



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

**DA IRONIA À SERIEDADE: SOBRE O “TORNAR-SE” INDIVÍDUO SEGUNDO
KIERKEGAARD**

CÁSSIO ROBSON ALVES DA SILVA

FORTALEZA- CE

2016

CÁSSIO ROBSON ALVES DA SILVA

DA IRONIA À SERIEDADE: SOBRE O TORNAR-SE INDIVÍDUO SEGUNDO KIERKEGAARD

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Evanildo Costeski
Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

FORTALEZA- CE
2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Sl1 SILVA, Cássio Robson Alves da.
 DA IRONIA À SERIEDADE: SOBRE O “TORNAR-SE” INDIVÍDUO SEGUN-DO KIERKEGAARD /
 Cássio Robson Alves da SILVA. – 2016.
 131 f. : il. color.

 Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-
 Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2016.
 Orientação: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

 1. Kierkegaard. 2. Ironia. 3. Tempo. 4. Autenticidade. 5. Seriedade. I. Título.

CDD 100

Cássio Robson Alves da Silva

DA IRONIA À SERIEDADE: SOBRE O TORNAR-SE INDIVÍDUO SEGUNDO KIERKEGAARD

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Evanildo Costeski

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahl
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula
Universidade de Brasília (UNB)

“O caráter humano, frívolo em essência, de natureza igual a da poeira que paira, não suporta algemas; caso algeme a si mesmo, põe-se a sacudir as algemas loucamente, e muro, corrente e ele próprio são dilacerados em todas as direções do céu”.

Franz Kafka

A meus pais por existirem em mim.

AGRADECIMENTOS

Devo agradecer a toda minha família. Aos meus pais, Xavier da Silva e Eliete Alves, pelas exortações precisas e por mostrarem que o ato de educar transcende os limites de idade, pois prestam atenção desinteressada a todos os seus filhos. Agradeço as minhas irmãs Carla Alves e Cássia Alves, pois aprendi e continuo a aprender muito com elas. Ao meu irmão Rubén Alves pela influência imediata e por ter contribuído para que esta pesquisa estivesse *in potentia* em mim desde os primeiros dias de minha formação na filosofia. Não me esqueço do dia em que recebi de suas mãos um livro com três escritos de Kierkegaard e que herdei com muito afinho. A minha cunhada Mônica Melo. Ao seu pequenino filho, meu querido sobrinho Caio Melo por preencher a família de alegria e por apreciar figuras caleidoscópicas.

Aos meus professores: ao professor Dr. Eduardo Ferreira Chagas por me mostrar o caminho da pesquisa filosófica; ao meu orientador Dr. Evanildo Costeski a quem devo expressar meu reconhecimento por ter dado seu amistoso apoio desde a minha licenciatura até o meu bacharelado e por ter contribuído imensamente para o êxito dessa pesquisa; aos professores Dr. Fernando Ribeiro Barros e Dr. Kléber Carneiro Amora por participarem da qualificação deste trabalho com importantes e atenciosas recomendações. Ao professor Dr. Odílio Alves Aguiar por me oferecer uma bibliografia confiável. Ao professor Dr. Márcio Gimenes de Paula por ser o examinador desta dissertação e, além disso, ter indefinidamente incentivado esta pesquisa, tanto por ser uma de minhas referências, bem como pela exemplar solicitude em fornecer uma ampla literatura. Agradeço também a professora Dra. Cláudia Giraud pela ajuda pontual na tradução de texto em língua francesa.

Ao meu amigo Eldon Xavier com quem compartilho muitos interesses. Ao meu amigo Isac Pereira pelo impetuoso entusiasmo diante da vida. É um privilégio ter como amiga Deiviane Agostinho, por dividir comigo os desafios de nossa existência e por acreditar que quando a gente quer a gente pode tudo. Agradeço a minha amiga Jéssica Milena por me mostrar que é preciso sempre ter uma parcela de importância na vida das pessoas e também a Iolanda Carvalho pela leveza do sorriso. Ao meu amigo Dênis Valony por ser seriamente comprometido em ajudar o próximo. Ellie Freitas e Deiziane Aguiar, constantemente eu aprendo a zelar pela nossa amizade. Ao meu amigo Herquí-

medes Glaudys pela soante presença. Ao Tibério Cavalcante pelas afinidades compartilhadas. Ao meu amigo Tiago Barbosa com quem sempre posso contar. Aos meus amigos Goldemberg Souza e Daniel Benevides pelo engajamento com que enfrentaram os desafios acadêmicos, pelo êxito merecido e que certamente é espelho para muitos dentro e fora da universidade. Agradeço a todos que, de alguma maneira, fizeram parte desse processo de escrita, a gratidão é recíproca. Por fim, agradeço ao apoio financeiro concedido pela CAPES e que ajudou a custear meus estudos.

RESUMO

Considerando que a filosofia levanta problemas e trabalha, por vezes, ancorada no campo das possibilidades, torna-se necessário o uso coerente de qualquer metodologia ou dialética que vise a efetivação das hipóteses postuladas. Para Søren Kierkegaard (1813-1855) não é diferente. Desse modo, este trabalho tem como princípio fundamental mostrar que seu empreendimento fora capaz de estabelecer um diálogo franco com a tradição filosófica e levantar categorias que possam pensar tanto as questões mais íntimas do indivíduo, bem como as da realidade que o circunda. Para tanto, com base, predominantemente, no período de 1841 a 1846 (obras de Kierkegaard essencialmente estéticas), lançaremos mão de conceitos fundamentais como *Ironia*, *tempo* (instante) e *autenticidade/seriedade*, entendendo estes como eixo do que aqui chamaremos de *tornar-se indivíduo*. Diante deste desafio, como ponto de partida, encontramos nas obras *O Conceito de Ironia* (1841), *Ou-Ou - Um fragmento de vida* (1843), *O Conceito de Angústia* (1844) uma proximidade conceitual que permite adentrarmos na relação do indivíduo com tempo, cuja seriedade é, por conseguinte, a consequência existencial, o resultado estimado e, portanto, a condição de seu engajamento diante do mundo e de si mesmo. O uso pontual dos *Discursos edificantes para ocasiões supostas* (1845) nos permitirá entender a obra de Kierkegaard de maneira mais global, principalmente se intercaladas com *Migalhas Filosóficas* (1844) e *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* (1846), obras sem as quais este último empreendimento não seria possível.

Palavras-chave: Kierkegaard. Ironia. Tempo. Autenticidade. Seriedade.

ABSTRACT

Whereas the philosophy raises problems and works, for times, anchored in the field of possibilities, it becomes necessary the consistent use of any methodology or dialectic taht aimed the realization of the postulated hypotheses. For Søren Kierkegaard (1813-1855) is no different. Thus, this work has as a fundamental principle to show that his enterprise had been able to establish an open dialogue with the philosophical tradition and raise categories that may think both the most intimate questions of the individual as well as the reality that surrounds him. Therefore, based predominantly in the period 1841-1846 (mainly aesthetic Kierkegaard's works), will launch hand of fundamental concepts such as *irony*, *time* (instant) and *authenticity / seriousness*, understanding these as axis that here will call it – individual becomes. Faced with this challenge, as a starting point, we find in the works *The Concept of Irony* (1841), *Either/Or - A fragment of life* (1843), *The Concept of Anxiety* (1844) a conceptual proximity that allows we enter in the individual's relationship with time whose seriousness is therefore existential result, the estimated result, and therefore, the condition of its engagement on the world and of itself. *Three Discourses on imagined occasions* (1845) will allow us to understand the work of Kierkegaard in a global way, especially if interspersed with *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* (1846), works without which the latter undertaking would not be possible.

Keywords: Kierkegaard. Irony. Time. Authenticity. Seriousness.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. A NEGATIVIDADE DO TORNAR-SE INDIVÍDUO	19
2.1 O mais infeliz dos indivíduos: sobre a consciência infeliz segundo Kierkegaard....	19
2.2 Angústia e Ironia como chave hermenêutica do tornar-se indivíduo: dois tipos de negatividade e a linguagem como efusão preliminar.....	24
2.3 A ironia socrática: a atopia de Kierkegaard ou a avaliação combinada entre Xenofonte, Platão e Aristófanés.....	31
2.4 A ironia como tarefa inicial da existência.....	37
2.5 Hamann como alternativa: o reaproveitamento da ironia socrática para o desenvolvimento de uma singularidade.....	42
3. AS DETERMINAÇÕES TEMPORAIS DO TORNAR-SE INDIVÍDUO	51
3.1 A preparação do terreno feita por Lessing.....	51
3.2 A alternativa do tornar-se no tempo ou a questão do instante.....	55
3.3 O instante decisivo.....	59
3.4 Interlúdio: o caso do palhaço (o aviso de incêndio) como dilema estético-ético do tornar-se indivíduo.....	69
3.4.1 Sobre a passagem.....	74
3.4.2 Nota sobre a nota 199 d’ <i>O Conceito de Angústia</i>	77
3.4.3 Restante (o resto do texto que ainda tem a ver com o instante).....	79
3.5 Vildgaasen: tornar-se cristão ou tornar-se indivíduo?.....	85
4. A SERIEDADE DO TORNAR-SE INDIVÍDUO: PONTOS DE CONTATO ENTRE KIERKEGAARD E KLEIST	94
4.1 O indivíduo mirando a seriedade.....	97
4.2 Sobre a seriedade e sua possível relação com a morte [Død].....	107
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
REFERÊNCIAS	126
ANEXO	131

1. INTRODUÇÃO

A matriz deste trabalho visa estabelecer uma intercomunicação entre a variedade pseudonímica de Kierkegaard e o próprio autor, buscando um indistinto diálogo entre as esferas da existência passando por algumas categorias que julgamos serem importantes para filosofia de Kierkegaard cuja proposta já se encontra no tema: “Da ironia à seriedade: sobre o tornar-se indivíduo segundo Kierkegaard.” As questões que nortearam nossa tomada de posição em tratar tal tema vêm precedidas de alguns dados importantes. Se estivermos dispostos a investigar a obra de Kierkegaard, temos de reconhecer que se trata da análise também da vida concreta do pensador dinamarquês. Basicamente, podemos citar a relação amorosa com Rêgine Olsen e a relação com seu pai cujo destaque será dado como ponto introdutório para as questões aqui levantadas. O que fica claro, desde já, é que os equacionamentos filosóficos de Kierkegaard são postos conjuntamente com os questionamentos e acontecimentos da existência humana singular.

