidade e possibilidade se instaura.

Quando tal incomensurabilidade chega ao religioso, o grau de absurdidade avançou de tal forma que qualquer perda de sentido só pode ser reparada por meio de um simulacro, que não se desfaz de sua raiz poética, isto é, empreende o movimento a partir da radicalização da possibilidade, acreditando (eis a fé) que ela pode ser comensurável com a realidade. Trata-se de um simulacro, pois, nesta empreitada poético-religiosa, a distância entre o poeta lírico e o eu empírico-real⁵⁰, para usar a terminologia de Nietzsche (2007, p. 43), compromete o “fenômeno” da repetição religiosa, que só se efetivaria nessa segunda imediatidade possível.

O jovem que eu criei é poeta. Mais não posso fazer; porque no máximo posso imaginar um poeta e engendrará-lo com o meu pensamento; pessoalmente não sou capaz de me transformar em poeta, já que aliás o meu interesse reside noutra coisa. A minha tarefa ocupou-me de modo puramente estético e psicológico. Introduzi-me a mim mesmo nela; mas, meu caro leitor, se observares de perto, verás facilmente que sou apenas um espírito servidor e que fico muito longe de ser aquilo que o jovem temia, ou seja, ser indiferente à sua pessoa. Esse foi um erro que eu próprio provoquei para também dessa maneira o engendrar. Cada movimento que fiz é apenas destinado a lançar luz sobre ele (Kierkegaard, 2009a, p. 138).

O aspecto relativo da primeira imediatidade, como assinalamos, é aniquilado, levando consigo, na idealidade poética, a chance “real” de um sentido imediato alcançado mediante a relação amorosa. Ora, poder-se-ia dizer, contudo, que a relação com o divino é a radicalização da experiência da perda estética, pois

⁵⁰ O professor Roberto Machado, em sua obra *O nascimento do trágico*, valendo-se do conflito entre a consciência de si apolínea e o culto dionisíaco apontado por Nietzsche, afirma se tratar de uma desintegração do eu: “Do mesmo modo, em vez da consciência de si apolínea, o culto dionisíaco produz a desintegração do eu, uma abolição da subjetividade até o total esquecimento de si: um desprendimento de si próprio, a dissolução do eu no mundo, um abandono ao êxtase divino, à loucura mística do deus da possessão” (Machado, 2006, p. 214).

representaria a universalidade de uma relação que não dispõe de algo que seja factual para se constituir enquanto tal.

Da totalidade daquele enamoramento ele reteve uma idealidade [*Idealitet*] à qual pode dar uma qualquer expressão, mas sempre enquanto disposição, porque não dispõe de nada que seja factual. Ele tem, pois, um facto de consciência ou, dizendo mais rigorosamente, não tem um facto de consciência mas sim uma elasticidade dialéctica que o tomará produtivo no plano da disposição (Kierkegaard, 2009a, p. 139).

Trata-se de uma expressão cuja ressonância já adquiriu uma gravidade religiosa, mas que ainda repousa no ocultamento, ainda que o componente fantasmagórico da possibilidade dê condições à consciência de se movimentar para além dele.

Ora o meu poeta encontra uma justificação precisamente pelo facto de a existência o absolver no instante em que ele, por assim dizer, quer aniquilar-se a si mesmo. A alma dele ganha então uma ressonância religiosa [*religieust Anklang*]. É isso que propriamente o sustenta, embora tal coisa nunca chegue a irromper. A sua alegria ditirâmbica na última carta é um exemplo disso; pois que essa alegria se funda indubitavelmente numa disposição religiosa que contudo permanece uma interioridade (Kierkegaard, 2009a, p. 139).

A resignificação do iminente autoaniquilamento, a transformação da perda de um sentido elementar, estético, em sucedâneo religioso, em algo universal, ambos os fatores, são próprios da individualidade críptica, isto se a “cripta”, diz Sloterdijk (2019, p. 231), “entendida como símbolo do escondimento”, representar a “categoria de universalidade de pensamentos elementares”. A interioridade oculta, nesse sentido, pode ser pensada a partir da imagética musical, isso se pensarmos a subjetividade como uma espécie de impulso orientado a reproduzir as variações elementares de si mesmo, razão pela qual Kierkegaard (2016, p. 190) a concebe como o *vibrato* ou o *tremolo* da cantata.

Contudo, para que o indivíduo possa desempenhar esse movimento pendular, que parte do estético ao religioso, uma atmosfera de inculpabilidade se instaura para “justificar” a passagem do injustificável sofrimento à culpabilidade

decorrente de atrocidades imaginárias, autoimputáveis. Importa trazer em nosso auxílio a concepção deleuziana segundo a qual o fantasma se confunde com a ressonância, que é a dinamização das possibilidades para além das forças aniquiladoras: “O fantasma tem uma estrutura pendular: as séries de base percorridas pelo movimento do objeto = X; a ressonância; o movimento forçado de amplitude maior que o primeiro movimento” (Deleuze, 2009, p. 247).

Apesar do forte teor psicanalítico, suas considerações se ajustam à nossa análise, sobretudo se aquilo que Deleuze chama de séries de base for substituído pelos estádios estético e ético, como sendo séries de desejo onde se opera o trânsito da possibilidade à realidade. A chegada à culpabilidade é um movimento que canaliza os desejos estético e ético ao encaminhá-los por uma travessia que leva do *Eros* ao *Tânatos*, de tal forma que os dois extremos sejam nela operados, quais sejam, “a profundidade original e a superfície metafísica” (Deleuze, 2009, p. 247).

No final do apêndice da obra em questão, *A lógica do sentido*, Deleuze (2009, p. 309), evocando um comparativo entre a repetição kierkegaardiana e o eterno retorno de Nietzsche, afirma o que a “ordem de Deus procede uma vez por todas”, enquanto que “o fantasma do Ser (o eterno retorno) só faz voltar simulacros (vontade de potência como simulação)”. Não é nosso propósito adentrar nessa diferença. No entanto, vale contestar a primeira assertiva, segundo a qual, na repetição kierkegaardiana, uma ordem divina devolveria o sentido “de uma vez por todas”.

Deleuze ignora o fato de que o jovem poeta, aquele que atribuiu para si o movimento da repetição, é uma criação poética de Constantin Constantius, desempenhando uma tarefa puramente estética. Uma tarefa assim definida serviu apenas para que ele fornecesse ao seu ventríloquo uma superfície metafísica, um lado exterior (*Yderside*), através de um facto de consciência (*Bevidstheds-Faktum*), ou seja, algo que não ganhará efetividade concreta, que permanecerá na esfera da possibilidade, como sendo uma segunda potência da consciência, que se torna para ele (o jovem) uma repetição (*anden Potens af hans Bevidsthed Gjentaelsen*), tão próxima do simulacro do eterno retorno nietzscheano apontado por Deleuze quanto se pode imaginar.

Ele tem, pois, um facto de consciência ou, dizendo mais rigorosamente, não tem um facto de consciência mas sim uma elasticidade dialéctica [*dialektisk Elasticitet*] que o tomará produtivo no plano da disposição. Enquanto esta produtividade se toma o lado exterior dele, ele é sustentado por algo de indizivelmente religioso (Kierkegaard, 2009a, p. 139).

É necessário erigir algumas questões acerca do fracasso da repetição. Tais questões têm diretamente a ver com esse conceito porque remetem aos antecedentes de sua inviabilidade concreta. Por que Kierkegaard, mesmo lançando mão de uma criação poética, insistiu na ideia de uma psicologia experimental? Muitas das suas obras indicam que essa experimentação visava reduzir a distância que poderia haver entre a realidade e a possibilidade, uma vez que pretendia dinamizar existencialmente o desequilíbrio dessa dialética.

Sendo a repetição uma categoria religiosa, presumimos que o fato de ela não ser ratificada por Constantin Constantius deve estar associado não somente à diferença qualitativa entre o real e o possível, mas também à diferença entre o trágico e o cômico, que, por sua vez, remete àquela. Segue-se daí uma questão mais abrangente, que envolve ambas as diferenças. Em que seara podemos situar o fracasso da repetição?

Convém, para reagirmos satisfatoriamente a essa indagação, que tenhamos em vista que a especificidade subjetiva do jovem foi desenvolvida como uma tarefa puramente estética e psicológica (*reent æsthetisk og psychologisk*) de Constantin Constantius. Diante disso, Kierkegaard jamais esteve perto de resolver a questão por meio de uma conclusão consensual, sobretudo quando envolvia termos tão contraditórios. Inversamente, no máximo, associava-os a determinações específicas.

Nos rascunhos de “Culpado e não culpado”, seção considerada por ele como um drama especulativo (*speculative Drama*), Kierkegaard (V B 150:17) rechaça qualquer resolução em torno do fato de que, a despeito de tal classificação, o tempo, avançando, reclama sua prerrogativa, para além de qualquer especulação. Daí resulta sua decisão de manter a contradição aberta, pois a incomensurabilidade da representação em relação à experiência concreta talvez seja um reflexo preciso da diferença entre o cômico e o trágico: “Não vou decidir essa questão, mas sim explicar que o cômico reside nas determinações metafísicas [*metaphysiske Bestemmelser*]; o

trágico nas determinações estéticas [*æsthetiske Bestemmelser*]” (Kierkegaard, 2020, p. 165, tradução nossa).

A pertinência do § 3, anteriormente mencionado, da carta ao leitor, redigida por Frater Taciturnus ao final de *Etapas do caminho da vida*, não pode ser desconsiderada. Já na segunda parte de seu enunciado, notamos que o entrave da consecução da repetição, entendida poeticamente, está no fato de ela não ser experienciada: “§ 3: O trágico tem mais necessidade do histórico [*Tragiskes større Trang*] do que o cômico; o desaparecimento [*Forsvinden*] dessa diferença na ‘experiência’”.

Seja qual for a razão, seja lá o que ela deseje ser, o que me preocupa [*beskæftiger mig*] não é a razão, mas o fato de que o trágico procure abrigo nas cercanias do histórico. Isto significa que a poesia não se considera capaz de suscitar a idealidade nos espectadores, não considera que ela exista nos espectadores, mas que o histórico, isto é, o fato de ser histórico, os ajudará a obtê-la (Kierkegaard, 2007a, p. 501, tradução nossa).

Não nos soará estranho se, partindo dessa explicação, definirmos o fracasso da repetição como sendo a integração trágica do cômico. Sendo a repetição o movimento arrogado por um personagem poético, estamos fatalmente numa instância em que os limites das determinações metafísicas são absorvidos pelas determinações estéticas, conquanto ainda não tenha alcançado a singularidade individual no histórico, que, por sua vez, é anulado caso a ideia não seja singularizada: “conheço a idealidade por mim mesmo, e se não a conheço por mim mesmo, não a conheço de forma alguma, todo saber histórico em nada contribui” (Kierkegaard, 2007a, p. 502, tradução nossa). Não é por acaso que, enquanto ventriloquia (*Bugtaleri*), a observação de Constantin Constantius exerce uma função digressiva quando busca “explicar” o movimento a partir de uma perspectiva neutra, impessoal.

É assim que nas primeiras cartas, sobretudo em algumas delas, o movimento estava muito mais próximo de uma solução propriamente religiosa, porém no instante em que cessa a suspensão temporária, ele recebe-se a si mesmo de novo, mas fá-lo enquanto poeta, e o religioso

afunda-se, i.e. torna-se uma espécie de substrato indizível [*noget uudsigeligt Religiøst*] (Kierkegaard, 2009a, p. 139).

Tenhamos o conteúdo dessa citação como uma chave compatível com uma das caixas chinesas da obra kierkegaardiana com a qual nos deparamos em nossa tentativa de pensar a categoria da repetição sob o ponto de vista trágico. Concebido no seio do trágico, o religioso, enquanto propriedade da repetição, declina de seu caráter excepcional quando é justificada universalmente, uma vez que ele, o poeta do religioso, “explica o universal enquanto repetição”: “e contudo entende a própria repetição de outra maneira; pois que, enquanto a realidade se torna repetição, a segunda potência da sua consciência toma-se para ele repetição [*anden Potens af hans Bevidsthed Gjentaelsen*]” (Kierkegaard, 2009a, p. 139).

Dito de outro modo, a integração estética de uma categoria religiosa reside no fato de Constantin Constantius ter criado a exceção poética para, introduzindo-se nela, expressar sua incapacidade de empreender o movimento da repetição precisamente por alçá-lo ao universal. Pensando seu personagem como um poeta, cuja raiz profunda do enamoramento o elevou às superfícies metafísicas, pôde transformar a disputa com a existência num desvio em relação à (primeira) imediatidade da vida e forjar um grau mais elevado de consciência, uma segunda imediatidade, embora esta não resista à força crepuscular do ocultamento, do segredo, razão pela qual o religioso seguirá sendo um substrato indizível (*noget uudsigeligt*).