Nascido em 5 de maio de 1813 em Copenhague, muito do que aconteceu no seu seio familiar foi determinante para influenciar sua literatura e sua vida. Não podemos negligenciar, desse modo, a relação com seu pai, Michael Pedersen. Este herdou um pietismo dos interiores da Dinamarca cuja tutoria espiritual fora exercida profundamente na educação de seus sete filhos, dentre eles estava Kierkegaard. Vindo de um ambiente rural ainda na infância e já estabelecido na Juntlândia, o patriarca enfrentou sérios problemas econômicos, o que refletia diretamente na educação severa dos seus filhos.¹ O mais afetado deles talvez tenha sido Søren Aabye Kierkegaard. Isso ele mesmo testemunhou e agradeceu aos céus por ter-lhe dado um pai terreno num tempo, um presente digno de uma novela – *A família enigmática* –, que necessariamente conteria em seu prólogo um idílio patriarcal tamanha era a importância do pai para o filho. O que, no entanto, essa suposta novela reservaria para as intermitências de seu fim seria relatado pelo próprio Kierkegaard numa circunstância pontual na bucólica Juntlândia em que Michael Pedersen, ainda criança, protagonizaria e lhe pesaria a lembrança para o resto de sua vida, sendo esta projetada em seus filhos do modo mais contundente possível. Aliás, este fim é introito na vida de Kierkegaard quando vemos a atitude de seu pai agir sobre a sua existência: “O horrível que sucedeu àquele homem que um dia, quando criança, ao guardar carneiros nas planícies da Juntlândia, sofrendo fome e frio, subiu a

¹ KIRMMSE, H. B. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Indiana: University Press, 1990, p. 259.

uma elevação e amaldiçoou a Deus a esse homem não podia esquecer este fato, embora tivesse oitenta e dois anos.”² Kierkegaard deu a esse episódio uma importância demasiada ao passo que isto lhe estabeleceu “uma nova lei de interpretação infalível de todos os fenômenos”.³ Esta postura diante da vida teve sua origem na relação ambígua com o pai e isto era inerente à relação mesma, pois, dizia Kierkegaard, “meu pai em sua melancolia me fez tão grande mal – um velho que descarrega toda sua melancolia sobre uma pobre criança, para não falar do que é mais horrível ainda e, no entanto, o melhor dos pais”.⁴ O peso dessa passagem pode ser resumido pelo que Adorno, em suas anotações sobre Kafka, disse a respeito desse começo existencial e que nos ajuda a entender como Kierkegaard absorvia isto sendo ele um habitante urbano da geração sucedida pelo seu pai: “a gênese social do indivíduo [a família] revela-se no final como o poder que o aniquila.”⁵ Essa expressão muito tem a contribuir para a nossa discussão, uma vez que a força dilacerante da família abria o caminho para sua vida enquanto escritor. Ora, é através da linguagem que essa força dilacerante será melhor compreendida. Podemos fazer uma breve comparação; se por um lado Orfeu reconheceu que não conseguiria resgatar Eurídice das sombras do Hades através da sua lira e por isto recorreu à prosa para, então, cumprir a tarefa; por seu turno, Kierkegaard atesta a mesma incapacidade diante da música chegando a pedir a Mozart que lhe perdoasse a inaptidão:

[...] E quero pedir a Mozart que me perdoe pelo facto de a sua música não me haver entusiasmado para alcançar feitos maiores, antes ter feito de mim um tolo, que por sua causa perdeu a migalha de entendimento que tinha, esgotando eu agora o tempo na maioria das vezes numa calma nostalgia, a cantarolar aquilo que não entendo, rondando em silêncio como um fantasma, dia e noite, à volta daquilo em que não sou capaz de entrar.⁶

Ora, assim como Orfeu, a morte de um ente querido lhe causou muitas irradiações e o levou não a querer resgatá-lo em possíveis profundezas inferiores, – não obstante Michael tenha engravidado a mãe de Kierkegaard antes do casamento e ter amal-

² KIERKEGAARD apud REICHMANN, E. **Textos selecionados de Søren Kierkegaard**. Curitiba: UFPR, 1972, p. 18

³ Idem, Ibidem, p. 18.

⁴ Idem, Ibidem, p. 18.

⁵ ADORNO, T. W. *Anotações sobre Kafka* in: **Prismas. Crítica cultural e sociedade**. Tradução: Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998, p. 249.

⁶ KIERKEGAARD, S. **Ou-Ou. Um fragmento de vida - Primeira parte**. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013, p. 85.

diçoado Deus em sua juventude nas planícies dinamarquesas–, mas atender ainda em vida – com sua prosa filosófica – um pedido que viera junto do registro da morte de seu pai (em agosto de 1838) alguns dias depois:

Meu pai morreu na quarta-feira, às duas da madrugada. Eu queria profundamente que ele vivesse ainda dois anos e vejo em sua morte o último sacrifício que seu amor fez por mim, porque não morreu para mim, mas por mim, para que eu possa, se ainda for possível me tornar em alguma coisa.⁷

Este *se tornar alguma coisa* adveio supostamente do fato de que Michael Peder- sen queria que o filho terminasse seus estudos em teologia. Podemos, no entanto, enquadrar isto ao nosso trabalho. Incapaz de conceber essa esfera dilacerante da vida – a perda do pai – através da música, uma esfera imediata, podemos já levantar a razão pela qual nos dirigimos a começar pela ironia como sendo o começo desse tornar-se. Veremos que ironia é o começo válido para a existência, porém deve-se preceder de alguns esclarecimentos que, porventura, faria com que o nosso trabalho não avançasse em conteúdo. Visto que o interesse dramático da música tem seu objeto fora de si mesma, podemos dizer que morte do pai de Kierkegaard não podia ser o conteúdo que daria condições para se seguir adiante em sua jornada, pois este âmbito, o da música, não é suficiente e não “está determinado espiritualmente de modo a ficar fora do espírito e, por conseguinte, fora da linguagem.”⁸

Desse modo, já desvinculado do episódio de 1838, surge em 1841 a dissertação sobre *O Conceito de Ironia*, categoria esta que será levada em consideração para revelar o domínio que por vezes a música não conseguiu alcançar exatamente pelo déficit de linguagem que pode ter seu excedente na ironia. Obviamente que não se trata de considerar a música uma imperfeição da linguagem. Trata-se, com efeito, de um chamado do próprio Kierkegaard que não quer dizer apenas “ouve” como uma distração peremptória para aquele que deseja tomar uma posição diante da vida e suas contradições. A ironia é, portanto, essa atitude diante da vida. Álvaro Valls identifica o seguinte acerca disso:

⁷ KIERKEGAARD apud REICHMANN, E. **Textos selecionados de Søren Kierkegaard**. Curitiba: UFPR, 1972, p. 17.

⁸ KIERKEGAARD, S. **Ou-Ou. Um fragmento de vida - Primeira parte**. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013, p. 106.

Se é uma atitude diante da vida, é também uma forma de comunicação. Toda comunicação exige sempre pelo menos dois interlocutores, mais um assunto – tema ou conteúdo – a ser comunicado [...]. A ironia atroz e destruidora não se reduz, evidentemente, a um jogo de salão, onde o falante procura se “original” e espirituoso, utilizando-se de um código que oculta o significado, mas que é facilmente decifrado por qualquer um que pertença à mesma sociedade.

É assim que a ironia desempenha não apenas um avanço intelectual, mas também um avanço existencial na medida em que seu alcance é corrosivo e não quer se encerrar unicamente como recurso linguístico. Desse modo, quando estabelecemos no desenvolvimento desse trabalho a ironia como começo válido, não estamos fazendo outra coisa senão afirmando o que o próprio Kierkegaard concebia como sendo o olhar *sub specie ironiae* diante da vida. É claro que essa concepção afastaria Kierkegaard de questões predominantemente pessoais como, por exemplo, as questões familiares, especificamente sobre a questão da morte de seu pai. De todo modo, por outro lado, essa concepção de ter a ironia como tarefa inicial da existência é uma maneira de colocar, inclusive essas experiências pessoais, toda realidade como algo que pode ser reavaliado e isto provocaria o distanciamento necessário para gerar o melhor domínio sobre as manifestações da subjetividade.¹⁰

Com efeito, apontaremos, no primeiro capítulo, o aspecto que envolve a estrutura da ironia desde a sua aplicação até a sua assimilação do ponto de vista subjetivo: a negatividade e como esta pode ser vista como ponto de partida para se entender a época circundante, entender o outro e, sobretudo, entender a si mesmo enquanto indivíduo existente no mundo. Começaremos dialogando com Hegel (1770-1831) para esclarecer e apontar que, com ele, surgirão alguns pontos contrastantes dentro da filosofia de Kierkegaard. Para tanto, lançaremos mão da dissertação de 1841, *O Conceito de Ironia (Om Begrebet Ironi med stadig Hensyn til Socrates)*, entendendo-a como subsídio essencial para o método de Kierkegaard, sem ignorar que devemos constantemente nos referir a Sócrates. Não nos esqueceremos de incorporar as obras pseudonímicas de Kierkegaard que, quase sub-repticiamente, nos ajudarão a compreender essa noção de negatividade no âmbito do tornar-se indivíduo. Assim, as obras situadas no período estético da produção do autor dinamarquês serão *Ou-Ou – Um Fragmento de Vida (Enten-Eller)*, 1843

⁹ VALLS, A. L. M. **Entre Sócrates e Cristo: Ensaio sobre ironia e o amor em Kierkegaard**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 21.

¹⁰ HANNAY, A. **Kierkegaard: a biography**. Cambridge: University Press, 2001, p. 214.

e *O Conceito de Angústia*, 1844 (*Begrebet Angest*). Kierkegaard travava um diálogo com a então filosofia vigente da época do século XIX e este se cercava de alguns autores que pudessem ajudá-lo nesse embate, dentre os quais evidenciaremos Johann Georg Hamann (1730-1788) para compreender como, após ter investigado a noção de negatividade, o método de Kierkegaard, fundamentado na ironia, abre caminho para a observação psicológica através dos pseudônimos.

Não é por acaso que o segundo capítulo versará sobre as determinações temporais do tornar-se indivíduo. Ora, se compreendemos que em Kierkegaard não há um distanciamento absoluto entre as suas próprias condições existenciais e sua relação com as demais esferas, é inevitável falar de como se dá este contínuo devir que não pretende ter lugar isolado no mundo e nem no tempo, mas, ao contrário, requer um engajamento próprio daquele que está empenhado consigo mesmo nas determinações temporais. Evidentemente, a relação do indivíduo com o tempo e principalmente de Kierkegaard não era supérflua, pois tinha como pressupostos a força cultural do cristianismo que, se não era institucionalizado, pelo menos incorria num palavrório vazio. Já entre Sócrates e Cristo, Kierkegaard busca compreender o evento histórico deste último, porém sem suplantá-lo aquilo que há de decisivo no homem que é a decisão, a constância de que a subjetividade não deve ser solapada pela exterioridade dogmática seja da religião, seja da filosofia. Para tanto, lançaremos mão, sobretudo, da obra *Migalhas Filosóficas*, 1844 (*Philosophiske Smuler*) com a importante abertura das discussões lançadas por Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) cuja contribuição constrói, quase nos moldes epistemológicos, as questões acerca da verdade que têm desdobramentos no interior de cada indivíduo.

Se o primeiro capítulo terá como eixo o próprio método de Kierkegaard através da ironia, se o segundo capítulo buscará, por meio da observação psicológica, a melhor compressão do indivíduo situado no tempo e sua relação com ele a partir das efetividades decorrentes na história, o terceiro capítulo versará sobre as irradiações no indivíduo da tomada de posição diante de si mesmo. Nesse contexto, a discussão irá aos poucos afunilando quando saímos do campo restritamente da observação psicológica para deixar surgir o da edificação interior. Esta, por sua vez, ganhará contornos com a grande obra que marca a digressão na produção bibliográfica de Kierkegaard, *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, 1846 (*Afsluttende wvidenskabelig Efterskrift*). Teremos à disposição a ajuda pontual de outro alemão, desta feita, Heinrich von Kleist (1777-1811) que –

com seu teatro das marionetes – nos ajudará a fomentar a noção de autenticidade em Kierkegaard, cuja categoria da seriedade será o ponto culminante – porém não definitivo – para que o indivíduo exerça o contínuo devir, tendo como tarefa primordial o olhar acurado para si mesmo. Essa noção de seriedade não pode ser desvinculada do tema da morte. Nos *Discursos Edificantes para ocasiões supostas (Ter Taler ved tænkte Lejligheder)*, 1845, especificamente no texto “Sobre uma tumba”, dedicado *in memoriam* ao seu pai, é que encontraremos a base dessa noção de seriedade e será complementada com alguns registros do *Pós- Escrito*.

O caminho que determinamos ao propor sair da ironia para a seriedade não obedece estritamente um caminho estabelecido por Kierkegaard. Trata-se, antes de mais, do recurso mais viável, visto que escolhemos trabalhar tais conceitos situados na obra do filósofo dinamarquês até 1846. Talvez, com essa escolha, este trabalho seja classificado como estético, dado que é até 1846 onde estão situadas as obras assim classificadas. Todavia, buscamos, não obstante isso, intercalar com outras obras e trazer para a discussão textos que, se vistos isoladamente, seriam acolhidos como religiosos, como é o caso dos discursos edificantes. Com isso, evitamos reduzir a obra de Kierkegaard numa tentativa de fundamentar a validade do cristianismo em sua própria existência, mas compreender que esse processo em sua vida foi livre e o trânsito entre os vários âmbitos da existência visava uma compreensão melhor de si mesmo, do tornar-se aquilo que se é verdadeiramente, isto é, indivíduo.

É possível ser irônico sendo sério? É possível ser sério sendo irônico?

Kierkegaard, nas suas experiências psicológicas, procura categorias que atendam a multifacetada existência humana. Amiúde vemos a risada de si mesmo como deslocamento de eixo discursivo para dali fazer surgir um olhar do outro mais aguçado para si mesmo, porém ater-se à ironia e à seriedade é também alcançar o lastro de deslocamento na medida em que irrompe como uma alternativa que caracteriza o modus operante da escritura de Kierkegaard, quiçá como ponto de partida e ponto de chegada respectivamente (pelo menos nessa dissertação). Não podemos afirmar, ordinariamente, que se trata de uma polaridade. Contudo, é minimamente razoável ver essas duas categorias entrelaçadas, cujo objetivo opera de duas maneiras. No primeiro caso, a ironia aparece para provocar o distanciamento necessário dos objetos das questões essencial-

mente filosóficas, sem, no entanto, perder o peso filosófico no sentido de que ainda preserva a aspiração e contundência para seguir adiante no problema. A seriedade, por sua vez, surge para recobrar a aproximação que outrora fora perdida e, então, constituir elementos para a ação do indivíduo. A seriedade não chega para preencher as lacunas deixadas pela ironia, mas afirma a constância do tornar-se indivíduo.

A dedicação integral à obra de Kierkegaard não seria possível se não tivéssemos recorrido aos termos originais, os quais dão corpo conceitual ao nosso trabalho. O acesso ao idioma dinamarquês, nesse sentido, foi pontual. Assim, esse contato nos ofereceu importantes esclarecimentos etimológicos e conceituais, fundamentais para a construção dos nossos argumentos, bem como o acesso às traduções (em português, em francês, em espanhol e em inglês) de qualidade comprovada feitas direto do original. O uso sistemático da literatura secundária que versa sobre a filosofia deste autor também foi subsídio necessário para esboçarmos as ideias principais de nossa dissertação. Enfim, com a certeza de que é um grande desafio trabalhar a filosofia de Kierkegaard, apresentamos um trabalho seriamente irônico ou ironicamente sério.

2. A NEGATIVIDADE DO TORNAR-SE INDIVÍDUO

2.1 Sobre “o mais infeliz” dos indivíduos: a consciência infeliz segundo Kierkegaard

Cada momento de uma dialética filosófica contém um termo necessário para o seu procedimento tornar-se efetivo. Sua concreção, no entanto, não implica numa mediação absoluta e abstrata com vistas ao positivo. Não almejamos com isso, ao levantarmos a concepção de Kierkegaard, admitir o negativo como pressuposto, mas como um começo sem o qual o quadro teórico do filósofo dinamarquês não seria concebido. Por vezes, esse negativo pressuposto – e aqui estamos falando de Hegel (1770-1831) – irrompe como superação de uma realidade imediata na busca por uma realidade abstrata e totalizante. Todavia, segundo Kierkegaard, “quando se diz que a realidade deve ser negada, é preciso saber o que é que se entende neste caso por realidade”¹¹, pois, se não considerarmos as etapas intermediárias¹² como momentos relevantes para a filosofia, faremos da realidade algo falso e desprovido de conteúdo.

Não se pode pensar qualquer realidade que não tenha relação com a consciência, mais ainda se for colocada enquanto estrutura inicial de qualquer sujeito histórico e, por consequência, da filosofia enquanto tal.¹³ Com isso não iremos relativizar o começo da filosofia, mas mostrar que, na medida em que o jogo especulativo pressupõe um começo, a razão não torna o homem protagonista de sua própria existência, ao contrário, ele é desdobrado numa simples reflexão¹⁴ e provoca a oposição, isto é, a negatividade. Se pontualmente evocarmos aqui a consciência infeliz (*Fenomenologia do espírito*) de Hegel como contraponto à consciência diante de si mesma na história, logo encontraremos alguns posicionamentos de Kierkegaard com relação a esta concepção. Obviamente, Hegel aparece aqui não para travar um acirrado debate conceitual acerca do papel da consciência infeliz no seu sistema e tampouco para estabelecer uma infrutífera oposição com Kierkegaard. Antes, trata-se de mostrar momentos similares a propósito do nosso ponto de partida. Malgrado isto, aqui já podemos identificar uma das primeiras manifestações da insurgência do filósofo dinamarquês em relação a Hegel.

¹¹ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 266.

¹² WAHL, J. **La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel**. Paris: Gérard Monfort, 1951, p. 4.

¹³ VAZ, H. C. L. **Ontologia e História**. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 272.

¹⁴ WAHL, J. **La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel**. Paris: Gérard Monfort, 1951, p. 3.

Adiante veremos como Kierkegaard parece não aceitar a consciência cindida como meramente uma etapa intermediária¹⁵ e como momento do jogo dialético que deve ser superado pelo espírito, isto é, pela síntese chegando finalmente na quietude da unidade (de si e de outra).¹⁶ Num parágrafo específico da obra de 1807, Hegel indica que a consciência em sua dupla maneira está perdida nos contrários de si mesma e cuja solução vem a ser sempre dialética no sentido especulativo; desse modo, Hegel lança mão de sua tríade para expor o movimento da consciência tornando-se imutável para permitir que o processo avance. Assim: 1) o imutável é oposto à singularidade em geral; 2) o imutável é um singular oposto a outro singular; 3) o imutável, enfim, é um só com o singular. Estes momentos, segundo Hegel, fazem com que a “relação do imutável resulte como a experiência que a consciência cindida faz em sua infelicidade”.¹⁷

Kierkegaard queixa-se de que, “em todos os escritos sistemáticos de Hegel, há um único parágrafo que trata da consciência infeliz” e que esta economia de palavras do qual se presta o filósofo alemão ao tratar tal assunto se deve ao fato de que “feliz aquele que tem mais que ver com o assunto do que escrever sobre ele um parágrafo”.¹⁸ Isto é, a crítica de Kierkegaard está pautada não nas resoluções dos parágrafos, mas, sobretudo, na singularidade própria de cada homem. No texto *O mais infeliz*, que integra a grande obra *Ou-Ou- Um fragmento de vida* de 1843, Kierkegaard concebe a singularidade, ou seja, aquele *estar sendo* da consciência infeliz recorrendo a uma lápide tumular¹⁹ na qual estava escrito “o mais infeliz”. O curioso, porém, é que ao abrirem o túmulo não encontraram nenhum cadáver.

Segue-se que o tratamento que daremos ao parágrafo de Hegel acerca da consciência infeliz atende, em parte, aos objetivos de Kierkegaard na sua contraposição a uma

¹⁵ Embora Jean Wahl aceite isto a ponto de dizer que o próprio Kierkegaard é a consciência infeliz, não o faremos e procuramos seguir outra direção a fim de encontrar novos caminhos para o que Kierkegaard entende como negatividade e seus desdobramentos.

¹⁶ HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 140.

¹⁷ Idem, *Ibidem*, p. 142.

¹⁸ KIERKEGAARD, S. **O mais infeliz in: Ou-Ou. Um fragmento de vida - Primeira parte**. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013, p. 257.

¹⁹ A ironia torna-se proposital e repousa sobre o fato de que, em nossa hipótese, trata-se de um indivíduo que tomado pela superação do movimento dialético fora obrigado a se desfazer de si mesmo no momento em que era o mais infeliz dos indivíduos. Essa morte – mesmo que conceitual e por isso quimérica – nos sugere um olhar para o túmulo do movimento abstrato e cuja surpresa não é outra senão a de se encontrar diante de uma lúgubre decepção. “Dizem que a sepultura foi aberta, mas que não encontraram qualquer vestígio de um cadáver. Despertará a maior surpresa não se encontrar um cadáver, ou abrir-se a sepultura? É estranho, na verdade, que tenham arranjado tempo para verificar se havia alguém lá dentro. Quando se lê um nome num epitáfio, surge facilmente a tentação de pensar como lhe teria corrido a vida no mundo, poder-se-ia até desejar descer ao seu encontro na sepultura para com ele conversar. Idem, *Ibidem*, p. 253.

singularidade abstrata, embora, com sua *alocução entusiástica* ele não apresente alternativa imediata.²⁰ Em outras palavras, investigaremos onde está a sepultura da consciência infeliz superada pelo movimento dialético hegeliano. Há, portanto, a necessidade de darmos a palavra ao próprio Hegel para sabermos em que medida a consciência infeliz atenta contra si mesma – apenas abstratamente – em busca de sua essência; em que medida Kierkegaard é irônico ao contrapor uma singularidade concreta que atenta contra si mesma, não obstante esteja ainda em vida. Assim, sobre a consciência infeliz, diz Hegel:

Como de um lado, enquanto se esforça por atingir a si mesma na essência, só apreende sua própria efetividade separada, assim, de outro lado, não pode apreender o Outro como [algo] singular ou efetivo. Onde é procurado, não se pode ser encontrado; pois deve justamente ser um além, algo tal que não se pode encontrar. Buscado como singular, ele não é uma singularidade pensada universal; não é conceito, mas é singular como objeto ou como algo efetivo: objeto da certeza sensível imediata, e por isso mesmo é somente uma coisa tal que desvaneceu. Portanto, para a consciência, só se pode fazer presente o *sepulcro*²¹ de sua vida. Mas porque o próprio sepulcro é uma efetividade, e é contra a sua natureza manter uma posse duradoura, assim também essa presença do sepulcro é somente a luta de um esforço que tem que fracassar.²²

Ao analisarmos essa citação, não seria forçoso justapor algumas das considerações de Kierkegaard que, por feliz combinação, coadunam com a citação acima. Ora, na tentativa de atingir a si mesmo como essência, o indivíduo é colocado numa incontável multidão²³ e se torna fácil e aplicável a cada um a horda da consciência infeliz e, por conseguinte, seu próprio sepulcro. Todos os infelizes são arrastados ao sepulcro para o qual Hegel aponta, porém quando chegam a tal representação percebem que o que procuram não pode ser encontrado, pois se trata de uma singularidade universal, não concreta. O infeliz para Hegel, se nos apropriarmos das palavras de Kierkegaard, está diante de sua própria sepultura vazia, pois “repouso algum encontrou, nem mesmo na sepultu-

²⁰ Kierkegaard parece propor um substituto único para a consciência infeliz hegeliana. Há no mínimo a indicação de uma alternativa no texto *O mais infeliz*. Trata-se de um empreendimento estético pequeno e que, acreditamos, aumentará quantitativa e qualitativamente suas pretensões um ano depois, em 1844, n’*O Conceito de Angústia* sobre o qual trataremos no final deste tópico como momento de transição entre a angústia e a ironia.

²¹ Termo sepultura, sepulcro, túmulo: em alemão: *grab*; dinamarquês: *grav, begravelse*; e francês: *sepulcre*; inglês: *grave*. Grifo nosso.

²² HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 164.

²³ KIERKEGAARD, S. **O mais infeliz in: Ou-Ou. Um fragmento de vida - Primeira parte**. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2013, p. 255.

ra, abandonou a casa, o lar, limitando-se a deixar o endereço”.²⁴ Ainda que o empreendimento hegeliano não exclua ninguém da *congregação dos infelizes*, dado que todos são bem-vindos (momento anterior à singularidade universal) à sepultura, é bem verdade que o indivíduo está ausente de si mesmo e quando isso acontece sabe-se que a consciência infeliz não possui a presença do puro pensar. Todavia, questiona Kierkegaard, será que esta última constatação autoriza Hegel a bater o martelo e colocar essa individualidade infeliz ausente de si mesma numa busca esperançosa por recobrar a si mesma, apenas abstratamente, ao bel movimento especulativo? Não. A resposta é, por ora, sucinta e o que podemos afirmar segundo Kierkegaard é que a individualidade deve se fazer presente a si mesma, ou seja, deve ser presencial e toda esperança especulativa não atende às demandas atuais de cada um, na medida em que está pautada numa realidade estéril e abstrata, excluindo os conflitos da finitude.