Desse modo, o conluio bíblico entre Deus e o Diabo, cujo objeto é Jó, espelha um embate da consciência duplamente refletida de Kierkegaard (2020, p. 165, tradução nossa), que se utiliza da relutância poética em sua experiência psicológica para expressar o revés, afinal “o trágico não se reconcilia com a existência”: “a vida de um poeta começa na disputa com a existência, toda ela; trata-se de encontrar um meio de tranquilidade ou de justificação porque na primeira disputa ele terá sempre de perder, e se quer vencer imediatamente, então não está justificado” (Kierkegaard, 2009a, 138, 139).

Pode derivar daí o impulso religioso? Fornecer uma resposta afirmativa para tal questão seria viável somente se recuperássemos a acepção filogenética do trágico em Kierkegaard. Com efeito, se a análise de Hölderlin sobre o “superlativo do espírito

humano” na Antígona de Sófocles se adequa à insurgência poético-metafísica em *A Repetição*, é, em um único sentido, aquele que expressa a contiguidade entre o divino e o demoníaco.

É um grande recurso da alma que trabalha em segredo esquivar-se da consciência no grau mais elevado da consciência e, antes que deus presente a capture realmente, ela vai de encontro a ele com palavras audaciosas e muitas vezes até mesmo blasfematórias, guardando a possibilidade sagrada e vida do espírito (Hölderlin, 2008, p. 85).

Retornar a Kierkegaard, conservando o que há de ambivalente nessa passagem, leva-nos ao nascimento do religioso na esfera da idealidade estética. Para pensá-lo como tal, realçando a sua permanência no possível, não se pode esperar que dele emane um resultado positivo. Contudo, a falha dialética, ainda assim, está suscetível à historicidade? Ora, uma vez que o trágico tem maior necessidade do histórico, a negatividade do resultado atravessa a esfera temporal, cuja marca tende a ser o próprio esvaziamento do sentido da experiência concreta.

Uma vez que, diz Kierkegaard (2007a, p. 502, tradução nossa), “para compreender a idealidade, devo dissolver o histórico na idealidade”, ou, em outros termos, devo efetuar a dissolução do *ad esse* (ser real) em *ab posse* (poder-ser), a formulação do saber trágico se constitui na consciência cindida entre essas duas instâncias ontológicas. Reafirmado na obra de 1846, esse princípio é sustentado como impulso produtor, não no sentido de gerar um objeto tangível, mas de fornecer elasticidade dialética: “estética e intelectualmente vale que uma realidade só é compreendida e pensada quando o seu *esse* [*lat.*: ser real] é dissolvido em seu *posse* [*lat.*: poder-ser]” (Kierkegaard, 2016, p. 38).

Em vista disso, dado que o “produto” da repetição é o sentido religioso, é inevitável que, sendo esteticamente engendrado, sua negatividade passa a ser histórica. A circunscrição do religioso no estético caracteriza-se, ainda, pela incapacidade do indivíduo de se emancipar do histórico. Todavia, a concepção religiosa adentra no curso do devir sem se constituir como um ser, ao qual se pode atrelar uma existência, mas, inversamente, como um não ser.

A exceção reivindicada no plano metafisicamente superficial, aquele da inefabilidade do religioso, transforma o objeto de desejo em um não objeto no instante em que vem à luz: “porque na vida espiritual acontece o mesmo que com muitas plantas – o rebento [*Hjerteskuddet*] principal vem por último” (Kierkegaard, 2009a, p. 58). No entanto, sua concepção jaz oculta numa instância carente de efetividade, a poética, pois repousa no encobrimento estético, no indizível, visto que, afirma Kierkegaard (2009a, p. 137) através de Constatin Constantius, “a exceção [*Undtagelsen*] enérgica e determinada que, apesar do combate com o universal, é contudo um rebento [*Rodskud*] nascido da sua raiz, essa conserva-se”.

À evidência do *Dasein* religioso (Deus?) da repetição estético-religiosa, pode-se contrapor uma prova negativa, da mesma forma que “a contraprova para o *Dasein* dos seres humanos à luz do evidente se apresenta na morte fetal” (Sloterdijk, 2019, p. 232).

Ela apresenta aos primeiros observadores um enigma ontológico: O que devemos pensar sobre esses seres que, de seu primeiro escondimento de suas mães, passam diretamente para o segundo escondimento nos túmulos sem passar pelo âmbito iluminado? (Sloterdijk, 2019, p. 232).

Em Kierkegaard (2009a, p. 58), o principal rebento da vida espiritual do indivíduo, o religioso, conservado em sua raiz estética, é descoberto assim que é retido na esfera negativa de seu ser, enquanto possibilidade: “A personalidade não está ainda descoberta, a sua energia limita-se a anunciar-se na paixão da possibilidade”. O ensejo do desaparecimento (ou morte) do jovem poeta é, portanto, a idealidade estético-religiosa incidindo sobre a consciência individual o enigma ontológico da existência: “Nascidos à sombra da divindade; fazer-lhe sombra, esse há de ser nosso ideal” (Cioran, 2014, p. 100).

O ocaso do divino na esfera negativa da subjetividade denuncia uma absorção enviesada das representações do pensamento humano. Até mesmo Hegel, com seu ímpeto de sistematização, não refutou essa constatação na etapa inicial de seu rigorismo científico. A propósito dessa alteração sofrida na concepção de um determinado objeto da consciência, lembra que a atividade reflexiva se vale da própria

estrutura subjetiva daquele que a desenvolve. Em que pese a densidade de sua teoria e as especificidades de seu sistema, não se pode interpretar o gênero das considerações a seguir senão estabelecendo uma relação com o que aqui estamos a defender: “cada homem é um mundo inteiro de representações, que estão sepultadas na noite do Eu” (Hegel, 1995, p. 79).

Ora, se entendermos o divino como algo acrescido à multiplicidade de conteúdo do pensamento, qual alternativa resta senão sorvê-lo, sepultá-lo, junto às demais representações? Sob esse ponto de vista, pode-se dizer que, se levarmos em conta que a subjetividade críptica é o lugar de seu vir a ser crepuscular, o conteúdo da repetição estético-religiosa, o divino, é um rebento natimorto⁵¹. Kierkegaard, muito bem

⁵¹ As implicações políticas desse fenômeno não podem ser reduzidas a um pessimismo cultural, cuja característica é, segundo Mark Lilla, pensar a inevitabilidade histórica como uma espécie de messianismo invertido, que é próprio da Europa contemporânea: “Todos están dominados por un mesianismo invertido, cuyos símbolos transfieren de la promesa bíblica al curso de la historia. En lugar de esperar la inminente llegada de Dios, lamentan o celebran su reciente partida, de forma pasiva, como si estuvieran ante un altar. Su pensamiento político se limita a averiguar si en la modernidad funciona una nueva lógica, un código oculto de signos y símbolos que debemos descifrar para descubrir los secretos de nuestro tiempo, o si hemos sido arrojados para siempre en el «eterno silencio de los espacios infinitos» que tanto aterraba a Pascal” (Lilla, 2010, p. 265). A conclusão desta tese de doutorado converge com as implicações históricas daquele fenômeno da divindade natimorta pensando, com Kierkegaard, que a relatividade das leis naturais (haja vista sua polêmica com Heiberg) propiciou ao indivíduo se lançar na busca pela verdade, mas seu intento, se os argumentos que se seguem forem robustos, fracassou. A impetuosidade de uma verdade encerrada na subjetividade se imiscuiu no próprio fazer científico, contrariando as pretensões do filósofo dinamarquês, mas, em termos de secularização, satisfazendo uma transformação da natureza da verdade religiosa: “A revolução que havia sido anunciada dentro da estrutura de uma fé escatológica [Lutero] e com referência a uma vida monástica perfeita, foi retomada, cinco séculos mais tarde, por um sacerdócio filosófico, que interpretou o processo de secularização em termos de uma realização «espiritual» do Reino de Deus na Terra. Como tentativa de realização, o esquema espiritual de Lessing, Fichte, Schelling e Hegel pôde ser transposto para os esquemas positivistas e materialistas de Comte e Marx” (Löwith, 1991, p. 160). A filosofia de Kierkegaard talvez seja uma das poucas que consegue preencher, em termos de hermenêutica do decaimento, o lapso temporal no qual incorre o autor alemão ao tentar traçar o itinerário dessa transformação. Para compreendê-la, seria necessário refazer o caminho teológico-político dessa mudança e sondar seu conseqüente reaproveitamento no mundo contemporâneo. O autor americano Mark Lilla nos fornece alguns indícios. Embora não possamos concordar com a totalidade de seu posicionamento acerca da política contemporânea (especialmente quando ele associa o enfraquecimento do projeto político da esquerda à ênfase dada às pautas identitárias), não se pode negar que ele lança mão de uma coerente visão sobre o enfraquecimento da verdade teológico-política na contemporaneidade. Percorrendo as principais conseqüências da “Grande separação” (que remonta à cisão entre filosofia política e teologia política estabelecida por Thomas Hobbes), as considerações presentes em *The stillborn God* podem nos servir para compreender os momentos que antecedem a rearticulação das paixões humanas em um terreno que excede os limites da vivência religiosa individual e comunitária: “Pero resultó que la deidad liberal [defendido no século XIX, que é também o de Kierkegaard] era un Dios que no había llegado a nacer (*stillborn God*), que no pudo inspirar una convicción genuina entre aquellos que buscaban la verdad definitiva” (Lilla, 2010, p. 261). Daí provêm a importância de Kierkegaard para pensarmos a reapropriação do movimento da repetição numa esfera não espiritual, pois ele nos convida a pensar os limites da concepção de um conteúdo religioso, eminentemente subjetivo: “Es difícil deshacerse de las fantasías de inevitabilidad histórica. Como las nociones de la divina providencia, nos tranquilizan acerca de la legibilidad del mundo. Saber

versado na gravidade de sua empreitada, fez Constantin Constantius vincular ao jovem poeta uma alegria ditirâmbica, talvez porque quisesse fornecer uma atmosfera sacrificial ao seu experimento psicológico.

Diante do voo do pensamento (*Tankens Flugt*) do jovem poeta, o qual viveu o perigo de vida a serviço da ideia (*leve Livsfaren i Ideens Tjeneste*), Constantin Constantius invoca a alegria ditirâmbica, já sabendo que a celebração do ritual fúnebre do conteúdo religioso não poderá ser dramatizada publicamente, mas na interioridade: “A sua alegria ditirâmbica [*dithyrambiske Glæde*] na última carta é um exemplo disso; pois que essa alegria se funda indubitavelmente numa disposição religiosa que contudo permanece uma interioridade” (Kierkegaard, 2009a, p. 139). Apesar disso, a novidade moderna da tragédia é reafirmada, de sorte que ainda podemos defender a integração trágica do cômico, pois “se ele olha para si mesmo, então é o trágico que se apresenta” (Kierkegaard, 2009a, p. 139).

Mas onde viver o luto desse conteúdo religioso, que só nasce para morrer no hermetismo da subjetividade? As consequências dessa façanha enlutada só podem ser vividas sobre os escombros da história.

que nuestros principios políticos básicos surgieron como respuesta a los excepcionales desafíos teológicos de la cristiandad, que sufrieron un serio cuestionamiento intelectual incluso en Occidente, y que la tentación de reavivar la teología política siempre está presente, no satisface nuestros anhelos más profundos. Hay algo grandioso en ver la práctica y el pensamiento político moderno como el resultado de fuerzas más grandes e impersonales, y también algo reconfortante, porque nos alivia de la responsabilidad de comprender las alternativas que hay ante nosotros y escoger entre ellas. Nos ayuda a olvidar que solo somos herederos de la Gran Separación si lo deseamos. ¿Lo deseamos? Esa es la pregunta que tenemos que afrontar” (Lilla, 2010, p. 265). Kierkegaard nota que não podemos exorcizar por completo as paixões na busca pela verdade. Fazendo assim, antecipava os desdobramentos e as consequências práticas do desvio interessado do *pathos*, que pode, em sua versão secularizada, assumir forma no impulso ao progresso técnico científico, para além daquilo que Karl Marx, Auguste Comte e Max Weber já apontaram. Assim descreve Lilla (2010, p. 262): “La controversia sobre la religión y la política no terminó con el amanecer de la Edad Moderna, con la Ilustración, con las revoluciones de Francia y Norteamérica, con el nacimiento de la ciencia moderna, o con cualquier otro momento histórico criptomessiánico”.