Onde podemos identificar a negatividade nesse processo da consciência? Ora, visto que na tríade hegeliana o imutável aparece enquanto realidade longínqua, resta-nos notar que a consciência flagrada diante da ausência de si mesma, ou seja, a consciência cindida se põe esperançosa diante desse nada provisório, diante dessa negatividade.²⁵ No debate acerca de como a negatividade se apresenta no indivíduo, deixemos de lado a *Fenomenologia do Espírito* para dar lugar a uma generosa (porque longa e significativa) fala do próprio Kierkegaard:

Observemos primeiro a individualidade esperançosa. Quando ela não é agora presencial em si mesma, na qualidade de individualidade esperançosa (e consequentemente, nesta medida, infeliz), então, fica infeliz, no sentido mais rigoroso. Um indivíduo que tem esperança na vida eterna, em certo sentido, pode muito bem ser uma individualidade infeliz, na medida em que abdica do que é presente, mas em sentido rigoroso não é afinal infeliz porque, nessa esperança, é presencial em si mesmo, não trava combate com os momentos singulares da finitude. Ao invés, na esperança, voltar a ter a esperança, e assim sucessivamente, então, está ausente de si próprio, não apenas no que é presente, mas também no tempo futuro; então, temos uma formação de infelizes.

²⁴ KIERKEGAARD, S. **O mais infeliz in: Ou-Ou. Um fragmento de vida - Primeira parte.** Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013, p. 254.

²⁵ Jean Wahl reforça que o cristianismo aparecerá como alternativa iminente; diferentemente do estoicismo e o ceticismo que se fazem cindidos, mas não conseguem alcançar o repouso necessário e completo que o cristianismo atingiu. Porquanto, o imutável ainda aparece como realidade estranha, muito embora se apresente como unidade inquietante. Cf. WAHL, J. **La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.** Paris: Gérard Monfort, 1951, pp. 136, 137. A nossa abordagem colocará o cristianismo como alternativa, pois obedeceremos a cronologia dos escritos estéticos e, mais do que isso, nosso empreendimento trata das primeiras manifestações da subjetividade via negatividade; em outras palavras a nossa discussão está ancorada predominantemente no período de 1841-1846 onde estão situadas as obras estéticas.

Se observarmos a individualidade recordadora, então, também assim acontece. Se é capaz de se tornar presente no tempo passado, em sentido rigoroso, então, não é infeliz; mas se não for capaz, mantendo-se antes ela própria sempre ausente num tempo passado, então, temos uma formação de infelizes.²⁶

É bem verdade que Kierkegaard agradece a Hegel tal delimitação²⁷, no entanto, não podemos deixar de reconhecer que o filósofo dinamarquês vislumbrou a combinação dessas duas individualidades de modo a fazer do mais infeliz dos indivíduos não apenas um equivalente da consciência infeliz hegeliana; Kierkegaard vai além e tenta mostrar que o sentimento de infelicidade não pode ser determinante apenas para o surgimento da esperança, mas deve reencontrar a sua liberdade desde a sua origem, ainda que “o pesar de uma linhagem [geração] seja bastante para a vida humana”. Deste modo, convém notar que a angústia é anterior à infelicidade enquanto manifestação originária do espírito e não se estabelece nem pela esperança, nem pela recordação, mas pela possibilidade da qual participa cada indivíduo em seu espírito. Adão o faz de modo inédito, se considerarmos o evento de sua criação como sendo inaugural e primitivo para humanidade.

Por um lado, a negatividade fora posta de um modo significativo através do mais infeliz, em contraponto à consciência infeliz, porém o indivíduo parece entregue ao pesar de estar ausente de si mesmo e sua potencialidade é suprimida no momento mesmo do seu surgimento, isto é, se vê ausente daquilo que seria a possibilidade de sua própria liberdade²⁸, seu si mesmo. Devemos olhar com atenção, pois o que pode parecer apenas uma variação conceitual entre infelicidade e angústia aponta, sobretudo, para uma variação da própria subjetividade com acentuado predomínio da segunda sobre a primeira. É variação conceitual porque diz respeito ao estado de coisas em que está o indivíduo.

²⁶ KIERKEGAARD, S. *O mais infeliz in: Ou-Ou. Um fragmento de vida - Primeira parte*. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013, pp. 258, 259.

²⁷ Mais do que colocar Hegel contra Kierkegaard ou vice versa, tentaremos explorar o que Jean Hippolyte chama de *comunicação das consciências*, uma vez que estamos na atmosfera conceitual de Kierkegaard cuja crítica à Hegel ainda não está assumida completamente. HYPPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique: écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971, Tomo I, p. 199.

²⁸ O escrito *O mais infeliz* veio antes do *O Conceito de Angústia* e pode parecer anacrônico sustentar que a angústia é anterior à infelicidade e, mais ainda, sustentar que ela é a negatividade sem a qual o espírito nasceria, sendo que na produção literária uma produção vem antes da outra. No entanto, se considerarmos o efeito diacrônico próprio da filosofia de Kierkegaard, estamos facilmente inclinados a aceitar a angústia como categoria anterior cujas consequências postas como possibilidade traduzir-se-ão aqui pela infelicidade e pela ironia.

É, sobretudo, uma variação subjetiva porque reflete os conflitos da existência humana em sua instância pessoal e primária.

Por isso, Kierkegaard adere, parcial e ironicamente, a essa identificação das individualidades e, com clara alusão à Hegel, pede que nos identifiquemos com o mais infeliz, pois, como ele, somos colocados na sepultura ainda em vida, somos ausentes de nós mesmos, nessa nostalgia infinita de se fazer presente a si mesmo na quietude da unidade abstrata, um puro pensar que se pensa como singularidade. O que, no entanto, não pretende Kierkegaard é permanecer na infelicidade, tendo-a como imprescindível sem ter passado pelo começo do qual emana a própria espiritualidade, isto é, a angústia.

Antes de entrarmos no tratamento propriamente dito da implicação entre angústia e ironia, devemos pontuar que o motivo pelo qual o indivíduo chegou à infelicidade explica-se pela pusilânime reação diante da capacidade (ser-capaz-de) de espiritualidade que lhe é concedida na angústia.

2.2 Angústia e ironia como chave hermenêutica do tornar-se indivíduo: dois tipos de negatividade e a linguagem como efusão preliminar

Aqui o começo da filosofia pode ser confundido como o começo do indivíduo, e é essa questão que vamos explorar para mostrar a originalidade da concepção de Kierkegaard no que diz respeito à angústia enquanto nascimento do espírito. Para traduzir a consciência infeliz hegeliana em outros termos podemos trazer à tona a concepção do filósofo dinamarquês de que o indivíduo é ele mesmo e o gênero humano e a possível ruptura que poderia irromper desses contrários aparece como começo, como aquele primeiro balbuciar do espírito na história e *eo ipso* confere sentido a ela. Com isso chegamos ao tema deste tópico cuja negatividade da angústia mostra-se hermenêuticamente pela não determinação do espírito, tendo sua consequência extremada na ironia, estado de coisas não encontrado no outro extremo, a infelicidade, como já fora visto.

Aqui não procuramos dar uma justificativa para tomar a ironia como algo mais amplo que a angústia; antes se faz necessário sinalizar que se trata de uma categoria inter-relacional, embora, se aplicada, desenvolva um modo muito particular de tensão entre fenômeno e essência, fazendo com que a realidade por vezes seja colocada a todo o momento em questão. Desse modo, ao observarmos a especificidade da angústia, ex-

pomos o movimento derivativo²⁹ que se dá na transição da angústia para infelicidade, e da angústia para ironia. Ou seja, são dois movimentos interconectados dentro de uma mesma negatividade, tendo a angústia no centro desta tríade.

No primeiro momento, na infelicidade, a negatividade carece da autenticidade do infeliz e este percebe que está abandonado por si mesmo em sua sepultura; este momento torna-se, inclusive, prescindível no nada da angústia, pois, embora posterior a ela, é apenas possibilidade por se encontrar ausente de si mesmo:

No mundo vazio, não tem qualquer contemporaneidade à qual se possa ligar, nenhum passado pelo qual possa *ansiar*, pois seu passado ainda não chegou, nenhum futuro no qual possa ter esperança, pois o seu futuro já passou. Sozinho, tem o mundo inteiro pela frente, como o tu com o qual está em conflito, visto que todo o resto do mundo é para ele apenas uma única pessoa, e esta pessoa, este amigo inseparável e inoportuno é para ele mau entendimento.³⁰

O indivíduo não encontrará paz e repouso na sepultura de si mesmo, mas continuará em vida travando um conflito e a infelicidade se tornará uma negatividade estéril, pois daí nada surge. Em outras palavras, não se consegue, em última instância, encontrar na contemporaneidade e na geração o motivo de sua “ressurreição”, dado que está ausente de si mesmo, não encontra no outro a possibilidade de se reconhecer e se projetar.

Na angústia não é assim que se passa, pois a negatividade, além de ser um lugar central entre a infelicidade e a ironia, concentra uma força centrípeta única da qual pode surgir uma variedade de movimentos. Para qualificarmos devidamente a angústia, vale recorrer ao próprio Kierkegaard e mostrar em que consiste essa negatividade:

²⁹ Devemos ter em mente que, para evitar o que chamamos de pressa conceitual e equivocadamente não mostrar a *démarche* dialética que propomos – a de colocar a infelicidade e a ironia como consequências da angústia –, essa passagem aparentemente brusca explica-se pelo fato de Kierkegaard em seus PAPIRER, dizer que: *il y a une vie, une évolution, il y a une approximation infinie vers le désir déterminé et conscient, sans que pourtant celui-ci arrive comme un dernier moment, puisque, au contraire, il vient d'un coup comme un nouveau point de départ, et ne se laisse pas expliquer par tout ce qui précède.* cf. KIERKEGAARD apud WAHL, J. *Études Kierkegaardiennes*, p. 489.

³⁰ KIERKEGAARD, S. **O mais infeliz in: Ou-Ou. Um fragmento de vida - Primeira parte.** Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013, p. 261. Grifo nosso

Nesse estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer a angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhado, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é [...].
31

A angústia como momento central difere dos outros momentos pelo acesso original à linguagem. Enquanto na infelicidade a linguagem é rompida e ainda não dominada, isto é, não se usufruiu da linguagem concebida pela angústia, na ironia toda linguagem possibilitada pela angústia é potencializada. Em outras palavras, a infelicidade é a consequência empobrecedora da linguagem, enquanto que, a ironia é a consequência enriquecedora da linguagem. A linguagem é nesse sentido paradigmática. Todavia, por um lado, torna-se estéril e não produz realidade alguma se tomada na perspectiva da infelicidade³²; por outro lado, na perspectiva da ironia ganha em realidade e chega a ser um momento dominado.³³ Antes de tomarmos outra passagem d’*O Conceito Angústia*, é necessário esclarecer algumas questões sobre como é possível entender a linguagem como produtora de realidade, seja ela possível ou efetiva. Ora, se a infelicidade carece de realidade pelas individualidades perdidas na esperança e na recordação, podemos tomá-la como estado incapaz de se fazer valer da capacidade produtora e originária que a angústia fez, pela linguagem, ser capaz de algo mais; isto é, aquilo que na infelicidade será um pesar, uma superfluidade (a linhagem), na angústia (a geração) é possibilidade criadora, pois o indivíduo é ele mesmo e o gênero humano.

Outro aspecto que faz da linguagem paradigmática é que na infelicidade o indivíduo não é sequer capaz de uma relação interior consigo mesmo, pois está alheio a sua condição espiritual; enquanto na angústia este momento é instaurado por Adão a partir do grau inicial do espírito. Porém, não basta ser instaurado, pois assim incorreremos na

³¹ KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Angústia**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Rio de Janeiro: Vozes. 2010, p. 45.

³² KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco. 2006, p. 259. Ora, para que a individualidade esperançosa venha a torna-se presencial no futuro, para ela constituir realidade, ou melhor, tem de para ela constituir realidade; para que a individualidade recordadora venha a tornar-se presencial no tempo passado, este tem de para ela conter realidade. Mas quando a individualidade esperançosa quer ter esperança num tempo futuro, o qual não possui para ela nenhuma realidade, ou quando a individualidade recordadora quer recordar um tempo que realidade nenhuma conteve, então, obtemos as individualidades infelizes propriamente ditas.

infelicidade e sequer chegaremos à ironia enquanto ponto de partida legítimo cuja linguagem pode ser dominada.

Por conseguinte, possui na linguagem expressão para todo o espiritual. Nessa medida basta supor que Adão falou consigo mesmo. E aí desaparece da narrativa a imperfeição de que um outro fale a Adão de algo que este não entende. Só por Adão ser capaz de falar, daí não se segue, certamente, num sentido profundo que seria capaz de compreender o enunciado. Isto vale, antes de tudo, para a distinção entre bem e mal, que se encontra decerto na linguagem, mas só se dá na liberdade.³⁴

Aqui, no entanto, a linguagem não garante quais serão as consequências da possibilidade. Não sabemos se ela será infelicidade, no sentido de não compreender a si mesmo como momento de sua própria liberdade. Não sabemos se será ironia no sentido de que, além de compreender a si mesmo, o indivíduo lança sua própria compreensão ao questionamento. A linguagem na infelicidade é estéril, na angústia é preliminar e na ironia é teleológica. Ora, estruturalmente a linguagem é possibilitada pela angústia e, por isso, torna-se preliminar, porém apenas enquanto começo; os desdobramentos da linguagem enquanto possibilidade ou não de conhecimento de si e da realidade é dado pela infelicidade (tradando-se de uma inquietude sem conteúdo) e, sobretudo, pela ironia (tida filosoficamente como formadora e condicionando o indivíduo a dominá-la). O nada da angústia ainda faz da linguagem um acessório para o desenvolvimento da espiritualidade³⁵, enquanto que o nada da ironia é resultante do domínio da linguagem imposto pelo indivíduo. O que nos importa é tentar legitimar junto com Kierkegaard a ironia como um começo válido da subjetividade, pois, “só por Adão ser capaz de falar, daí não se segue, certamente, que seria capaz de compreender o enunciado”. Isto é, a angústia surgindo enquanto linguagem que só aparece pela liberdade não é capaz de maturar os aspectos dessa tenra subjetividade. Enquanto a angústia é convertida em seu surgimento à infinita possibilidade do *ser-capaz-de*, a ironia terá, por sua vez, a infinita negatividade, a qual despertará não apenas a necessidade de verdade, mas a necessidade de realidade. Esse procedimento demonstra como se dão as passagens até aqui trabalhadas parcialmente: da angústia para infelicidade e da angústia para ironia.

³⁴ KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Angústia**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Rio de Janeiro: Vozes. 2010, p. 49.

³⁵ Ainda no “Conceito de Angústia” vemos a suposição de que Adão falou consigo mesmo e dessa maneira Kierkegaard chega expor que a linguagem possui a expressão para todo o espiritual.

Quando Kierkegaard coloca a angústia como elemento central e primário, ele busca, malgrado se pense precipitadamente a infelicidade como uma alternativa, suprimir os falsos conflitos. Elimina-se, com Adão, a recordação, pois ele é o primeiro homem e não há um passado legítimo, restando-lhe o futuro que na angústia tem uma diacronia peculiar no que diz respeito à realização visto que está “prenhe de destino”³⁶ e de certa maneira esperançosa – porém distinta daquela esperança da infelicidade –, tendo o conteúdo da possibilidade de sua própria liberdade. E o homem posterior? Ao homem posterior cabe partir da angústia e dar o salto qualitativo e não entender a geração – e nesta já está contida tanto a recordação (passado) quanto a esperança (futuro) – enquanto algo quantitativo, como um pesar numérico, mas sim como aporte qualitativo.

Com efeito, para o nosso intento, a ironia acaba por ser legitimada como ponto de partida válido e mais desenvolvida do que propriamente a angústia. Esta, todavia, é certamente a raiz imprescindível da qual não pode escapar o indivíduo. A entrada da ironia é, por conseguinte, a intensificação da subjetividade primitiva encontrada na angústia e, quando estamos falando de negatividade, devemos lançar o olhar desde a sua expressão original (a angústia) e suas consequências supérflua e absoluta, a saber, a infelicidade e a ironia, respectivamente. Das três concepções veremos porque a ironia é a que melhor se relaciona com a realidade.

Na tentativa de especificar as formas válidas e inválidas da subjetividade, Kierkegaard toma o momento socrático como descoberta da subjetividade negativa abstrata e, por outro lado, a ironia romântica como negatividade absoluta.³⁷ O recurso à ironia passa a ser uma estratégia cujo valor não se encerra apenas no indivíduo, enquanto graus de consciência³⁸ na finitude, mas vai além e quer compreender a realidade como um todo, por isso a exigência da linguagem. Agora se torna mais nítido aquilo que outrora queríamos afirmar. Por um lado, a infelicidade – a negatividade finita – é a consequência insuficiente daquela negatividade preliminar que é a angústia, exatamente porque a subjetividade está perdida em si mesma e o indivíduo encontra-se ausente de si

³⁶ Mais do que um desencadeamento teleológico/escatológico, esta expressão mostra a abertura para a possibilidade da liberdade, uma abertura subjetiva.

³⁷ POLITIS, H. **Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard**. Paris: Éditions Kimé, 2009, p. 21.

³⁸ Uma relação derivada pode ser compreendida socraticamente pela ignorância e tem seus desdobramentos quando o “conhece-te a ti mesmo” se desenvolve na maiêutica. Do ponto de vista de Kierkegaard, a inconsciência de si pode ser considerado o primeiro grau do indivíduo em sua inocência; depois, a consciência de si aparece sendo o homem sua própria medida e, por fim, sua relação com a transcendência. Cf. CLAIR, A. **Pseudonyme et paradoxe**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1976, p. 114.

mesmo; por outra parte, a ironia se pretende ampla, pois não quer fazer dessa negatividade exclusivamente direcionada ao indivíduo; mais do que isso, o alcance da ironia se pretende infinito na medida em que o finito se torna não apenas um fenômeno, mas uma ocasião cuja adequação tem consequências infinitas no instante mesmo de sua relação.

Parece forçoso relacionar ironia e subjetividade, principalmente quando tomamos a negatividade como elemento constituinte da dimensão subjetiva, do tornar-se indivíduo. Desse modo, cumpre atenuar esse possível mal-entendido – talvez suprimi-lo – com as questões pertinentes postas por Hélène Politis.³⁹ Ora, tais questões, além de esclarecer alguns entraves que tenham ficado no meio das explicações acerca dos tipos de negatividade, têm como principal objetivo extrair dissensões fundamentais sobre a ironia e seus elementos de associação (sujeito e realidade) ancorados na consagrada polaridade de fenômeno e essência.

A ironia, do ponto vista da linguagem, é o fio condutor necessário para a ruptura entre fenômeno e essência cuja verdade se constrói pela adequação entre os dois.⁴⁰ No entanto, ela só pode ser concebida completamente enquanto tarefa, quando intervém na formação do homem e reverbera enquanto exterioridade dessa construção. Isto quer dizer que, além de permitir a compreensão de si mesmo, a ironia tem um campo hermenêutico vasto o suficiente para deixar participar dela qualquer existente (como interlocutor ou irônico) e fazê-lo, também, agente da realidade, embora esta realidade se apresente com suas lacunas. Ora, o avanço da ironia não se dá pelo acesso positivo à verdade. Segue-se a isso que, mesmo a ironia não chegando à compreensão enquanto resultado satisfatório, minimamente o faz quando se coloca como problema a ser resolvido. Sabe-se que é precisamente por isso que ela se coloca como negatividade, tarefa⁴¹ sem a qual a subjetividade, enquanto linguagem, não concebe seu começo.

³⁹ POLITIS, H. **Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard**. Paris: Éditions Kimé, 2009, p. 22. Comment l'ironie intervient-elle dans la constitution du sujet comme tel? Et d'abord qu'enseignent ses manifestations les plus élémentaires quant au rapport de l'ironie à la vérité, d'une part, e quant au rapport de l'ironiste à soi même en tant sujet, d'autre part?

⁴⁰ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, pp. 22, 25.

⁴¹ *Opgave*: em dinamarquês quer dizer problema a ser resolvido. A angústia, diferentemente da ironia não é tarefa, pois envolve em seu começo apenas o eu; isto é, algo a ser resolvido ou algo que coloca uma realidade não está posto ainda enquanto *opgave*. A angústia não tem linguagem nos moldes da ironia, dado que o espírito está apenas balbuciando e não exerce na linguagem sua capacidade de ir adiante. É na ironia, portanto, que a tarefa do indivíduo e da filosofia se coloca essencialmente, tendo em vista que a negatividade instaura a contradição produtora de realidade da qual participa a existência. Aqui é relevante evocar a compreensão de Álvaro Valls no sentido de que ele aponta a ironia como método que garante

A ironia é tarefa. Essa tarefa, portanto, tem uma dupla acepção. Enquanto elemento da linguagem serve-nos para exteriorizar a contradição que é expor o tornar-se si mesmo em suas primeiras manifestações. Em outras palavras, num viés subjetivo, o movimento se põe de dentro para fora. Por outra parte, a ironia surge como elemento de compreensão e paira sobre a realidade ora identificando as suas lacunas, ora produzindo-as. Instaure-se assim a busca e esta tem seu correlato na constante ruptura provocada pela negatividade. Por esta razão, a ironia não se reduz a um recurso linguístico; ela se desdobra no ontológico na medida em que o que é finda a ser colocado à prova. Nenhuma dessas funções pode ser tomada unilateralmente, pois assim cairíamos num impessoalidade perigosa. Nem podemos entregar o tornar-se a uma dialética abstrata incapaz de fazer o próprio indivíduo vir a ser si mesmo, nem fazer desse mesmo indivíduo um mero produtor de mal entendido, num uso irresponsável e até sofisticado da linguagem. Em última instância o tornar-se indivíduo não pretende ser uma dialética impessoal incapaz de encontrar no próprio a capacidade linguística que o permite apropriar-se de si mesmo; isso a ironia alcança em sua adequação *arredondada*.⁴²

O recurso à figura de Sócrates aparece, portanto, como a primeira lacuna, pois,

Ele é um travessão na história universal [...]; com outras palavras convidamos a tomar consciência do pensamento que constituía a significação de sua existência no mundo e tomar consciência no desenvolvimento do espírito do mundo que é caracterizado simbolicamente pelo que há de peculiar em sua existência na história; pois como ele próprio, num certo sentido, é e contudo não na história universal, assim a sua significação no desenvolvimento do espírito no mundo consiste justamente em ser e contudo não ser, ou não ser e contudo ser: ele é o nada como o qual é preciso contudo iniciar. Ele não é; pois ele não é para a concepção imediata, e a isto corresponde, no sentido espiritual, a negação da imediata substancialidade; ele é, pois ele é para o pensamento, e a isto corresponde, no mundo do espírito, a aparição da ideia, mas bem entendido, sua forma abstrata, sua negatividade infinita.⁴³

o domínio da possibilidade lançada pela angústia. Reforçado por Kierkegaard, a ironia é o meio e instrumento, “é como negativo, o caminho; não a verdade, mas o caminho.” (Cf. VALLS, Á. L.M. **O crucificado encontra Dionísio: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche** São Paulo, 2013, p. 118, KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 278.

⁴² A nota 66 da primeira parte d’*Conceito de Ironia*, Kierkegaard diz que entender Sócrates do ponto de vista puramente dialético é extraviar o puramente socrático e colocá-lo numa determinação impessoal, estado de coisas inadequado; portanto, atribuindo à Schleiermacher tal equívoco, Kierkegaard tenta reivindicar a especificidade da ironia reiterando que esta arredonda a dialética na personalidade; em suas próprias palavras a ironia a faz [a dialética] refluir para a personalidade.