5 CONCLUSÃO

A inflexão catastrofista da repetição espiritual ou o soslaio aterrorizante do *Angelus Novus*

Um anjo como este o melhor que tem a fazer é ficar à espera de que alguém lhe diga que precisa dele. Muitas vezes, leva mais tempo do que ele pensa; ele tem mesmo de ser mais comedido. Não deve julgar-se insubstituível. Pela minha parte, não gostaria de estar no lugar de quem fiz anjo. Fiz dele um deus, para que nunca mais viesse ao meu encontro em parte alguma e eu pudesse dirigir o meu olhar para ele conforme precisasse ou desejasse. Quase me faz pena que ele tenha julgado que eu sou curioso e que vou andar e correr atrás dele, agora que eu quase o trago metido no bolso ou que o tenho agarrado a mim como se ele fosse uma fita amarrada em redor da minha testa. Já não sou eu quem vai ter com ele, é o valor dele que me envolve, é o fulgor da sua luz que me rodeia. Quem soube dar soube também tomar para si. Tanto uma coisa como outra têm de ser praticadas. Ele nasceu da compaixão, mas pode acontecer que eu, o implorante, brinque com ele. Ele duvida, inquieta-se. Eu umas vezes creio, outras descreio, e ele tem de levar isso com paciência, esse querido.

Robert Walser

O fracasso da repetição é o desespero da necessidade. Da mesma forma que a experimentação de tal revés ocorre na integração trágica do cômico e na integração estética do religioso, assim também ocorre no desespero da necessidade uma integração da possibilidade, um modo de atenuá-la. As formas desta doença são tratadas por Kierkegaard em *A doença para a morte* (1849). Estaria Constantin Constantius desesperado? Uma vez que a exigência do trágico tem mais necessidade do histórico do que o cômico, a queda do si mesmo na esfera estética-religiosa, no desespero da necessidade, na impossibilidade da repetição, talvez não seja algo que possa ser contemporaneamente lamentado.

Algo parecido ocorre com Johannes de Silentio que, em *Temor e tremor* (1843), se declara incapaz de empreender o movimento da fé, a fé inimitável de Abraão. O reconhecimento da impossibilidade de tal movimento expressa justamente o seu limite, ao mesmo tempo que impede que os pais, imbuídos pelo fervor semelhante ao de Abraão, possam cometer um genocídio em massa ao partirem numa trama sacrificial em que as oferendas são seus próprios filhos.

Um desespero dessa natureza poderia ser honrado, no pleno sentido que essa palavra recebeu nesta tese, especificamente na seção terciária 4.4.1. Todavia, a esfera do trágico necessita do histórico. Isso significa dizer que aquilo que não alcançou efetividade espiritual (uma segunda potência), na transcendência, pode ser canalizado numa instância imanente. Essa necessidade do histórico marca um retorno ao ético, no sentido de ser um retorno do poder ser, da paixão da possibilidade, numa etapa que traz consigo o fracasso estético religioso, aquele em que o sentido transcendente seria recuperado através de uma repetição espiritual, mas que agora, com o seu arrefecimento, passa a se tornar possível na imanência.

Kierkegaard não chegou a viver o suficiente para testemunhar que o sentido dessa espiritualidade se desvirtuou, que a justificação de uma transcendência, justamente por causa do seu fracasso espiritual, teve de penetrar a materialidade da história para fazer valer sua potência, mas agora, já sobrepujada a experiência estético-religiosa, no ético, de tal modo que, de acordo com o que assinala Max Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904), a ascese espiritual se converte numa ascese econômica. Essa conversão não se efetiva através de uma continuidade impassível, mas é marcada por rupturas e ressignificações, sobretudo se quisermos compreendê-la a partir de um diálogo intertemporal.

Se esta interpretação soar forçosa, espera-se que a nós seja dada a chance de torná-la mais convincente. Para tanto, assumamos, de antemão, que a filosofia de Kierkegaard é extemporânea. Já que estamos a defender que a impossibilidade do movimento da fé não nos protege de grandes catástrofes, uma vez que tal movimento é recuperado na história pela crença na noção de progresso e crescimento econômico desmedidos, não nos custa lembrar o quão incompreendido o filósofo dinamarquês se

considerava pelos seus contemporâneos. É de se esperar que essa lembrança se transforme numa advertência. É importante fundamentá-la em conjunto.

Em primeiro lugar, com o auxílio de Schiller, precisamos evocar a imagem de que a maturação da obra de um pensador, seja ele filósofo ou artista, não está vinculada necessariamente à época de seu surgimento. O que se passava com os gregos, pode muito bem ocorrer com outros pensadores:

O artista é, decerto, o filho de sua época, mais ai dele se for também seu discípulo ou até seu favorito. Que uma divindade benfazeja arranque em tempo o recém-nascido ao seio materno e o amamente com o leite de uma época melhor, deixando-o que atinja a maturidade sob o céu distante da Grécia. Quando se tiver tornado homem volte, figura estrangeira, a seu século; não para alegrá-lo por sua aparição, mas terrível, como filho de Agamenão para purifica-lo.[...] É dali, do puro éter de sua natureza demoníaca, que jorra a fonte de beleza, intocada pela corrupção das gerações e dos tempos que, muito abaixo dali, agitam-se em redemoinhos turvos (Schiller, 2015, p. 48).

Kierkegaard é um desses artistas. Na atmosfera de *Temor e tremor*, onde Johannes se considera incapaz de mover-se em direção à fé, o filósofo dinamarquês lança mão de quatro versões diferentes para a história bíblica de Abraão. Ao final de cada uma delas, recorre às variações da imagem da relação entre mãe e o filho recém-nascido no que diz respeito ao desmame. Uma delas vale ser trazida à tona: “Quando o filho cresceu e deve ser desmamado, a mãe esconde o seio como uma virgem e assim o filho já não tem mãe. Feliz é o filho que não perde a mãe de outro modo” (Kierkegaard, 2009b, p. 60). A versão em questão corresponde à história em que Abraão consuma o sacrifício, o que, no relato bíblico, não aconteceu.

A conclusão que se tira dessa analogia deveras hermética é a seguinte: é como se Kierkegaard estivesse a nos alertar sobre os efeitos de uma fé irrestrita. Quando põe seu pseudônimo a se dizer inapto a efetuar o movimento de resignação abraâmico, alterando substancialmente o passo bíblico, distorcendo-o sem nenhum tipo de reserva, Kierkegaard, como rebento de sua época, estava impondo a si mesmo a privação de ser amamentado (isso seria o equivalente a ser incompreendido) pelos seus contemporâneos.

Sendo expropriado de seu tempo, a razão de ser de um procedimento tão iconoclasta só viria a ser verdadeiramente compreendida em nosso tempo (a mãe tardia), na história contemporânea, satisfazendo, se podemos complementar, a prerrogativa schilleriana de que o rebento (a obra de Kierkegaard), já devidamente maturado, poria em prática a insolência de sua natureza demoníaca. O empreendimento de uma fé irrestrita talvez não leve os indivíduos a imitarem Abraão, mas, justamente por não conseguirem, podem eles transferir essa potência para um outro ponto fixo, desta vez não mais na transcendência, mas no imanentismo da história.

Nas últimas cartas de *A Repetição*, o jovem poeta, do mais alto êxtase ditirâmico, começa a dar sinais da mudança de seu ponto fixo: “Espero por uma tempestade – é pela repetição. E contudo, se ao menos a tempestade viesse, já ficaria feliz e indescritivelmente bem-aventurado, mesmo que a minha sentença fosse que nenhuma repetição houvesse de ser possível” (Kierkegaard, 2009a, p. 125).

O significado dessa transformação demanda, como se percebe, uma certa condescendência em relação aos desdobramentos do movimento que ele próprio fixou em seu horizonte. Tal mudança de postura equivale a uma anamorfose, que, através de uma percepção direta não pode ser contemplada nitidamente, sendo necessário recorrer a novas formas de observação. Tendo Constantin Constantius como observador, Kierkegaard ratifica o pressentimento do desvio de propósito quando o faz escarnecer do intento poético do jovem.

Apesar de já há muito ter renunciado ao mundo e abdicado de toda a teorização, não posso contudo negar que o jovem me subtraiu novamente um pouco ao meu movimento pendular [*Perpendikel-Bevægelse*], por interesse por ele. Uma coisa me era visível com bastante clareza, que ele se encontra num completo equívoco. Aquilo de que padece é de uma generosidade melancólica intempestiva que só pode habitar na cabeça de um poeta. Espera por uma tempestade que há-de fazer dele um esposo, talvez uma apoplexia. Tudo posto às avessas (Kierkegaard, 2009a, p. 127).

O retorno aos interesses temporais (neste caso o erótico) marca justamente, aos olhos de Constantin, a inversão relativa à base de sustentação de seu impulso. Ao reposicionar o poeta no interior de seu interesse erótico (podendo fazê-lo assumir o

compromisso enquanto esposo), Kierkegaard indica o esvaziamento do interesse metafísico, o qual não pôde ser consumado, razão pela qual o desvio é estabelecido sob a forma de repetição, mas desta feita na história, como se esta fosse a instância adequada para a consumação de interesses transcendentais: “os vazios vitais nos espíritos ambiciosos e visionários revolucionaram e colocaram de pernas para o ar a História” (Cioran, 2014, p. 132). Para complementar o tom de sua diátribe, Cioran (2014, p. 132) afirma: “O indivíduo caminha no compasso da História sempre que a vida o leva a reboque. Os cristãos têm razão ao explicar a História pela queda”.

Ora, uma vez que os interesses da transcendência se esvaziaram, nada mais reconfortante do que reposicioná-los historicamente. No entanto, nesse reposicionamento o indivíduo precisa se valer da mesma fé irrestrita que o compeliu ao fracasso transcendente e o levou à desinvestida erótica.

Ela casou; com quem, não sei; pois que ao lê-lo nos anúncios fiquei como que abalado por um golpe e deixei cair o jornal, e desde então não tive paciência para verificar em pormenor. Voltei a ser eu mesmo; eis que tenho a repetição; entendo tudo e a existência surge-me agora mais bela do que alguma vez (Kierkegaard, 2009a, p. 131).

Kierkegaard necessita substituir o objeto de desejo. Se a nossa interpretação ainda se mantiver válida, estaremos em condições de assegurar que se a ascese espiritual vier a sucumbir, uma ascese de outra natureza prepara suas investidas valendo-se tanto do emprego dialético da possibilidade quanto da potência da liberdade. O prenúncio da tempestade convoca-nos a perceber a alternância do investimento desejante no interior da transformação subjetiva.

Invocando o *Angelus Novus*⁵² (1920), de Paul Klee, Walter Benjamin, em sua obra *Teses sobre o conceito de História* (1940), nos convida a adentrar nos meandros dessa transformação.

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Nele se apresenta um anjo que parece estar na iminência de afastar-se de algo

⁵² Disponível em: <https://www.wikiart.org/fr/paul-klee/angelus-novus-1920>.

que ele encara fixamente. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. É assim que deve parecer o Anjo da História. Sua face se volta para o passado. Lá onde nós vemos surgir uma sequência de eventos, ele vê uma catástrofe única, que incessantemente empilha escombros sobre escombros e os lança a seus pés. Ele gostaria de se demorar, de despertar os mortos e reunir de novo o que foi esmagado. Mas uma tempestade sopra do paraíso, que se agarra às suas asas, e é tão forte que o Anjo já não as consegue mais fechar. Essa tempestade o leva inexoravelmente para o futuro, para o qual ele dá as costas, enquanto diante dele a pilha de escombros cresce rumo ao céu. Aquilo que chamamos de progresso é essa tempestade (Benjamin, 2020).

Nós, extemporâneos tanto de Kierkegaard quanto de Benjamin, somos levados a concluir que a concretude do mundo está suscetível a preencher o vazio deixado pela frustração metafísica. Vale ressaltar que o fracasso da repetição é o sintoma de um desvio efetuado na origem do desenvolvimento subjetivo. À semelhança do Anjo da História benjaminiano, o jovem poeta de *A Repetição* almeja reviver de modo transcendente as bonanças do primeiro amor, pretendendo reacender metafisicamente a vivacidade que o impeliu eroticamente, tudo às avessas, diria Constantín Constantius.

Se a imagem de Benjamin nos parece desoladora, é inevitável trazer à tona, da parte de Kierkegaard, a imagem do demoníaco, que se confunde com a origem do divino: “como alguém que está a ponto de saltar para algo e que contudo a cada momento deixa de saltar para dentro deste outro, salta para o lado e de volta para si mesmo” (Kierkegaard, 2006, p. 132).

Originariamente, portanto, a coexistência de forças se desdobra na descontinuidade do desenvolvimento espiritual do indivíduo. Para Kierkegaard (2010a, p. 45), como já sublinhamos, a angústia está fundada sobre o nada, pois a realidade subjetiva “se apresenta sempre como uma figura que tenta sua possibilidade”: “angústia é a possibilidade da liberdade” e “consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões” (Kierkegaard, 2010a, p. 164).

A impossibilidade da fé ou o reavivamento desta numa instância totalmente corrompida pode levar a consequências históricas catastróficas. Pensando a partir dessa perspectiva, podemos dizer que o fracasso da repetição é uma queda subjetiva, mas cuja

reparação não deixa de ser aventada. A iminente perda do movimento pendular notada na relação de Constantin Constantius com o jovem poeta revela uma ruptura (ironicamente denominada de apoplexia) capaz de ramificar os afluentes da potência subjetiva em direções imprevisíveis.

O desfecho sombrio desse movimento simboliza uma afronta ao amor-próprio humano. Das três afrontas apontadas por Sigmund Freud (2010, p. 179-187), a cosmológica, a biológica e a psicológica⁵³, poderíamos dizer que Kierkegaard se ocupa da afronta psicológica. O trânsito do investimento erótico para o investimento metafísico é uma constante na obra *A Repetição*. Mesmo que não seja efetuado, o indivíduo retém uma idealidade “à qual pode dar qualquer expressão [*hvilketsomhelst Udtryk*]”: “se ele olha para si mesmo então é o trágico que se apresenta”: “deixai que a existência a recompense como a recompensou, que lhe dê aquilo que ela mais amou, também a mim me deu o que eu mais amava – eu mesmo, e deu-mo por intermédio da generosidade dela” (Kierkegaard, 2009a, p. 131, 139)

Portanto, tendo sido represada na direção metafísica, a legitimidade de um sentido, não mais atrelado à indizibilidade do religioso, passa a construir sua segunda potência numa nova instância, cujo impulso, a liberdade, como veremos adiante, é o mesmo daquela originalmente almejada no movimento da repetição religiosa. Conceitualmente, a repetição kierkegaardiana se opõe às leis da Natureza para fazer valer sua especificidade espiritual. Uma vez que esta, dada a impossibilidade de se empreender o movimento, também não pode ser consumada, então estamos diante da possibilidade de um redirecionamento de forças, que aponta para a historicidade.

Ora, ao passo que a validade de uma repetição na natureza é refutada e o vazio promulgado pelo fracasso da repetição espiritual ameaça se instalar, não temos outra alternativa senão acompanhar o ponto fixo reestabelecido pelo soslaio aterrorizante do *Angelus Novus* benjaminiano. O produto de uma segunda potência desprovida de seu caráter metafísico, não sendo este realizável, tende a fixar-se numa

⁵³ As afrontas ao amor-próprio humano foram, segundo Freud, resultados diretos das pesquisas científicas. A afronta cosmológica teve como precursor Aristarco de Samos, que no século III a.C. já havia afirmado que a Terra girava em torno do Sol, mas só veio a ser reconhecida após a descoberta de Copérnico, que refuta a noção de que o planeta Terra ocupa uma posição central no universo. Coube a Charles Darwin deflagrar a afronta biológica quando devolveu ao homem sua origem animal. A terceira afronta, a psicológica, consistiu em levar o homem a reconhecer o conhecimento precário que possui de sua própria condição subjetiva.

“realidade possível” visto que a idealidade retida no retorno daquele anseio pode tomar qualquer expressão (*hvilketsomhelst Udtryk*).

Qual seria, portanto, essa nova expressão? Em poucas palavras, trata-se da expressão do progresso. Curiosamente, o resultado do progresso técnico-científico é considerado como uma segunda natureza, cujo sentido poderia equivaler àquele adquirido na segunda imediatidade reivindicada na origem do movimento espiritual, com a diferença de que este repousa no cômico e aquele assenta no trágico. Embora não se possa equiparar essencialmente o conteúdo resultante de tais movimentos, ainda assim podemos dizer que ambos partem do mesmo impulso, o da liberdade.

A atualidade das colocações de Jean Brun, em seu texto *Kierkegaard penseur tragique*, merece ser retomada, pois sinaliza que o prejuízo narcísico apontado por Freud, ou, em termos kierkegaardianos, o intangível da disposição trágica, em que o indivíduo, olhando para si mesmo enquanto ser livre, “não dispõe de nada que seja factual”, exige seu desagravo na materialidade do mundo.

Se Kierkegaard, pensador trágico, nos concerne, é porque nosso mundo contemporâneo é acometido por duas vertigens: por um lado, a da sistematização desdramatizada; por outro lado, a dos patologismos líricos que se comprazem com a descrição de seus sintomas. O desenvolvimento das ciências naturais, das filosofias da história, das chamadas ciências humanas, conduziu à constatação de que não existe mal-estar fundamental da consciência, mas apenas consciências infelizes porque são insuficientemente intelectualizadas e ignoram as leis que regem os fenômenos e os eventos (Brun, 1963, p. 329, tradução nossa).

Essa vertigem sintomática, que é a vertigem ambígua da liberdade, visa preencher a lacuna do fracasso do sentido metafísico ao mesmo tempo em que pretende rearticulá-lo na racionalidade científica. Tal desagravo, como acima sublinhamos, não está liberado da tragicidade, mas, ao contrário, é sua mais fatal reiteração: “Não nos surpreendamos, então, se tal rigor intelectual for exercido sobre as aplicações científicas e técnicas, tratando os próprios homens com o máximo rigor e sacrificando-os ao Progresso” (Brun, 1963, p. 329, tradução nossa).

Compreende-se, agora, porque a repetição, bem como suas consequências, está circunscrita na esfera da liberdade, dentro da qual suas variações possíveis se manifestam, a depender do estágio em que são consideradas, de modo ambíguo. Embora não tenha sido suficientemente explorado nesta tese, algo do que Kierkegaard (IV B 117) escreveu durante o período da polêmica com Heiberg (*Polemik mod Heiberg*) pode ser trazido à nossa discussão com vistas nos componentes da liberdade. Sobre o escrito *A Repetição*, afirma: “se o considerarmos dentro da perspectiva da liberdade individual, o conceito de repetição conta com uma história, já que a liberdade atravessa vários estágios até chegar a si mesma” (Kierkegaard, 2017b, p. 286, tradução nossa).

Os três estágios são: a) a liberdade está determinada como desejo ou como algo que está no desejo; b) A liberdade determinada como sabedoria. Aqui, a liberdade encontra-se numa relação finita com seu objeto e ela mesma está determinada de um modo ambíguo; c) A liberdade irrompe em sua forma suprema, na qual está determinada na relação consigo mesma (Kierkegaard, 2017b, p. 286, 287, tradução nossa).

Contudo, mediante os limites da autoconsciência, e levando em conta a elástica ambiguidade da determinação, o movimento da repetição é corrompido pela profusão de interesses que surgem no exercício desses estágios da liberdade, retardando a sua realização plena. Segundo Kierkegaard, em b) reconheceríamos que a repetição existe, porém, a sabedoria (*klogskab*) insiste em implicar a liberdade numa tarefa ambígua. Desse modo, orientada a materializar a forma suprema dessa sabedoria, a liberdade passa a se determinar de modo finito, pois é preciso que “a repetição surja novamente, isto é, a repetição desse artifício em virtude do qual a sabedoria pretende ludibriar a repetição, convertendo-a em outra coisa. A sabedoria desespera” (Kierkegaard, 2017b, p. 287, tradução nossa).

Para exemplificar esse modo de repetição, Kierkegaard faz referência ao seu ensaio *A rotação de culturas*, da obra *Ou-Ou*, onde ironicamente, assim indica o subtítulo, descreve uma “doutrina de prudência social” (Kierkegaard, 2013a, p. 311-333). Antes de nos reportarmos a tal ensaio, é oportuno enfatizar como Kierkegaard encarava a consequência dos limites da autoconsciência. A impossibilidade de uma transparência absoluta em relação a si mesmas, faz com que as pessoas projetem na existência finita a pretensa superioridade da razão: “as pessoas que, sendo livres, não se

encontram numa relação elevada com a ideia, em geral adornam essa postura como se fosse a sabedoria suprema” (Kierkegaard, 2017b, p. 287, tradução nossa).

Em *A rotação de culturas* a tematização do tédio se insere na consecução da liberdade exposta em b), como sinônimo de uma exigência por mudança. Seria a tentativa de conceder uma extensão (*res extensa*) finita à fluidez do pensamento, cuja potência do movimento reside na tensão dialética.

O tédio é raiz de todo mal. É deveras curioso que o tédio, que é em si mesmo de uma essência tão tranquila e plácida, possa ter uma tal força para acionar o movimento. [...] Os deuses entediaram-se e por isso criaram os homens. Adão entediou-se porque estava sozinho, por isso Eva foi criada. A partir desse instante o tédio entrou no mundo, e cresceu em grandeza na exactíssima medida em que a população crescia. Adão entediava-se sozinho, a seguir Adão e Eva entediaram-se em conjunto, a seguir Adão e Eva e Caim e Abel entediaram-se *en famille*, a seguir a população aumentou no mundo, e os povos entediaram-se *en masse* (Kierkegaard, 2013a, p. 318).

Para evitar qualquer rotulação apressada, é importante evidenciar o cerne de sua preocupação. A expressão “rotação de culturas” (*Vexeldrift*), elucidada Kierkegaard (2013a, p. 323), deve ser entendida como algo que “depende da infinitude ilimitada da mudança, a sua dimensão extensiva”. A sede de mudança remete a uma necessidade imposta pelo progresso, a de tentar reproduzir no mundo finito a infinitude do processamento racional (a supremacia da sabedoria).

Porém, como Freud nos adverte, a autocompreensão do homem não é satisfeita completamente, pois sempre haverá pontos ofuscados, ainda que seja do anseio de preencher essas lacunas que emanem as mais variadas compulsões. Assim sendo, seria um equívoco enquadrar essa concepção kierkegaardiana numa visão misoneísta.

Antes, faz-se necessário realçar a inquietação crescente do filósofo dinamarquês com a necessidade compulsória da mudança, com a sua vulgarização: “essa mudança de culturas é a *vulgaire*, a inartística, e assenta numa ilusão. Fica-se cansado de viver no campo, viaja-se até à capital; [...] o movimento é [...] extensivo” (Kierkegaard, 2013a, p. 323, 324). Por mais antiquado que o mundo fenomênico seja,

nossas impressões a seu respeito parecem ter sido levadas pelo rio Lete, o rio do esquecimento: “esquecer – é o que todos os homens querem; e quando vem ao seu encontro alguma coisa desagradável, sempre dizem logo: se ao menos pudesse esquecê-la!” (Kierkegaard, 2013a, p. 325).

O que chamamos *nossa vida*, em relação à vida simplesmente, é uma criação incessante de modas com a ajuda da palavra artificialmente manejada; é uma proliferação de futilidades, sem as quais teríamos que expirar em um bocejo que engoliria a história e a matéria. Se o homem inventa físicas novas, não é tanto para chegar a uma explicação válida da natureza como para escapar ao tédio do universo conhecido, habitual, vulgarmente irredutível, ao qual atribui arbitrariamente tantas dimensões quanto projetamos adjetivos sobre uma coisa inerte que estamos cansados de ver e de experimentar, como era vista e experimentada pela estupidez de nossos ancestrais ou de nossos antepassados próximos. Infeliz daquele que, havendo compreendido esta dissimulação, afasta-se dela! (Cioran, 2011, p. 124).

Nesse sentido, o recrudescimento da distância em relação a si mesmo se reproduz na instável relação do homem com os demais conteúdos, sejam eles metafísico, ontológico ou político. A compensação desse afastamento resulta numa objetividade alienante, conquistada às custas de uma mudança objetal, cuja consolidação se efetua através de um transumanismo prometeico, fomentado através da infinitude excludente (*slette Uendelighed*) do tédio, como se assim pudéssemos estar liberados da rubrica trágica. Todavia, não nos esqueçamos: “o exorcismo do ‘sentimento trágico da vida’ permanece sendo a última etapa que Prometeu arrogou para si mesmo” (Brun, 1963, p. 331, tradução nossa).

A tragédia existencial da qual discorre Kierkegaard acentua a tensão oriunda da oposição entre o caráter divino do homem, sobre o qual está fundado o respeito sagrado da pessoa, e o caráter não divino do homem, que torna ilegítimas as divinizações deste, resultantes das antropomorfizações de Deus (Brun, 1963, p. 332, tradução nossa).

Não nos surpreende, contudo, o fato de que, embora ilegítimas, quando tais antropomorfizações estão impregnadas de teor político, elas trazem consigo o emblema do tédio divino, que necessita de uma diversão excêntrica para ratificar sua autoridade.

O efeito lúdico gerado por determinadas guerras da política contemporânea não nos desmente. Se formos levados a consultar o papel do dia do ano corrente, nos depararemos, dentre outras coisas, com uma boa-nova no mínimo cômica, para não dizer trágica: autoridades de um determinado país, como forma de retaliação, enviaram à nação inimiga balões inflados repletos de lixo e dejetos.

O entrecruzamento pernicioso do tédio divino com o tédio infantil pode, tendo em vista o exemplo acima citado, servir de base para a descrição do homem político contemporâneo. O ato pode até parecer uma brincadeira de gosto duvidoso, mas revela que chegamos a um estágio irreparável dessa transformação que ainda está em curso, mas que pode ter sua origem na imagem da criança entediada: “desde que as crianças se divirtam, portam-se sempre bem, é coisa que pode afirmar-se no mais rigoroso dos sentidos, dado que, se durante a brincadeira até ficam por vezes incontroláveis, é realmente porque começam a entediar-se” (Kierkegaard, 2013a, p. 317, 318).