⁴³ Idem, *Ibidem*, p. 156.

Desse modo, Kierkegaard aceita a ironia socrática como uma análise confrontadora dos sinais e eventos de uma época, porém esta tem seu início na existência pessoal. Segundo Álvaro Valls, a ironia é, portanto, usada como método de crítica, “enquanto acentua a subjetividade em luta com a impessoalidade da comunicação”.⁴⁴ Em última instância, ela tem sua radicalidade germinada no indivíduo.

2.3 A Ironia socrática: a atopia de Kierkegaard ou avaliação combinada entre Xenofonte, Platão e Aristófanes

No próximo tópico, a citação anterior fará mais sentido. Por ora, resta-nos apresentar até que ponto Sócrates é a atopia⁴⁵ sem a qual Kierkegaard não teria começado subjetiva e filosoficamente. Kierkegaard afirma que o que vemos em Sócrates é a liberdade infinitamente transbordante da subjetividade, mas isto é justamente ironia. Se usarmos esta passagem para aumentar o alcance de nossa análise, certamente encontraremos nela os principais aspectos constituintes da atopia de Sócrates efetuada por Kierkegaard. Nesse sentido, os perfis de Sócrates aqui levantados⁴⁶ serão importantes para extrairmos os principais elementos da negatividade socrática herdados por Kierkegaard. É bem verdade que adaptaremos livremente tais perfis para mostrar que o filósofo dinamarquês desenvolverá sua própria concepção sobre a negatividade. Essa adaptação não terá uma função apologética com tendência a corroborar com os pensamentos de Platão e Aristófanes. Antes, a função exegética será predominante em última instância.⁴⁷ Em outras palavras não se trata de um movimento idiossincrático, pois, levando em consideração o próprio Sócrates, a figura histórica central no desenvolvimento do con-

⁴⁴ VALLS, Á. L. M. *Entre Sócrates e Cristo: Ensaio sobre ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 28.

⁴⁵ H-B. Vergote entende como atopia e sobre isto dedicaremos um tópico inteiro; André Clair coloca como grau de consciência.

⁴⁶ Não obstante nosso tratamento esteja inclinado às concepções de Platão e Aristófanes, é importante assumir o que Álvaro Valls nos propõe acerca do cruzamento dos testemunhos dos gregos: “Se fizermos como Kierkegaard na Dissertação e *cruzarmos os testemunhos* dos gregos Xenofonte, Platão e Aristófanes, conseguiremos caracterizar um Sócrates histórico que não se esgota no platônico, ou seja, não é idêntico ao retrato (aliás mutante) que Platão traçou de seu mestre. Para citar Schleiermacher: Sócrates chega à ideia de dialética, mas não desenvolve, como Platão, a dialética da ideia, ascendente ou descendente. No máximo, faz a subida até a ideia mais abstrata, absoluta e vazia. Mas não retorna da idealidade à realidade. Uma imagem de um simbolismo perfeito é pois a representação de Aristófanes, que coloca Sócrates num cesto, oscilando entre o céu e a terra, nem junto aos homens, nem junto às ideias eternas.” Mais sobre isso, conferir *Ironia socrática e ironia Kierkegaardiana* in: *O crucificado encontra Dionísio: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche*, p. 43.

⁴⁷ Aqui não faremos das nossas reflexões uma *bête chinoise* no sentido de evocar a origem de um conceito, pois *ad infinitum* não chegaremos ao nosso escopo principal, qual seja: trabalhar a partir de Kierkegaard e entendendo Sócrates como a sua atopia.

ceito de ironia, entendemos que toda derivação que pretende despojá-lo dessa característica não atende ao nosso aprofundamento.

Xenofonte não nos interessa amplamente, pois nele não há o reconhecimento do Sócrates irônico no sentido de que a ruptura feita pela ironia já estabelece a cisão necessária e fundamental própria da negatividade em questão, qual seja, aquela cuja lacuna entre o exterior e o interior é a mensagem mesma de tal manifestação subjetiva. Para o nosso intento, o Sócrates apresentado por Xenofonte é a suavização de uma personagem histórica cuja ironia, principal fio condutor deste trabalho e da Dissertação de Kierkegaard, não está presente sequer como forma de gracejo. Como exemplo dessa *sombra parodiante* apresentada por Xenofonte, temos um Sócrates útil, quase burocrático e *eo ipso* sofístico, pouco corrosivo. É de fundamental importância ter em vista a relação que a ironia estabelece desde sua tenra manifestação.

Na relação apresentada do Sócrates sofístico, o que se manifesta já tem garantida uma ordem estabelecida meramente útil no sentido de ser uma *disputatio* evasiva a qual busca confrontar o conhecimento com o fenômeno com vistas num resultado já previsível e lucrativo. O que, no entanto, Kierkegaard reivindica é mais do que uma prosaica sobriedade, é mais do que o uso da linguagem a serviço do egoísmo. Ao contrário da sofística, a ironia não se ver acossada pelas legiões infinitas dos fenômenos, pois seu próprio desenvolvimento garante e provoca essa mesma infinidade de fenômenos enquanto possibilidade de uma unidade harmônica. Senão vejamos:

Finalmente, no que tange à ironia, aí não encontramos jamais qualquer vestígio dela no Sócrates de Xenofonte. No seu lugar aparece a sofística. Mas a sofística é precisamente o duelo infindável do conhecimento com o fenômeno, a serviço do egoísmo, que justamente jamais pode conduzir a uma vitória decisiva, porque o fenômeno volta a levantar-se tão logo é abatido; e já que somente o conhecimento, que como um anjo libertador arranca da morte o fenômeno e a faz passar da morte para a vida, somente este conhecimento pode vencer, assim a sofística se vê por fim acossada pelas legiões infinitas dos fenômenos. Ora, a forma exterior que corresponde a este monstruoso polígono, a infinitude calma e interior da vida que corresponde a este alvoreço e a esta algazarra por toda eternidade, é ou o sistema ou a ironia enquanto negatividade infinita absoluta [...].⁴⁸

⁴⁸ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 35.

Vale notar que Kierkegaard, já no começo de sua dissertação, lança mão do modo como ele desenvolverá o conceito de ironia na sua maneira mais ampla: enquanto *negatividade infinita absoluta*. Numa primeira acepção, essa expressão apresenta-se como *elasticidade mental* sem a qual não é possível desvencilhar-se da considerável pujança falante da sofística. Em última instância a ironia apresenta-se radical, pois é aplicada a si, aos outros e ao mundo.⁴⁹

Qual recurso de outra natureza seria capaz de tal elasticidade? Ora, para Kierkegaard, a ironia é a única que consegue alcançar, afora o sistema (todavia, este ainda bem-falante tal como a sofística), essa negatividade absoluta. Desenvolveremos essa concepção amplamente no tópico acerca da ironia enquanto tarefa inicial da existência. Por ora, restou-nos descrever a concepção de Xenofonte. Em suma, constatou-se até aqui que a carência de Xenofonte em seu testemunho necessita da elasticidade irônica presente no Sócrates histórico.⁵⁰

Mais ainda algumas observações: a existência (*Tilvaereslsen*), que só agora se apresenta o termo no original dinamarquês⁵¹, carrega uma característica lançada por Sócrates e que Xenofonte não vislumbrou que é não apenas replicante. Isso significa dizer que Sócrates com sua maiêutica lançava sua réplica como um ponto de fluxo do seu discurso. Porém, mais do que um fluxo, a réplica torna-se necessária, pois, além de provocá-lo, manifesta-se a necessidade de um ouvido, isto é, de um refluxo, carente em Xenofonte. E é aqui que podemos tocar a questão socrática acerca da existência como sendo o segredo sobre o qual não se conseguiu perceber: “pois quanto mais Sócrates minava a existência, tanto mais profundamente e mais e mais necessariamente cada expressão particular precisava gravitar na direção da totalidade irônica”.⁵² Outro aspecto apontado por Kierkegaard é o da ausência de situação e converge com o que há de crucial em Sócrates, pois este se assemelhava aos outros no tratamento das coisas cotidia-

⁴⁹ Cf. *A ironia e a ironia Kierkegaardiana* in: **O crucificado encontra Dionísio**.

⁵⁰ Não entramos no mérito acerca da veracidade da existência histórica ou não de Sócrates. Encontraremos na literatura secundária pontos relevantes acerca da discussão, no entanto, destacaremos apenas as discussões que já tem essa questão resolvida. Nomeadamente, Hélène Politis é uma delas, pois ao tentar levantar a bibliografia acerca dessa veracidade acaba por aceitar a existência de Sócrates – histórico – como sendo mais coerente. O que fazemos aqui é apenas um estudo breve para evitar o equívoco de apresentar prontamente a concepção de Kierkegaard sobre Sócrates sem antes acessar os testemunhos explorados pelo próprio filósofo. Sobre um estudo mais aprofundado cf. POLITIS, H. **Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard**, pp. 61-96.

⁵¹ Apresentamos tardiamente esse termo, pois entendemos que a partir daqui esse será usado como maior frequência e estará, inclusive, permeando todo o tópico seguinte.

⁵² KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 30.

nas (isto é, apreendia a situação), mas em sua abordagem se diferenciava. Dado “que o irônico em Xenofonte não é, portanto, de maneira alguma aquele bem-aventurado flutuar suspenso em si mesmo da ironia”⁵³, encontram-se outras formas de retratar como se dá a elasticidade irônica? É o que tentaremos mostrar ao expor brevemente as concepções de Aristófanes e Platão.

Aquela ausência de conteúdo (réplica e situação) apresentada por Xenofonte é tomada por Aristófanes (*As nuvens*) numa oscilação que o próprio Kierkegaard qualifica entre Platão e Xenofonte: “a ironia oscila entre o eu ideal e o eu empírico; um faria de Sócrates um filósofo; o outro, um sofista; mas o que o faz mais do que um sofista é o fato de que seu eu empírico tem validade universal”.⁵⁴ Isso nos autoriza dizer que Aristófanes, por sua vez, parece não fixar o Sócrates histórico num ponto firme. Uma vez que nosso intento será desembocar no que Kierkegaard chama de negatividade infinita absoluta, é válido tomar os negativos que lançamos mão até aqui. Ora, enquanto Xenofonte parece não perceber, com seu Sócrates prosaico e com testemunhos inofensivos, que ele não fez mais do que aumentar as margens do fosso que há entre o exterior e interior, entre a forma e o fundo da mensagem socrática⁵⁵, Aristófanes:

Na cena em que Estrepsíades deve ser iniciado nesta sabedoria, faz Sócrates invocar as nuvens, que são o reflexo aéreo do seu próprio interior vazio. Nuvens denotam, pois, de maneira excelente o movimento do pensar carente de todo e qualquer ponto firme, que em contínuo ondular, sem ponto de apoio e sem lei imanente de movimento, configura-se de todas as maneiras possíveis com a mesma inconstância desregrada das nuvens, que ora se assemelham a mulheres mortais, ora a um centauro, uma pantera, um lobo, um touro etc., e se assemelham, mas, bem entendido, não são tais, dado que afinal de contas nada mais são do que bruma ou a possibilidade infinita, que se move obscuramente, de se tornar naquilo que ela deve ser, e que contudo é impotente para fazer com que algo fique subsistente, aquela possibilidade que tem uma abrangência infinita e por assim dizer contém em si o mundo inteiro, e contudo não possui nenhum conteúdo, pode assumir tudo mas nada pode segurar.⁵⁶

⁵³ Kierkegaard afirma ainda que o irônico que em Xenofonte não é, portanto, de maneira alguma aquele bem-aventurado flutuar suspenso em si mesmo da ironia, e sim um meio de educação e por isso ora encontre aqueles de quem Sócrates espera realmente algo. Idem, *Ibidem*, p. 183.