Se ampliarmos essa noção do tédio para refletirmos sobre progresso enquanto projeto salvífico, extrairemos uma conclusão ainda assente nas interpretações ilimitadas em torno da sentença segundo a qual “conhecimento é poder”. No tédio subjaz a potência de um movimento que opera sob a dialeticidade latente da necessidade de projetar realidades possíveis: “tais imbecilidades, diz Spengler (1941, p. 23), “nos fazem estremecer à ideia do pavoroso tédio”.

Por um lado, não se pode subscrever sem reservas essa afirmação, mas, por outro lado, o mesmo tédio que aterrorizava o autor, estando ele diante da realidade concretizada de um pensamento utópico, é o mesmo que serve de mola propulsora para novas investidas do ser humano, tal como ele implicitamente admite. No que diz respeito à monotonia do conformismo, afirma: “Porque se eles se tornassem efetivos na vida real, ainda mesmo que apenas em parte, só poderiam levar ao assassínio e ao suicídio em massa” (Spengler, 1941, p. 23).

No que tange ao potencial humano em relação aos demais animais, não deixa de, involuntariamente, invocar o tédio como causa: “São tendências que existem adormecidas sob a forma de possibilidades dentro da vida móvel. O homem nada realiza que não seja realizável pela vida como um todo” (Spengler, 1941, p. 51). Indiretamente,

Spengler reafirma algo já apontado pelo filósofo dinamarquês, pois está a discorrer, nos termos deste, sobre a determinação passiva e ativa do tédio encontradas naqueles indivíduos que, refugiando-se no divertimento, se entediam com ele, “na medida em que ou (a determinação passiva) morrem de tédio, ou (determinação activa) dão um tiro nos miolos, só por curiosidade” (Kierkegaard, 2013a, p. 321).

A tirania da mudança, quando experimentada no tédio, investe contra a base dialética na qual está fundada o devir. A abertura para a mudança pode ser espontânea ou induzida, ambas correspondendo respectivamente à ambivalência do tédio, que pode ser passivo ou ativo. Convém ter em vista que “a mudança do devir é a realidade, a passagem acontece pela liberdade” (Kierkegaard, 2008, p. 108). A corruptibilidade dessa passagem tende a acelerar o movimento dialético, de modo que mal se pode dizer que a “possibilidade é *nadificada* [*tilintetgjort*] pela realidade” (Kierkegaard, 2008, p. 106), pois já se apresenta a contradição dialética em que, se pudermos parafrasear invertendo a citação anterior, a realidade é *nadificada* pela possibilidade.

Percebe-se, portanto, a relevância das categorias filosóficas na abordagem desse decaimento trágico em Kierkegaard. O seu modo de proceder jamais esteve próximo de uma negação total da racionalidade, mas sim de uma rearticulação desta a partir de variações que não desconsiderassem o existir concreto de cada indivíduo. Já que, na introdução deste trabalho, evocamos uma cena de colheita, porque não recorrer a uma cena de cultivo a título de considerações finais?

O método que proponho não consiste em mudar de terreno, mas antes em variar o método de cultivo e as espécies de semente, tal como na verdadeira rotação de culturas. Reside desde logo aqui o princípio da delimitação, o único princípio salvífico do mundo. Quanto mais um homem se delimita, tanto mais engenhoso se torna. Um prisioneiro solitário em cativeiro perpétuo é tão engenhoso que uma aranha pode servir-lhe de grande diversão (Kierkegaard, 2013a, p. 324).

Durante a interpretação dos textos kierkegaardianos não podemos jamais eliminar a hipótese de uma ironia operante. A alternativa que propôs, de tão ambígua, delinea inteligivelmente a imagem paradoxal da liberdade, afinal “o paradoxo é o verdadeiro *pathos* da vida intelectual [*intellectuelle Livs*]” (Kierkegaard, 2015a, p. 182,

tradução nossa). Como não imaginar, atualizando a provocação de Kierkegaard, cientistas enclausurados em seus laboratórios a conceber tanto a cura para doenças outrora incuráveis quanto a fórmula para o desenvolvimento de armas de destruição em massa? Como não os pensar encerrados na rija crosta de aço (*stahlhartes Gehäuse*), a famigerada jaula de ferro (*iron cage*), descrita por Weber⁵⁴ (2004, p. 165), aquela que reveste os ascetas do “desenvolvimento”?

A consequência imediata desse modo de proceder situa o ser humano entre “dois abismos”, “o infinito e o nada”, diria Pascal⁵⁵ (1988, p. 52), mas não lhe retira a condição intrinsecamente humana de ser detentor da faculdade intelectual, apenas lhe fornece a alternativa de concebê-la como limitada. Estamos, de fato, entre dois extremos, entre dois limites, o da autoconservação e o da autodestruição.

Nesse sentido, poderíamos dizer, não sem ironia, que o nada é tão extensivo quanto o todo. A linguagem truncada da literatura beckettiana, radicada no período entreguerras, aponta o caminho: “Tudo de outrora. Nada mais nunca. Mas nunca tão falhado. Pior falhado. Com cuidado nunca pior falhado” (Beckett, 2012, p. 75).

* * *

⁵⁴ O filósofo alemão tem como ponto de partida precisamente a perda de sentido metafísico, que ele também denomina de sentido ético-religioso, termo mais apropriado ao contexto das obras de Kierkegaard. Tomando como referencial os Estados Unidos, para exemplificar o modo como o desenvolvimento técnico-científico dominava o começo do século XX, ele assinala o seguinte: “No que a ascese se pôs a transformar o mundo e a produzir no mundo os seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história. [...] Nos Estados Unidos, território em que se acha mais à solta porquanto despida de seu sentido metafísico [ou melhor: ético-religioso], a ambição de lucro tende a associar-se a paixões puramente agonísticas que não raro lhe imprimem até mesmo um caráter esportivo. Ninguém sabe ainda quem no futuro vai viver sob essa crosta e, se ao cabo desse desenvolvimento monstro hão de surgir profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascer de velhas idéias e antigos ideais, ou — se nem uma coisa nem outra — o que vai restar não será uma petrificação chinesa [ou melhor: mecanizada], arrematada com uma espécie convulsiva de auto-suficiência” (Weber, 2004, p. 165, 166).

⁵⁵ Em seus *Pensamentos*, o autor reconhece o lugar do homem na existência como um ponto intermediário: “Afinal, que é o homem dentro da natureza? Nada em relação ao infinito; tudo em relação ao nada; um ponto intermediário entre tudo e nada. Infinitamente incapaz de compreender os extremos, tanto o fim das coisas como o seu princípio permanecem ocultos num segredo impenetrável, e é-lhe igualmente impossível ver o nada de onde saiu e o infinito que o envolve” (Pascal, 1988, p. 52).

A retomada da filosofia de Kierkegaard no pensamento contemporâneo evoca a importância de refletir sobre o impacto da fusão dos interesses estéticos e religiosos, que é o cerne do fracasso da repetição, bem como a marca de sua escrita trágica, sobretudo se a autodescoberta da liberdade for desviada de seu caminho, alterando ou fundindo conteúdos diversos.

Partindo do princípio da tragicidade, que se apoia numa desconfiança nutrida filosoficamente, segundo a qual a percepção da imediatidade é colocada à prova, surge uma possibilidade de mudança, cuja exigência de realização, se não for dominada, tende a se tornar totalitária quando, transfigurada em segunda imediatidade, forma uma camada artificialmente incrustada à vida.

No começo do século XXI, alguns pensadores retomaram a obra kierkegaardiana a fim de sondarem os efeitos da liberdade individual na construção de sentido da existência humana. Como forma de ensejo para novas reflexões, que não podem ser levadas adiante neste trabalho, vale mencionar três obras: *O instante eterno: o retorno do trágico na sociedades pós-modernas* (2000), de Michel Maffesoli; *A internet: uma crítica filosófica à educação a distância e ao mundo virtual* (2001), de Hubert L. Dreyfus e *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* (2001), de Jürgen Habermas.

Os autores, cada um ao seu modo, articulam as personagens conceituais de Kierkegaard com intuito de fornecer um diagnóstico para as transposições dialéticas tensionadas a partir do potencial da liberdade individual. Maffesoli nota, considerando a postura estética, o ressurgimento da primazia do gozo como via de integração social.

Dreyfus, por sua vez, recupera as questões sobre o nivelamento, tratadas por Kierkegaard em *A época atual*, para pensar o declínio da autenticidade do indivíduo em decorrência da impessoalidade do mundo virtual. Por fim, Habermas investiga as implicações da liberdade no âmbito da engenharia genética, tentando ponderar os riscos inerentes à indisponibilidade de um processo contingente de fecundação.

Em suma, se Kierkegaard é tomado como ponto de partida para o levantamento de novas questões acerca do mundo contemporâneo, isso mostra que o seu

legado se mantém vigente, pelo menos, no horizonte filosófico dos últimos sessenta anos.

A propósito desse marco temporal vale mencionar o colóquio organizado pela Unesco, em Paris, entre os dias 21 e 23 de abril de 1964, por ocasião do aniversário de cento e cinquenta anos de Kierkegaard. O evento, que contou com as conferências de Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Jeanne Hersch, Enzo Paci, Lucien Goldman, Jean Beaufret, Jean Wahl, Niels Thulstrup e Martin Heidegger, marcou, como disse René Maheu no discurso de abertura, o encontro do “grande solitário” com os interlocutores de todas as partes do mundo.

A atualidade de Kierkegaard surgia, segundo ele, – e ainda continua válida – “como um signo de um mundo atormentado pelo nada, em que o homem repentinamente apercebe-se, como em nenhuma outra época, de sua fragilidade temporal” e “de que sua capacidade de escolha pode levar à catástrofe” (Maheu, 1968, p. 14, 15, tradução nossa). Isso explica porque o alcance da obra do filósofo dinamarquês se estende para além das filosofias da existência, de modo que interessa “do místico ao ateu” e pode transitar “do idealismo ao niilismo” (Maheu, 1966, p. 13).

A reunião dos manuscritos apresentados no colóquio deu origem ao livro *Kierkegaard vivant*, publicado um ano após a sua realização. De todos os textos nele contidos, podemos destacar o de Heidegger, que, em sua contribuição, é o único que sequer menciona o nome do filósofo dinamarquês, de maneira que o conteúdo de sua análise destoa completamente do da ocasião: *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Não por acaso, talvez para não desapontar os ouvintes, Jean Beaufret⁵⁶

⁵⁶ Segue a íntegra da apresentação: “El texto de Martin Heidegger que voy a tener el honor de leerles a ustedes lleva el siguiente título: El final de la filosofía y la tarea del pensar. No se trata en él de Kierkegaard, autor que está muy presente, sin embargo, en *Sein und Zeit*. Para Heidegger, en efecto, Kierkegaard es, si no un filósofo, al menos un maestro de la filosofía existencial, cuya aparición, al final de la filosofía, resulta en ocasiones mucho más concorde con la tarea del pensar. Que Kierkegaard no es, hablando con propiedad, un filósofo, es cosa que él mismo afirma, y no por falsa modestia. Escritor religioso, e incluso «poeta de lo religioso», sólo quiere describir la situación religiosa del hombre en la medida en que esa situación se halla implícita en la teología del cristianismo, haciéndolo en el mismo sentido en que otros escritores, con una maestría muy personal, sabrán describir más tarde una situación distinta, ya no respecto a la palabra sagrada de la Escritura, sino a la palabra filosófica de Marx y al devenir-mundo de esa palabra filosófica. El que Kierkegaard y Marx defendieran, uno en Copenhague y otro en Jena, su tesis doctoral de filosofía en el mismo año de 1841, es un detalle que aparece aquí lleno de sentido. Pero, más original que el mismo cristianismo y que su teología, es la estructura onto-teológica de la metafísica. Más infijable aún que la aparición del hombre en la figura del trabajador es la aparición de esa figura oculta en su fondo. Que un pensamiento pueda definirse por la vocación de lo original y de lo

encarregou-se de fazer a apresentação, não somente porque iria ser o leitor oficial do texto, mas também porque nele nada havia – pelo menos nominal e diretamente – que remetesse a Kierkegaard.

O que levou Heidegger, ao ser convidado a celebrar essa data especial, a cometer esse aparente mal-entendido? Para afastar qualquer hipótese de indiscrição acadêmica, o filósofo dialoga, involuntariamente talvez, com aquilo que fora dito na fala inaugural do colóquio. Para tanto, ele discorre a partir de duas questões norteadoras: a) Em que medida entrou a Filosofia, na época atual, em seu estágio final? e b) Que tarefa ainda permanece reservada para o pensamento no fim da Filosofia? (Heidegger, 1979, p. 71)⁵⁷.