⁵⁴ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco. 2006, p. 108.

⁵⁵ Hélène Politis afirma que Xenofonte aumente a distanciamento entre as possíveis polaridades; isto é, para ele, Sócrates não é nem poeta nem filósofo. Em outras palavras, jamais ultrapassa os limites do empírico, tampouco chega tem interesse pela ideia; é assim que opera o olhar de Xenofonte sobre Sócrates. cf. POLITIS, H.. **Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard**, p. 67.

⁵⁶ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 112.

Essa citação apresenta, portanto, as pretensões de Aristófanes em caricaturar, por meio de sua comicidade, a figura de um Sócrates impotente, retratando assim, a mesma incongruência apresentada por Xenofonte ao mostrar a faceta inofensiva de Sócrates. Ao ver Aristófanes narrar um Sócrates numa veia cômica, Kierkegaard aponta a oscilação flagrante que não permite Sócrates avançar nas “determinações da vida ou da ideia”.⁵⁷ Se com Kierkegaard reconhecermos a ironia como determinação da personalidade, o Sócrates de Aristófanes se aproxima, como já vimos na citação acima, de qualquer outro ser, menos do homem em sua subjetividade ou minimamente na sua relação consigo mesmo.

Vale notar que a dialética negativa encontrada em Aristófanes não se assemelha a negatividade infinita absoluta – sobre a qual falaremos no próximo tópico. Não se pode, pois, identificar ambos os estados de coisas. Por ora, a dialética negativa, se admite um aprofundamento em si mesmo cujo resultado é uma quimera e está sempre a pairar como uma nuvem incapaz de absorver ou proporcionar qualquer coisa; esta, quando coloca algo a ganhar, esbarra nas considerações finitas que fazem do indivíduo não uma subjetividade, mas uma paródia que finge ter um resultado a contemplar, ou seja, uma nuvem. Com efeito, orienta Kierkegaard, não se trata de uma dialética meramente negativa na qual se vislumbra o positivo como resultado pressuposto, isto é, um mero sofisma; trata-se, portanto, de uma dialética subjetiva que, em sua idealidade abstrata, contribui tanto para a aplicação prática (terra) quanto para sua consideração ideal (céu). Sobre essa idealidade abstrata – platônica – defendida por Kierkegaard apresentaremos a seguir, “pois se Sócrates tivesse tido aquela dialética subjetiva platônica, teria sido completamente errado da parte de Aristófanes concebê-lo daquela maneira.”.⁵⁸

Passemos, então, à descrição da concepção platônica, precisamente àquela em que a ironia é determinada como *nada*.⁵⁹ No que tange ao perfil socrático apresentado por Platão, podemos sustentar que, nos diálogos pontuais e importantes para nossa ar-

⁵⁷ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 113.

⁵⁸ Idem, *Ibidem*, p. 118.

⁵⁹ Não estamos nos referindo àquela força negativa a serviço de uma ideia positiva presente nos diálogos Parmênides, Teeteto, Sofista, Politico, no sentido de que ironia de apresenta pela via do mito quando antecipa e anuncia uma dimensão positiva. Estamos aqui nos referindo ao que Kierkegaard tentou argumentar no *Conceito de Ironia* no que diz respeito aos diálogos o Banquete e o Fédon. Mais sobre essa análise, cf. POLITIS, H. **Le concept de philosophie constant rapporté à Kierkegaard**. pp. 61-96.

gumentação, a figura de Sócrates não aparece totalmente como vocação irônica. Ora, o movimento em direção à ideia é notório no Sócrates platônico. Mas até que ponto essa dialética estabelecida por Platão – em detrimento de um ponto de partida negativo (o nada) – não reconhece, com seu tratamento abstrato, que o pensamento subjetivo acaba por ser fragilizado em função da superioridade do resultado?

A negatividade apresentada pelo Sócrates platônico é colocada no *Banquete* e no *Fédon* do modo que mais se aproxima daquela concepção abstrata de chegar a um resultado especulativo. Em razão de que no *Banquete* a relação mítica está subordinada ao tratamento dialético e de que no *Fédon* é o inverso, o mítico predomina, é fundamental mostrarmos que o resultado, o nada, aparece como a determinação mais abstrata. Detenhamo-nos no *Banquete*. O amor no desenvolvimento dialético nesse diálogo tem uma característica relevante para o que podemos chamar de o começo da negatividade infinita absoluta.

Sócrates introduziu seu discurso com uma ironia, mas esta era, se posso dizer assim, apenas uma figura irônica, e verdadeiramente ele não mereceria o nome de irônico se apenas se destacasse pela habilidade para falar ironicamente, assim como os outros falavam num jargão. Os oradores antecedentes haviam dito de fato muita coisa sobre o amor, muitas das quais decerto não combinavam com este objeto, mas restava de qualquer modo a pressuposição de que havia ainda muita coisa a dizer sobre o amor. Agora Sócrates desenvolve isto diante deles. E eis que o amor é busca, é carência etc. Mas busca, carência etc, nada são. Vemos assim o método. O amor liberado constantemente, mais e mais, na concreção casual, em que se mostrara nos discursos antecedentes, e é reconduzido até sua mais abstrata determinidade, na qual se mostra não como amor disto ou daquilo, mas como amor por uma coisa que ele não possui, i.é. busca, nostalgia. Num certo sentido, isto é muito mais verdadeiro, mas amor é além disto também o amor infinito [...]. A busca, a nostalgia são o negativo no amor, quer dizer, a negatividade imanente. Busca, carência, nostalgia são a infinita subjetivação.⁶⁰

Com efeito, essa citação e o restante da análise de Kierkegaard acerca do *Banquete* de Platão pode parecer uma assertiva perigosa, no sentido de que encerra a ironia socrática nessa ironia cujo negativo já anseia pelo positivo. Não obstante isso, podemos encontrar nela um indício de que o negativo na significação socrática, isto é, a busca, tem sua raiz abstrata. Essa concepção de busca embora não possamos utilizá-la ao pé da letra, é minimamente o dado que introduz o tema da busca, no negativo sem o qual a

⁶⁰ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 48.

existência sequer começaria caso não fosse inflamada pelas possibilidades da ironia. O constante movimento da existência, o constante tornar-se indivíduo assemelha-se também a essa busca erótica, culminando no nada característico da busca. A busca é o negativo. O nada do tornar-se se potencializa pela infinita subjetivação da existência cujo movimento dialético tende à incerteza, à contradição, ao paradoxo. É bem verdade que o amor é uma qualificação desprovida de conteúdo se considerada do ponto de vista abstrato. Entretanto, é válido notar que a instauração dessa busca, desse negativo é feita pela ironia já em suas primeiras manifestações e que tal característica aparece aqui como não resultado (nada) autorizando-nos, por consequência, a encontrar, segundo Kierkegaard, a verdadeira tarefa da ironia.

2.4 A Ironia como tarefa inicial da existência

Kierkegaard em sua filosofia não faz prova positiva da existência. Essa é a assertiva da qual partiremos para tornar ainda mais claro o nosso primeiro tratamento acerca da negatividade. Enquanto pensador subjetivo, Kierkegaard preocupou-se em fazer da própria existência o ponto de partida para reflexões ulteriores que dizem respeito à subjetividade.

Desse modo, é imprescindível atentar para dissertação de 1841, *O Conceito de Ironia*, mais especificamente sobre duas teses (VIII e XV), pois dissertar sobre o tornar-se Indivíduo sem recorrer à negatividade faria do próprio existente algo desprovido de uma força inaugural do espírito, condição que possibilita tal reflexão.

- a) A ironia, enquanto infinita e absoluta negatividade, é a indicação mais leve e mais exígua da subjetividade.
- b) Como toda filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem.

Nelas, como já fora apontado até aqui, Kierkegaard parte do resgate da atmosfera socrática como ponto conflitante diante das outras concepções, dentre elas a moderna com um claro destaque e refutação da concepção hegeliana. O recurso da ironia vai em direção tanto à ideia como à existência, mas sempre pela via da negatividade. Desse modo “o método consiste em simplificar as múltiplas combinações da vida, reconduzindo-as a uma abreviatura cada vez mais abstrata; [...] é preciso um alto grau de arte para

desenvolver não somente a si mesmo, mas também o abstrato não apenas com as complicações da vida, mas também das dos sofistas [a saber, a de conversar/perguntar]”. Por outro lado, em “Hegel o pensamento não precisa ser interrogado desde fora; pois este pergunta e responde a si mesmo”.⁶¹

Com efeito, o tratamento estético e, por assim dizer, assistemático de Kierkegaard no começo de sua filosofia não exclui o lado racional, pois parte em direção à ideia pela via da existência. Segue-se daí que a ideia de existência, enquanto negativo, tem sua verdade no irônico.

Onde situamos o indivíduo nesse movimento? Ora, dado que, segundo Kierkegaard, o Indivíduo é a categoria do espírito ou, ainda, do despertar do espírito, convém mostrar que a dialética decisiva de Sócrates compõe o substrato inicial da atitude diante da vida. A vida, nesse sentido, não deve ser posta como mero assunto constituinte de um discurso dialético, mas é, ela mesma, o conteúdo do qual se apropria a ironia para fazer do começo estético (pagão) uma passagem para a vocação ética sem a qual todo indivíduo estaria fadado a uma subjetividade vazia, sem o poder da decisão. Isso nos faz afirmar, junto com Kierkegaard, que a ironia socrática não é apenas um modo de comunicação cuja ignorância dissimulada desemboca numa persuasão sofisticada, mas, sobretudo que ela é um aporte ético sério diante do conteúdo da existência.

Se a existência fosse uma competição e as manifestações da subjetividade fossem os critérios de julgamento, certamente a ironia estaria *hors concours* como pretendia Hegel, o jurado da racionalidade. Para Hegel, a ironia socrática não passa de um artifício de conversação. Por outro lado, para Kierkegaard, a ironia socrática não está nem naquele aspecto inócua retratado por Xenofonte, aquele incapaz de atingir a ideia, nem naquela concepção de Platão fazendo do discurso socrático um meio que facilmente abraça a ideia, elevando-a demasiadamente.

Por mais que a concepção de Platão assemelhe-se com a de Hegel, no sentido da utilização da interrogação como via da negatividade, esta não subverteu a realidade a ponto de dominá-la, não obstante Sócrates tenha sido o primeiro a introduzir a ironia. É nesse ponto que a intervenção de Kierkegaard tornar-se original, pois a exigência da

⁶¹ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, pp. 40, 41.

filosofia faz do conflito entre interioridade e exterioridade um *instante afortunado* cuja ideia prevalece tornando a existência inferior ao conceito.

Tais são, portanto, os dois momentos aos quais se deve fazer igualmente justiça, e que constituem propriamente o ajuste de contas entre história e filosofia, de maneira que por um lado se faz justiça ao fenômeno e a filosofia não o angustia ou o intimida com sua superioridade, e, por outro lado, a filosofia não se deixa perturbar pelo feitiço do individual nem distrair pela profusão das particularidades. Assim também, com o conceito de ironia, é importante que a filosofia não se deixe enganar por um único lado de sua existência fenomenológica, e, a cima de tudo, não se engane com que há de aparente nesta, mas veja da verdade do conceito em e com o fenomenológico.⁶²

Ora, enquanto a crítica de Kierkegaard à ironia antiga pintada por Xenofonte e Platão, gira em torno do desequilíbrio entre fenômeno e essência, a sua crítica à ironia moderna consiste, pois, em fazer dela apenas um momento de ruptura do ponto de vista da linguagem. Não se trata, portanto, de utilizar a ironia como recurso proveniente daqueles que querem se destacar do comum dos mortais, mas de se desfazer dessa presunção estabelecendo o mal-entendido sem, no entanto, desvencilhar-se da busca comum e subjetiva da verdade.