O fim da filosofia está refletido numa ordem social controlada pelos dispositivos do mundo técnico-científico, e a tarefa do pensamento ainda está aquém de compreender a transformação pela qual passa a civilização contemporânea. O que Heidegger apregoava em sua época poderia servir como prognóstico para pensarmos o quadro civilizacional em que nos encontramos.

Superar o caráter “técnico-científico-industrial” não passa unicamente por reconhecer que nossa existência (sobrevivência) no mundo se encontra ameaçada, mas também pelo incômodo gerado pela incerteza em relação ao “destino ainda não decidido do homem” (Heidegger, 1979, p. 74).

Kierkegaard (2009a) afirma, vale ressaltar, que “a repetição é o lema em qualquer intuição ética”. O alcance desse lema foi totalmente adulterado, de modo que a

infijable, eso es tal vez aquello a lo que Martin Heidegger nos invita. Se puede pensar, desde luego, que el problema de la salvación del hombre —bien se trate de su salvación eterna mediante la destrucción de los pecados del mundo, o bien de su salvación en este mundo mediante la destrucción de un mundo de alienación— tiene mayor urgencia que la destrucción fenomenológica, que constituye, según leemos en *Sein und Zeit*, la tarea propiamente constructiva del pensar. Se puede opinar también lo contrario, sin que por ello nuestro pensamiento deje de ser discreto. Pero el pensar más directamente fiel al secreto mismo del pensar sabe reconocer tanto mejor una deuda. Y por ello, aunque Heidegger ve en Kierkegaard, en un tiempo en que los pensadores deberían ser filósofos, no un filósofo, como lo fueron Hegel o Nietzsche, sino un escritor religioso, precisa inmediatamente después, en Holzwege: “Mas no es, sin embargo, uno entre otros, sino el único que está a la altura del destino de su tiempo”. Que este homenaje nos introduzca en la meditación que aquí se nos propone con el título de El final de la filosofía y la tarea del pensar. He aquí ahora la palabra de Heidegger” (Beaufret, 1968, p. 123-124).

⁵⁷ Optamos por utilizar a tradução brasileira de Ernildo Stein. À guisa de cotejo, tendo em vista que nenhum dos tradutores (tanto para o português quanto para o espanhol) teve acesso ao texto original, escrito em alemão, mas apenas em francês, serão reproduzidas nas demais citações as passagens da tradução francesa, feita por Jean Beaufret e François Fédier.

incerteza que paira sobre destino humano em nada contradiz o fracasso da repetição, que se dá em virtude do fracasso da metafísica, embora esta não seja sua causa primeira.

O fracasso da repetição está para o desvio da segunda potência da consciência (em Kierkegaard) assim como o fim da filosofia está para a indeterminação da tarefa do pensamento (em Heidegger). Não obstante as diferenças conceituais, é inequívoco que ambos os movimentos miram a abertura subjetiva, com alcance na elasticidade da contradição. Já vimos que, em Kierkegaard, o movimento pode obliquamente rumar para uma busca por mudança sob o pretexto de esta ser fruto da engenhosidade da sabedoria humana, que, como também já assinalamos, pensando na derivação contemporânea da determinação finita da liberdade, se converte em fuga para o tédio.

Em Heidegger, por sua vez, quando o fim da filosofia se instaura enquanto acabamento, ou seja, enquanto concentração das possibilidades supremas, propicia-se a autonomia e a independência das ciências particulares, que, instrumentalmente, assumem as rédeas das diversas regiões do ente.

Assim como o vislumbre da repetição kierkegaardiana marca, subjetivamente falando, a fronteira do ser individual, cujo movimento pendular tem como ponto de partida o erótico em direção ao transcendente, o fim da filosofia inaugura uma demarcação ontológica das ciências, sendo estas uma articulação autônoma de categorias remotamente filosóficas. A irrupção do interesse da subjetividade é aquilo no qual, para Kierkegaard, encalha a metafísica.

Quando Heidegger (1979, p. 73, 74), por sua vez, pergunta pela tarefa do pensamento, um pensamento que, diante do horizonte “acabado” da filosofia, “não pode ser nem metafísica nem ciência”, ele nos convida a determinar “aquilo que interessa ao pensamento, aquilo que para o pensamento ainda é controverso, o caso de litígio”⁵⁸.

⁵⁸ “Poser la question de la tâche de la pensée, cela signifie : déterminer ce qui, dans l’horizon de la philosophie, concerne la pensée, ce qui pour la pensée ne cesse d’être question, ce qui est le point central de la question” (Heidegger, 1966, p. 169). Na tradução espanhola: “Plantear la cuestión de la tarea del pensar significa: determinar aquello que, en el horizonte de la filosofía, concierne al pensar, aquello que no deja de ser cuestión para él, aquello que constituye el punto central del asunto” (Heidegger, 1968, p. 137).

Os limites da metafísica, enquanto ordenamento fundante, poderiam ser superados se a repetição espiritual fosse consumada sem os efeitos adversos constatados no percurso de retenção da idealidade (ideologia). Com efeito, não sendo pela via da afirmação do fundamento metafísico, a subjetividade se lança na esfera do interesse, na direção de tal fundamento, de modo que tal impulso já poderia (deriva daí a segunda potência) conter um sentido. Contudo, a observação extemporânea desse movimento bastou para que percebêssemos sua natureza oblíqua.

Portanto, a determinação do interesse, em ambos os autores, não é garantia de êxito, mas apenas de incerteza em relação aos desdobramentos de seu movimento. No que diz respeito ao filósofo alemão, temos o seguinte: “Igualmente incerto permanece se a civilização mundial será em breve subitamente destruída ou se se cristalizará numa longa duração que não resida em algo permanente, mas que”, prossegue ele, “se instale, muito ao contrário, na mudança contínua em que o novo é substituído pelo mais novo” (Heidegger, 1979, p. 74)⁵⁹.

No decorrer de sua análise o autor alemão, levado pela identificação da posição de seu questionamento (tendo como base Hegel e Husserl) com o método da exposição filosófica, depara-se com o impasse do qual não encontra saída: a presentificação do ser não pode se confundir com a experiência do desvelamento (*Alétheia*). Em última instância, a verdade, enquanto clareira (*die Lichtung*), pode até garantir o conteúdo da presença ôntica, pois é desvelamento, mas “não aquilo que ela como tal é” (Heidegger, 1974, p. 80).

Pondo em xeque a concepção de verdade como adequação (*adaequatio*) entre aquilo que é representado e enunciado e como certeza (*certitudo*) do saber a respeito do ser, Heidegger (1974, p. 80) chega à constatação paradoxal de que “o

⁵⁹ Originalmente, se a tradução francesa respeitou a retórica do texto em alemão, Heidegger concebeu o trecho citado como uma questão, tal como vemos a seguir: “Non moins incertain demeure ceci : la civilisation mondiale sera-t-elle d’ici peu soudainement détruite ? Ou bien va-t-elle consolider pour une longue durée, sans aucun repôs dans ce qui demeure, mais bien plutôt vouée à s’organiser em un changement continuel où le nouveau fait place à toujours plus nouveau ?” (Heidegger, 1966, p. 183). Na tradução espanhola: “No menos incierta es esta otra cuestión: ¿Será destruída repentinamente dentro de poco la civilización mundial? ¿O bien va a consolidarse para una duración prolongada, sin reposar en lo que permanece, sino estando más bien destinada a organizarse en un cambio continuo, en que lo nuevo deja sitio en cada momento a algo más nuevo todavía?” (Heidegger, 1968, p. 137).

ocultar-se, o velamento, a *Léthe*, faz parte da *A-létheia*, não como puro acréscimo, não como uma sombra faz parte da luz, mas como o coração da *Alétheia*”.

Para Kierkegaard, a verdade também se distancia da *adaequatio* e da *certitudo*. Ele reconhece, assim, que da mesma forma que a subjetividade é a verdade, ele também pode ser a não-verdade. Dito de outro modo, ao passo que Heidegger (1974, p. 78) se questiona sobre os limites da demonstrabilidade da verdade, lembrando que a concepção de verdade parmenidiana (Fragmento I, 28) não está imune ao desvio, à deformação e à ocultação, Kierkegaard, por seu turno, ao intuir que a subjetividade é também não verdade, nos coloca o desafio de pensar o indivíduo no interior dessa descontinuidade, que é o limite onde esbarra a aspiração exitosa da repetição espiritual.

Esse comparativo entre conceitos tão imbricados poderia se estender infindavelmente. Porém, para que se possa tratar as reflexões aqui presentes numa estimativa de pesquisa ainda não desenvolvida, importa apontar a lacuna deflagrada pelos dois filósofos. Heidegger (1974, p. 81) creditava a dissolução da filosofia nas ciências particulares à incapacidade humana de ainda não ter concebido um pensamento fora da distinção entre racional e irracional.

Quando assim procede, a natureza de sua intuição se direciona ao caráter indelével da questão acerca do pensamento, mas sem deixar de sentir o pesar experimentado por quem, porventura, não necessitará de provas para tornar acessível um pensamento.

Tal pesar é semelhante ao sentido por Kierkegaard, quando ele se demora no ciclo da incerteza acerca da repetição, uma vez que sua empreitada buscava conceber a subjetividade fora da distinção entre verdade e não verdade, o que talvez lhe tenha dado a oportunidade de prescindir da explicação (da prova diria Heidegger), de uma visão totalizante da existência. Ao conceder tal oportunidade a cada indivíduo em sua singularidade, Kierkegaard não sabia os rumos que o mundo tomaria quando confrontado com o potencial absoluto do ser humano, cuja particularidade não requer uma explicação racional.

Em todo caso, se o trágico for levado a sério, continuaremos, como se percebe, a avançar. A possibilidade de repetição, no entanto, não é anulada, pois somos chamados a “tentar de novo. Falhar de novo. Falhar melhor”, tal como diz Beckett (2012, p. 65), em seu texto *Pra frente o pior*.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Introdução ao existencialismo**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ADORNO, Theodor. **Kierkegaard: A construção do estético**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls, São Paulo: Unesp, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ANDERSEN, Hans Christian. **Contos de Andersen**. Trad. Guttorm Hanssen. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

ARISTÓTELES. Problema XXX, I. *In*: QUINET, A. (Org.) **Extravios do desejo: depressão e melancolia**. Rio de Janeiro: Marca d'água, 1999, pp. 271-279.

ARISTÓTELES. **Problemas**. Trad. Ester Sánchez Millán. Madrid: Editorial Gredos, 2004.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2007a.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2007b.

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

BADIOU, Alain. **Em busca do real perdido**. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BAHNSEN, Julius. **Lo trágico como ley del mundo y el humor como forma estética de lo metafísico**. Trad. Manuel Pérez Cornejo. València: Publicaciones Universitat de València, 2015.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Trad. Cláudia Fares. São Paulo: Arx, 2004.

BAUDELAIRE, Charles. **Les fleurs du mal**. Paris: Gallimard, 1996.

BEAUFRET, Jean. Présentation du texte de Heidegger. *In*: MAHEU, René (org.). **Kierkegaard vivant**. Paris : Gallimard, 1966, p. 165-166.

BEAUFRET, Jean. Presentación del texto de Heidegger. *In*: MAHEU, René. (org.). **Kierkegaard vivo**. Trad. Andrés-Pedro Sánchez Pascual. Madrid: Editorial Alianza, 1968, p. 123-124.

BEAUFRET, Jean. **Introdução às filosofias da existência: de Kierkegaard a Heidegger**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

BECKETT, Samuel. **Malone Morre**. Tradução: Paulo Leminski. São Paulo: Círculo do livro, 1986.

BECKETT, Samuel. **Companhia e outros textos**. Trad. Ana Helena Souza. São Paulo: Globo, 2012.

BENJAMIN, Walter. Caráter e destino. *In*: **O anjo da história**. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de história**. Trad. Adalberto Müller. São Paulo: Alameda, 2020.

BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iuminuras, 2018.

BINETTI, María José. **La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard**. Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico, 2005.

BINETTI, María José. **El idealismo de Kierkegaard**. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2015.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Teatro grego: tragédia e comédia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

BURCKHARDT, Jacob. **Del paganismo al cristianismo**. Trad. Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BUTLER, Judith. **La desesperación especulativa de Søren Kierkegaard**. Tradução: Leandro Sánchez. Medelín: Ennegativo, 2018.

CARNAP, Rudolf. A superação da metafísica pela análise lógica da linguagem. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e modernidade**, n. 21, pp. 95-115, 2016.

CHAMISSO, Adelbert von. **A história maravilhosa de Peter Schlemihl**. Trad. Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

CHEVALIER, Philippe. **Ser eu: atualidade de Søren Kierkegaard**. Trad. Carolina C. L. Dittrich, Evandro de Souza. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

CLAIR, André. **Pseudonyme et paradoxe : la pensée dialectique de Kierkegaard**. Paris : Librairie Philosophique J.Vrin, 1976.

CIORAN, Emil. **Pe culmile disperării**. Bucureste: Humanitas, 1990.

CIORAN, Emil. **Oeuvres**. Paris : Gallimard, 1995.

CIORAN, Emil. **Cahiers**. Paris : Gallimard, 1997.

CIORAN, Emil. **Solitude et destin**. Paris : Gallimard, 2004.

CIORAN, Emil. **Do inconveniente de ter nascido**. Tradução: Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre, 2010.

CIORAN, Emil. **Breviário de decomposição**. Tradução: José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a.

CIORAN, Emil. **Silogismos da amargura**. Tradução: José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b.

CIORAN, Emil. **Nos cumes do desespero**. Tradução: Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2012a.

CIORAN, Emil. **Entretiens**. Paris: Gallimard, 2012b.

CIORAN, Emil. **O livro das ilusões**. Tradução: José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.

CIORAN, Emil. **Caderno de Talamanca**. Tradução: Flávio Quintale. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2019.

COLETTE, Jacques. **Kierkegaard et la non-philosophie**. Paris : Gallimard, 1994.

COSTESKI, Evanildo. **Atitude, Violência e Estado Mundial Democrático. Sobre a Filosofia de Eric Weil**. São Leopoldo; Fortaleza; Unisinos; Edições UFC, 2009.

COURTINE, Jean-François. **A tragédia e o tempo da história**. Trad. Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 2006.

COUTARD, Jean-Pierre. **Philosophie et poésie tragiques**. Paris : L'Harmattan, 2020.

COUTARD, Jean-Pierre. **Tragique et temporalité (d'Héraclite à Clément Rosset)**. Paris : L'Harmattan, 2023.

DALÍ, Salvador. **El mito trágico del “Angelus” de Millet**. Trad. Joan Viñoly. Barcelona: Tusquets Editores, 1989.

DALÍ, Salvador. **Le mythe tragique de L'Angélus de Millet**. Paris : Éditions Allia, 2011.

DE LA BARCA, Calderón. **A vida é sonho**. Trad. Renata Pallottini. São Paulo: Hedra, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado, Jr., Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro, São Paulo: Paz & Terra, 2018.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DOBRE, Catalina Elena. **De la Bildung a la edificación como poética de lo femenino en el pensamiento de Søren Kierkegaard: Una interpretación en diálogo con el romanticismo alemán**. Roma: IF Press, 2015.

DOMENACH, Jean-Marie. **Le retour du tragique**. Paris : Éditions du Seuil, 1967.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. **Crime e castigo**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2006.

DREYFUS, Hubert L. **A internet: uma crítica filosófica à educação a distância e ao mundo virtual**. Trad. Luana Ribeiro Carvalho. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2012.

EAGLETON, Terry. **Doce violência: a ideia do trágico**. Trad. Alzira Allegro. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Trad. Manuela Torres. Lisboa: Edições 70.

EMMANUEL, S.; MCDONALD, W. STEWART, J. (Ed.). **Kierkegaard's Concepts. Tome I: Absolute to Church**. London, New York: Routledge, 2016a.

EMMANUEL, S.; MCDONALD, W. STEWART, J. (Ed.). **Kierkegaard's Concepts. Tome II: Classicism to Enthusiasm**. London, New York: Routledge, 2016b.

EMMANUEL, S.; MCDONALD, W. STEWART, J. (Ed.). **Kierkegaard's Concepts. Tome III: Envy to Incognito**. London, New York: Routledge, 2016c.

EMMANUEL, S.; MCDONALD, W. STEWART, J. (Ed.). **Kierkegaard's Concepts. Tome IV: Individual to Novel**. London, New York: Routledge, 2016d.

EMMANUEL, S.; MCDONALD, W. STEWART, J. (Ed.). **Kierkegaard's Concepts. Tome V: Objectivity to Sacrifice.** London, New York: Routledge, 2016e.

EMMANUEL, S.; MCDONALD, W. AND STEWART, J. (Orgs.). **Kierkegaard's Concepts. Tome VI: Salvation to Writing.** 1. ed. London, New York: Routledge, 2016f.

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

FERGUSON, Harvie. **Melancholy and the critique of modernity: Søren Kierkegaard's religious psychology.** New York: Routledge, 2005.

FERRO, Nuno. **Estudos sobre Kierkegaard.** São Paulo: LiberArs, 2012.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo.** Tradução: José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FEUERBACH, Ludwig. **Para uma crítica da filosofia de Hegel.** Trad. Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo.** Tradução: Adriana Verríssimo Serrão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

FICHTE, Johann Gottlieb. **Os Pensadores.** Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo Abril Cultural, 1984.

FICHTE, Johann Gottlieb. **O destino do erudito.** Tradução: Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014.

FICHTE, Johann Gottlieb. A determinação do ser humano. *In*: MACHADO, L. N. A Determinação do Ser Humano (Johann Gottlob Fichte). **Rapsódia**, São Paulo, n. 10, pp. 229-271, fev. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/127360/124518>.

FOUCAULT, Michel. **Estética: literatura e pintura, música e cinema.** Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FREIRE, António. **Conceito de Moira na tragédia grega.** Braga: Livraria Cruz, 1969.

FREUD, Sigmund. **Obras completas Volume 14 (1917-1920)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

GARFF, Joakim. Kierkegaard's Christian Bildungsroman. *In*: ZIOLKWSKI, Eric (ed.). **Kierkegaard, Literature and the Arts**. Evanston: Northwestern University Press, 2018, pp. 85-95.

GOLDMAN, Lucien. Kierkegaard dans la pensée de G. Lukács. *In*: MAHEU, René (org.). **Kierkegaard vivant**. Paris : Gallimard, 1966, p. 123-164.

GOLDMAN, Lucien. Kierkegaard en el pensamiento de G. Lukács. *In*: MAHEU, René. (org.). **Kierkegaard vivo**. Trad. Andrés-Pedro Sánchez Pascual. Madrid: Editorial Alianza, 1968, p. 97-122.

GOMES, Mário. **Uma violenta orgia universal (Antologia Poética)**. Fortaleza: Multigraf Editora, 1999.

GOMBROWICZ, Wiltold. **Curso de filosofia em seis horas e quinze minutos**. Trad. Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

GONZALEZ, Dario. El reflejo de lo trágico: nota sobre la Antígona de Kierkegaard. **Persona y derecho**. n. 39, pp. 107-136, 1998a. Disponível em: <https://revistas.unav.edu/index.php/persona-y-derecho/article/view/31987/27467>.

GONZALEZ, Dario. **Essai sur l'ontologie kierkegaardienne : idéalité et détermination**. Paris : Édition L'Harmattan, 1998b.

GRAMMONT, Guiomar de. **Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard**. Petrópolis, RJ: Catedral das Letras, 2003.

GREENSPAN, Daniel. **The passion of infinity: Kierkegaard, Aristotle and the rebirth of tragedy**. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

GROSOS, Philippe. **Système et Subjectivité : étude sur la signification et l'enjeu du concept de système : Fichte, Schelling, Hegel**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HANNAY, Alastair. **Kierkegaard: a biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HANNAY, Alastair. Kierkegaard's Journals and Notebooks as Interpretative Tools for the Published Works. **Kierkegaard Studies: Yearbook**, n. 2003, pp. 189-201, 2003.

HARTMANN, Nicolai. **A filosofia do idealismo alemão**. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lecciones sobre la historia de la filosofía II**. Trad. Wenceslao Roces. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1955.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito**. Trad. Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1980.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lecciones sobre filosofía de la religión 2**. Trad. Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Estética: a idéia e o ideal; Estética: o belo artístico ou o ideal (Os pensadores)**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830) Volume I**. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de estética. Volume II**. Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de estética. Volume I**. Trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling**. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Tradução: José Machado e Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser**. Trad. Christian G. Iber, Marloren L. Miranda, Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência**. Trad. Christian G. Iber, Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica: 3. A Doutrina do Conceito**. Trad. Christian G. Iber, Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018.

HEIDEGGER, Martin. La fin de la philosophie et la tâche de la pensée. *In*: MAHEU, René (org.). **Kierkegaard vivant**. Paris : Gallimard, 1966, p. 167-204.

HEIDEGGER, Martin. El final de la filosofía y la tarea del pensar. *In*: MAHEU, René. (org.). **Kierkegaard vivo**. Trad. Andrés-Pedro Sánchez Pascual. Madrid: Editorial Alianza, 1968, p. 130-152.

HEIDEGGER, Martin. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. *In*: HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 65-81.

HEIDEGGER, Martin. **Hinos de Hölderlin**. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HOFFMANN, E. T. A. **O reflexo perdido e outros contos insensatos**. Trad. Maria Aparecida Barbosa. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Observações sobre Édipo; Observações sobre Antígona**. Trad. Anna Luiza Andrade Coli, Maíra Nassif Passos, Pedro Sússekind, Roberto Machado. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008.

HÖLDERLIN, Friedrich. Fragmento: Juízo e Ser. *In*: IBER, Christian; BARBOSA, Nicole. **Hölderlin, o fragmento Juízo e Ser e alguns poemas**. Porto Alegre: Editora

Fi, 2014, pp. 12-13.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Poesía completa**. Trad. Federico Gorbea. Barcelona: Ediciones 29, 1995.

HÖLDERLIN, Friedrich. **A morte de Empédocles**. Trad. Marise Moassab Curioni. São Paulo: Iluminuras, 2008.

JACOBSEN, Jens Peter. **Niels Lyhne**. Trad. Pedro Octávio Carneiro da Cunha. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 2000.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JASPERS, Karl. **Psicología de las concepciones del mundo**. Trad. Mariano Marín Casero. Madrid: Editorial Gredos, 1967.

JASPERS, Karl. **O trágico**. Trad. Ronel Alberti da Rosa. Desterro (Florianópolis): Edições Nefelibata, 2005.

KAFKA, Franz. **A metamorfose**. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KANT, Immanuel. **Os progressos da Metafísica**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008a.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008b.

KIERKEGAARD, Søren. **Søren Kierkegaards Skrifter**. Disponível em: <https://tekster.kb.dk/>.

KIERKEGAARD, Søren. **Etapas en el camino de la vida**. Trad. Juana Castro. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor, 1952.

KIERKEGAARD, Søren. **Lettres des fiançailles**. Trad. Marguerite Grimault. Paris: Falaize, 1956.

KIERKEGAARD, Søren. **Soren Kierkegaard's Journals and Papers**. Trad. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1967.

KIERKEGAARD, Søren. **Letters and documents**. Trad. Henrik Rosenmeier. Princeton: Princeton University Press, 1978.

KIERKEGAARD, Søren. **Os pensadores**. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KIERKEGAARD, Søren. **Fear and trembling ; Repetition**. Trad. Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983.

KIERKEGAARD, Søren. **The point of view on my work as an author**. Trad. Howard V. Hong, Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1998.

KIERKEGAARD, Søren. **Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor**. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2002.

KIERKEGAARD, Søren. **Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo**. Trad. Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KIERKEGAARD, Søren. **In Vino Veritas**. Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2005.

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de ironia: constantemente referido à Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

KIERKEGAARD, Søren. **Étapes sur le chemin de la vie**. Trad. F. Prior, M.-H. Guignot. Paris: Gallimard, 2007a.

KIERKEGAARD, Søren. **Adquirir a sua alma na paciência (Dos quatro discursos edificantes – 1843)**. Trad. Nuno Ferro e M.Jorge de Carvalho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007b.

KIERKEGAARD, Søren. **Migalhas Filosóficas**. Trad: Ernani Reichmann e Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2008.

KIERKEGAARD, Søren. **A Repetição**. Tradução: José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009a.

KIERKEGAARD, Søren. **Temor e Tremor**. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009b.

KIERKEGAARD, Søren. **O Conceito de Angústia**. Tradução: Álvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010a.

KIERKEGAARD, Søren. **O desespero humano (Doença até a morte)** Tradução: Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010b.

KIERKEGAARD, Søren. **Los primeros diarios. Vol. I: 1834-1837**. Trad. María J. Binetti. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2011.

KIERKEGAARD, Søren. **La época presente**. Trad. Manfred Swensson. Madrid: Trotta, 2012.

KIERKEGAARD, Søren. **Ou-Ou. Um fragmento de vida – Primeira parte**. Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013a.

KIERKEGAARD, Søren. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, Vol. I**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013b.

KIERKEGAARD, Søren. **Los primeros diarios. Vol. II: 1837-1838**. Trad. María J. Binetti. México, D.F.: Universidade Iberoamericana, 2013c.

KIERKEGAARD, Søren. **As obras do amor**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013d.

KIERKEGAARD, Søren. **Apuntes sobre la Filosofía de F. W. J. Schelling**. Tradução: Oscar Parcero Oubiña. Madrid: Editorial Trotta, 2014.

KIERKEGAARD, Søren. **Diarios. Vol. III: 1837-1839**. Trad. F. Nassim Bravo Jordán, Lizeth Mora Castillo. México: Universidad Iberoamericana, 2015a.

KIERKEGAARD, Søren. **Diarios. Vol. IV: 1840-1842**. Trad. F. Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana, 2015b.

KIERKEGAARD, Søren. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas, vol. II**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KIERKEGAARD, Søren. **Ou-Ou. Um Fragmento de Vida – Segunda Parte.** Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2017a.

KIERKEGAARD, Søren. **Diários. Vol. V.** Trad. F. Nassim Bravo Jordán. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 2017b.

KIERKEGAARD, Søren. **La dialéctica de la comunicación ética y ético-religiosa.** Trad. José García Martín. Barcelona: Herder Editorial, 2017c.

KIERKEGAARD, Søren. **Discursos edificantes em diversos espíritos – 1847.** Tradução: Álvaro L. M. Valls, Else Hagelund. São Paulo: LibeArs, 2018a.

KIERKEGAARD, Søren. **Prefácios.** Trad. Susana Janic. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2018b.

KIERKEGAARD, Søren. **Diários Volumen VI, 1844.** Trad. María J. Binetti. México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2020.

KIERKEGAARD, Søren. **Diários Volumen VII, diciembre de 1844 – 1845.** Trad. F. Nassim Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2021.

KIERKEGAARD, Søren. **Diários. Vol. VIII.** Trad. María J. Binetti, F. Nassim Bravo Jordán. México: Universidad Iberoamericana, 2022a.

KIERKEGAARD, Søren. **A doença para a morte.** Trad. Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022b.

KIRMMSE, Bruce. **Kierkegaard in Golden age Denmark.** Indiana: Indiana University Press, 1990.

KIRCHMAYR, R. O reino das sombras. Arte e espectralidade na Estética de Hegel, tradução de Gaspar Paz e A. Cristina N. Moura. **Revista Farol**, n. 17, pp. 124–145, ago. 2017.

KLEIST, Heinrich von. **Sobre o teatro de marionetas e outros textos.** Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2009.

KURY, Mário da Gama. **Dicionário de mitologia grega e romana.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e científico da filosofia**. Trad. Fátima Sá Correia et al. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LEPARGNEUR, Hubert. **Destino e identidade**. Campinas: Papyrus, 1989.

LESSING, Gotthold Ephraim. **Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia**. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **A Monadologia e outros textos**. Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009.

LILLA, Marc. **El Dios que no nació: religión, política y el Occidente moderno**. Trad. Daniel Gascón. Barcelona: Debate, 2010.

LLEVADOT, Laura. **La philosophie seconde de Kierkegaard. Écriture et répétition**. Trad. Stéphanie Apollo. Paris : L'Harmattan, 2012.

LÖWITH, Karl. **O sentido da história**. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**. Tradução: Flamarion Caldeira Ramos, Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

LÜBKE, Poul. Kierkegaard and indirect communication. **History of European Ideas**, vol.12, n. 1, pp. 31-40, 1990.

LUCIANO. Diálogo dos mortos. *In*: LUCIANO. **Luciano I**. Trad. Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, pp. 191-278.

LUKÁCS, Georg. **A alma e as formas**. Trad. Rainer Patriota. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

MACHADO, Roberto. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MAFFESOLI, Michel. **O eterno instante: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**. Trad. Maria Ludovina Figueiredo. Lisboa: Insituto Piaget, 2001.

MAGRIS, Claudio. As moedas da vida. *In*: JACOBSEN, Jens Peter. **Niels Lyhne**. Trad. Pedro Octávio Carneiro Cunha. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 2000.

MAHEU, René. Allocution de René Maheu. *In*: MAHEU, René (org.). **Kierkegaard vivant**. Paris : Gallimard, 1966, p. 9-19.

MAHEU, René. René Maheu: Discurso inaugural. *In*: MAHEU, René. (org.). **Kierkegaard vivo**. Trad. Andrés-Pedro Sánchez Pascual. Madrid: Editorial Alianza, 1968, p. 9-16.

MALANTSCHUK, Gregor. **Kierkegaardiana: introdução à obra de Kierkegaard**. Trad. Ernani Reichmann. Curitiba: Distribuidora Nacional, 1961.

MALANTSCHUK, Gregor. **Index terminologique : principaux concepts de Kierkegaard**. Trad. Else-Marie Jacquet Tissau. Paris : Éditions de L'Orante, 1986.

MCKINNON, Alastair. **Dating Kierkegaard's battles with fate. København: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab (The Royal Danish Academy of Sciences and Letters)**; Munksgaard, 1986.

MESNARD, Pierre. **La vrai visage de Kierkegaard**. Paris : Beauchesne et ses fils, 1948.

MESNARD, Pierre. La catégorie du tragique est-elle absente de l'œuvre et de la pensée de Kierkegaard ? **Orbis Literarum**, Paris, n. 10, pp. 178-190, 1955.

MESNARD, Pierre. Le "Journal" de Kierkegaard a-t-il une valeur philosophique ? **Presses Universitaires de France**, Paris, n. 18, pp. 299-314, 1963.

MOUNIER, Emmanuel. **Introducción a los existencialismos**. Trad. Daniel D. Montserrat. Madrid: Guadarrama, 1967.

MOST, Glenn W. Da tragédia ao trágico. *In*: ROSENFELD, Kathrin Holzermayr (org.). **Filosofia & literatura: o trágico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2001, pp. 20-35.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. Trad. Pedro Delfim Pinto dos Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. Paulo César de Souza. São

Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2013.

PASCAL. **Pensamentos**. Trad. Sérgio Millet. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Subjetividade e objetividade em Kierkegaard**. São Paulo: Annablume; Aracaju: Fapitec-SE, 2010.

PLATÃO. **República**. Trad. Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, Banco do Nordeste, 2009.

POLITIS, Hélène. **Le vocabulaire de Kierkegaard**. Paris: Ellipses, 2002.

POLITIS, Hélène. **Kierkegaard en France au XX^e siècle : archéologie d'une réception**. Paris : Éditions Kimé, 2005.

POLITIS, Hélène. **Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard**. Paris : Éditions Kimé, 2009.

QUINCEY, Thomas de. **Do assassinio como uma das belas artes**. Trad. João da Fonseca Amaral. Lisboa: Editorial Estampa, 1996.

REICHMANN, Ernani. **Soeren Kierkegaard**. Curitiba: Imprensa da Universidade Federal do Ceará, 1972.

RICOUER, Paul. **Do texto à ação – Ensaio de hermenêutica II**. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés Editora, 1989.

RICOEUR, Paul. **A região dos filósofos**. Trad. Marcelo Perine, Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

- RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- RICOEUR, Paul. **O homem falível**. Trad. Hugo Barros, Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2019.
- RODRÍGUEZ, Yésica. **Las éticas de Kierkegaard: apropiación y abandono de Kant**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo 2022.
- ROMANDINI, Fabián Ludueña. **Princípios de espectrologia. A comunidade dos espectros II**. Tradução: Leonardo D'Avila e Marco Antonio Valentim. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- RORTY, Richard; GHIRALDELLI, Paulo. **Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- ROSSET, Clément. **O real e seu duplo**. Trad. José Thomaz Brum. São Paulo: L&PM Editores, 1988.
- ROSSET, Clément. **O princípio de crueldade**. Tradução: José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1989a.
- ROSSET, Clément. **A lógica do pior**. Trad. Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989b.
- ROSSET, Clément. **Alegria: a força maior**. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- ROSSET, Clément. **Impressions fugitives : l'ombre, le reflet, l'écho**. Paris : Les Éditions de Minuit, 2004.
- ROSSET, Clément. **El objeto singular**. Trad. Santiago E. Espinosa. México D.F.: Editorial Sexto Piso, 2007.
- ROSSET, Clément. **La filosofía trágica**. Trad. Ariel Dilon. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2010.
- ROSSET, Clément. **El mundo y sus remedios**. Trad. Margarita Martínez. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2012.

ROSSET, Clément. **Philosophie tragique**. Paris : Presses Universitaires de France, 2014.

SAMPAIO, Silvia Saviano. **A subjetividade existencial em Kierkegaard**. 2001. Tese (Doutorado) – Curso de Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

SARTRE, Jean-Paul. L'Universel singulier. *In: Kierkegaard vivant*. Vários autores. Paris: Gallimard, 1966, pp. 20-63.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução: João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SHAKESPEARE, William. **Ricardo III**. Trad. Beatriz Viegas. Porto Alegre: L&PM, 2020.

SCHELER., Max. Sobre el fenómeno de lo trágico. *In: Gramática de los sentimientos*. Barcelona: Editorial Crítica, 2003, pp. 203-226.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **A essência da liberdade Humana**. Tradução: Mária C. de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1991.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. **Filosofía de la Revelación**. Tradução: Juan Cruz Cruz. Pamplona: Cuaderno de anuário Filosófico, 1998.

SCHILLER, Friedrich. **Teoria da tragédia**. Trad. Flávio Meurer. São Paulo: Editora Herder, 1964.

SCHILLER, Friedrich. **Do sublime ao trágico**. Trad. Pedro Sússekind, Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011a.

SCHILLER, Friedrich. **Os bandoleiros**. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2011b.

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem**. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação, III; Crítica da filosofia kantiana; Parerga e paralipomena, cap. V, VIII, XII, XIV**. Tradução: Wolfgang Leo Mar, Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Fragmentos sobre a história da filosofia; precedido de Esboço de uma história da doutrina do ideal e o do real**. Trad. Karina Jannini. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. Especulación transcendente sobre la aparente intencionalidad en el destino del individuo. *In: Parerga y paralipómena I*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009, pp. 223-247.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SILVA, José Manuel Teixeira da. **O destino do Eu: ascensão e queda do indivíduo na modernidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

SILVA, Cássio Robson Alves da. Potenciação sombria, invenção do eu e (in)determinação desviante: a categoria do demoníaco no limiar entre a angústia e o desespero em Søren Kierkegaard e Emil Cioran. **Revista Ágora Filosófica**, Recife, PE, Brasil, v. 21, n. 3, p. 61-116, 2021. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/2075/1863>

SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus**. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

SPENGLER, Oswald. **O homem e a técnica: uma contribuição à uma filosofia da vida**. Trad. Erico Verissimo. Porto Alegre: Edições Meridiano, 1941.

SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. Millôr Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SÓFOCLES. **Filoctetes**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.

SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

SOUSA, João da Cruz e. Evocações. *In: SOUSA, João da Cruz e. Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006, p. 517-673.

STAROBINSKI, Jean. Kierkegaard et les masques. **La Nouvelle Revue Française**. Paris, n. 148, pp. 607-622, 1 abr. 1965.

STAROBINSKI, Jean. **A tinta da melancolia: uma história cultural da tristeza**. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia da Letras, 2018.

STEINER, George. **Antígonas**. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'água, 2008.

STEWART, Jon. **Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Tradução: Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

STEWART, Jon. El concepto de realidad em Kierkegaard y la influencia de Schelling. **El Arco y la Lira**. Los Polvorines. n. 9, pp. 33-47, 2021. Disponível em: <http://revistas.ungs.edu.ar/index.php/elarcoylalira/article/view/157/185>

STIRNER, M. **O único e sua propriedade**. Tradução: João Barrento. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o trágico**. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

THEUNISSEN, Michael. **Kierkegaard's concept of despair**. Trad. Barbara Harshav, Helmut Illbruck. Princeton: Princeton University Press, 2005a.

THEUNISSEN, Michael. **Anteproyectos de modernidad: antiga melancolía y acedia de la Edad Media**. Tradução: Antonio de la Cruz Valles y Naomi Kubota. Valencia: Náyade, 2005b.

TRAKL, Georg. **De profundis**. Trad. Claudia Cavalcanti. São Paulo: Iluminuras, 2010.

TUDVAD, Peter. On Kierkegaard's Journalism. **Kierkegaard Studies: Yearbook**, n. 2003, pp. 214-233, 2003.

UNAMUNO, Miguel de. **Del sentimiento trágico de la vida**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1964.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado**. Tradução: Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: Escritos, 2004.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **O crucificado encontra Dionísio: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. **Kierkegaard, Préludes Brésiliens**. Paris : L'Harmattan, 2017.

VERGOTE, Henri-Bernard. **Sens et Répétition**. Paris: Cerf/Orante, 1982.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. Trad. Vários. São Paulo: Perspectiva, 2008.

VIGARELLO, Georges. **O sentimento de si: história da percepção do corpo**. Trad. Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2016.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

WAHL, Jean. **Études kierkegaardienes**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949.

WATKIN, Julia. **Historical dictionary of Kierkegaard's philosophy**. Lanham: Scarecrow Press, Inc., 2001.

WALSER, Robert. **A Rosa**. Trad. Leopoldina Almeida. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2004.

WILLIAMS, Raymond. **Tragédia moderna**. Trad. Betina Bischof. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia da Letras, 2004.