Não considerar a ironia socrática como ponto de partida (da filosofia e da vida) é, portanto, escamotear a concretização da vida cujo princípio se funda minimamente num começo conceitual com vistas na própria realização subjetiva do indivíduo. Aquilo que tem sua primeira aparição nos efeitos linguísticos sofisticados da antiguidade, agora vem a ser usado por Kierkegaard como possibilidade de domínio da existência. Essa concepção deve ter uma relação essencial com a personalidade (subjetividade), isto é, não ocultar o decisivo. Segue-se uma autoprodução superando e conservando a ruptura entre pensar e ser, infinito e finito. Trata-se de uma hipótese levantada por Kierkegaard a partir da qual a verdade lançada pela ironia e pela especulação é dominada e a realidade adquire seu valor concreto na subjetividade e não apenas na objetividade. A ironia sendo, portanto, o começo da existência exige que não seja confundida como mera forma de comunicação. Uma expressão que se propõe como tarefa existencial não se deixa definir meramente enquanto *figura de linguagem*. Ora, Kierkegaard com sua tentativa de resga-

⁶² KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 24.

te da ironia busca saber como a subjetividade se anunciou no mundo por meio de Sócrates e busca por meio desta estabelecer a ironia como a determinação primária cujo começo se torna possível para a existência subjetiva. Assim como a certeza está para a dúvida, assim a linguagem está para a ironia. Parece arriscado afirmar isto, porém uma ressalva repousa sobre esta assertiva: desde que o trânsito entre fenômeno e essência seja livre já em seu começo, isto é, na subjetividade, é válido deixar que a observação orientadora de Kierkegaard norteie nossa análise a partir daqui, corroborando, assim, com a tese XV já citada anteriormente, “como toda filosofia inicia pela dúvida, assim também inicia pela ironia toda vida que se chamará digna do homem”:

Mas se acaso a ironia está longe de ser um sinal específico de nossa época, daí não se segue de maneira alguma que ironia tenha desaparecido totalmente. Da mesma forma, o nosso tempo não é uma época da dúvida, embora muitas expressões da dúvida tenham restado, nas quais, por assim dizer, podemos estudar a dúvida, se bem que permanece uma diferença qualitativa entre uma dúvida especulativa e uma dúvida vulgar sobre isto ou aquilo. Assim ocorre no discurso retórico frequentemente uma figura que traz o nome de ironia; e cuja característica está em dizer o contrário do que pensa. Aí já temos então uma definição que percorre toda ironia, ou seja, que o fenômeno não é a essência, e sim o contrário da essência. Na medida em que falo, o pensamento, o sentido mental, é a essência, a palavra é o fenômeno.⁶³

Nesse momento abrimos caminho para o que aqui chamamos de teleologia da ironia, no sentido de suprimir as falsas definições e evitar aplicações⁶⁴ equivocadas no que diz respeito à subjetividade e à realidade. Nesse pacote, não somente a dúvida é apontada como modo equivocado de domínio entre fenômeno e essência; também a dissimulação, a hipocrisia, o escárnio e a sátira. Por ora, nos limitamos às manifestações da subjetividade feitas pela ironia e seus falsos correlatos, pois das manifestações da realidade trataremos no último tópico deste capítulo.

⁶³ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 215.

⁶⁴ Por ora, as críticas de Kierkegaard são direcionadas a Hegel em sua concepção de Solger. No entanto, podemos recusar os apontamentos dos pensadores contemporâneos Pierre Mesnard e Vladimir Jankélévitch. O primeiro entende que a ironia serviria para expulsar o *pathos* autêntico do domínio da tragédia para reintegrá-lo no do drama interior. Vladimir Jankélévitch, por sua vez, em sua análise sobre a ironia, observa que a ironia acabou por ser a porta de entrada para o padecimento, para melancolia, para a confusão. Em contrapartida, o que vimos nos tópicos anteriores é que para Kierkegaard a ironia é uma alternativa para existência no ponto de vista qualitativo e a infelicidade ou seu equivalente, a melancolia, não suportaria sequer o qualitativo de uma existência que usufrui da possibilidade de liberdade lançada pela angústia. Cf. MESNARD, P. **Kierkegaard**. Tradução: Rosa Carreira. Portugal, Edições 70, 1953 e JANKÉLÉVITCH, V. **L'ironie**. Paris, Flammarion, 1964.

Desse modo, se aquele domínio entre fenômeno e essência não for bem dominado, toda realidade diante da qual a ironia se confronta carece de uma liberdade onde ela não consegue operar. É o que acontece quando a ironia é identificada como a dissimulação (ou fingimento). Esta é a maneira apressada que, segundo Kierkegaard, a ironia fora tomada. Entretanto, uma rápida análise já nos permite entender que o sentir-se livre da ironia é crescente, enquanto que a dissimulação se ver perdida na intenção do desacordo entre fenômeno e essência. A dissimulação não goza do subjetivo na medida em que o sujeito se vê preso às condições da vida e estas se colocam como estranhas (o objeto exterior) ao próprio ato do fingimento.⁶⁵

A hipocrisia, outro termo que se julgou próximo à ironia, já é de imediato outra forma equivocada de se estabelecer a relação entre exterior e interior, pois, para ironia, o exterior é oposto ao interior. Porém, a hipocrisia “pertence ao terreno do moral” ao tentar ludibriar por parecer ser bom, não obstante seja mau. O que ocorre com a ironia tem validade metafísica, mas uma metafísica elementar uma vez que o que interessa é apenas parecer diferente do que realmente é, embora suas consequências, em sua negatividade, sejam absolutas.

Outra faceta atribuída erroneamente como sendo ironia é o sarcasmo, o escárnio ou a sátira. Esses aspectos podem até ser considerados da existência, mas diferentemente da ironia não surgem como acréscimo. Se a ironia não se põe subordinada à existência, é porque ela mesma provoca o movimento da consciência. Nas palavras de Kierkegaard, “se a considerarmos como um momento subordinado, então a ironia é, sem dúvida a visão certa para o torto, o falso, o vaidoso da existência”.⁶⁶

Uma vez mais, o esforço da ironia é contra toda existência e por isso podemos encontrar nela a oposição entre fenômeno e essência. A manipulação dessa relação, no entanto, se subordinada ao exterior, pode reforçar a ironia e sua identificação com outros aspectos já mencionados, a saber, a dissimulação, a hipocrisia, o escárnio, a sátira e o sarcasmo – ou ainda a dúvida. Não é isso que encontramos em Kierkegaard:

⁶⁵ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 222.

⁶⁶ Idem, *Ibidem*, p. 223.

Por isso, quando a ironia suspeita que por trás do fenômeno tem de esconder-se algo de diferente daquilo que está no fenômeno, o cuidado da ironia é sempre que o sujeito se sinta livre, de modo que o fenômeno não adquira realidade para o sujeito. O movimento é por isso totalmente inverso. Na dúvida, o sujeito quer constantemente ir ao objeto, e o seu infortúnio está em que o objeto foge constantemente diante dele. Na ironia o sujeito quer constantemente afastar-se do objeto, o que ele consegue ao tomar consciência a cada instante de que o objeto não tem nenhuma realidade.⁶⁷

Assim, a ironia como determinação da subjetividade é o afastamento do indivíduo do que se convencionou chamar de objeto. A anterioridade desse estado de coisas individual frente a essa busca do objeto é o que permite a ironia estar contra toda existência e poder transitar pelas suas possibilidades; isso ainda permite que o indivíduo se sinta livre em relação ao objeto. É assim que se instaura a teleologia da ironia enquanto movimento da consciência cuja instabilidade pode ter uma variedade caminhos, todavia pode ser bem aproveitada – neste caso, reaproveitada – para fazer valer o caráter radical.

2.5 Hamann como alternativa: o reaproveitamento da ironia socrática para o desenvolvimento de uma singularidade

Quem não sabe viver de migalhas e esmolas ou da presa filada, quem não sabe a tudo renunciar por uma espada, não está preparado para servir a verdade.⁶⁸

Tendo em vista que as concepções do romantismo apresentadas no *Conceito de Ironia*, Schlegel, Tieck e Solger, nada mais são do que *estados de sonambulismo*, cumpre fazer de Hamann (1730-1788) a referência para o que Kierkegaard chama de a verdade da ironia no sentido de que a singularidade se apresenta como tal ou minimamente como aspirante à determinação da subjetividade. Com isso, não pretendemos relativizar a ironia colocando outro elemento na discussão como pode parecer ao expormos mais uma concepção do que até aqui compreendemos como determinações da subjetividade.

⁶⁷ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 223.

⁶⁸ HAMANN, J. G. **Memoráveis Socráticas**. Tradução: José M. Miranda Justo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, pp. 83-84.

Trata-se, portanto, de apresentar uma alternativa mais conveniente para nossa discussão e para a atmosfera conceitual de Kierkegaard: o estilo aforismático de Hamann.

A breve alusão que faremos ao Sócrates de Hamann será baseada predominantemente no seu texto de 1759, *Memoráveis Socráticas*. Trata-se de um eventual testemunho acerca de mestre da ironia e que caberia, pelo menos como adendo, à dissertação de Kierkegaard. Assim o faremos como tentativa de mostrar a inflexão causada na concepção hamanniana e até que ponto ela submete a ironia como negatividade libertadora e produtora de sentido, evitando, assim, uma impessoalidade cara à sua época. Em suma, o Sócrates apresentado por Hamann é sintomático para a culminância deste capítulo, pois indica a ironia como momento dominado. Para tanto, extrairemos para nossa discussão algumas passagens significativas do experimento do filósofo alemão para, então, cruzar as abordagens e chegarmos ao nosso objetivo: mostrar até que ponto a ironia, malgrado sua compreensão tenha sido mal recebida, pode ser dominada não apenas como recurso meramente linguístico, mas, sobretudo como recurso ontológico.

Ao citar Hamann, percebemos o germe do que mais tarde nos propomos a defender enquanto fechamento deste capítulo – acerca da culminância da ironia enquanto negatividade absoluta infinita (ou momento dominado).

E contudo Sócrates continuou ignorante. A despudorada confissão dessa ignorância era de certa maneira um insulto que no entanto, ao que parece, era perdoado ao honesto cliente e candidato, uma vez que o atingia sobretudo a ele mesmo. Por outro lado, a fatalidade e a nudez da ignorância produzem inimigos tão implacáveis como os que nascem da superioridade dos méritos e da respectiva ostentação.⁶⁹

Essa citação das *Memoráveis Socráticas* traduz um lado pouco explorado por Kierkegaard acerca da ignorância. Hamann não se desvencilha da ironia socrática a ponto de colocá-la precipitadamente como sendo uma ignorância dissimulada.⁷⁰ Ao contrário, ele atesta a faceta cuja ironia já se afirma em seu germe; ou seja, assumir a ignorância é reconhecer o começo da ironia. Isso se traduz não no sentido da instrumentalização

⁶⁹ HAMANN, J. G. *Memoráveis Socráticas*. Tradução: José M. Miranda Justo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, p. 46.

⁷⁰ O não saber socrático identificava-se como ignorância; a adequação deste em ironia converge diretamente ao nosso intento. Mais sobre isto cf. HADOT, P. *A figura de Sócrates* in: **O que é filosofia antiga?** Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999, pp. 50-68.

da ignorância para usá-la sofisticadamente, mas de, nas palavras de Hamann, estabelecer uma *simpatia de da ignorância*. Entenderemos melhor essa expressão doravante. Antes, no entanto, faz-se necessário identificar outros dois aspectos – a fatalidade e nudez – da citação anterior os quais nos fazem associar diretamente a ignorância socrática apontada por Hamann como sendo o germe da ironia defendida por Kierkegaard.

Ora, o primeiro aspecto, a fatalidade da ignorância opera como na ironia, pois se a ignorância – com seu não-saber – é parte integrante do destino da humanidade, a ironia age muito mais diretamente nele na medida em que as polaridades sobre as quais se sustenta a realidade não se limita, por exemplo, à verdade e falsidade como na ignorância, mas amplia-se nas polaridades de fenômeno e essência, possibilidade e realidade, indivíduo e geração etc. Isto é, a validade⁷¹ da ironia se pretende ampla, pois transita entre as polaridades com sua potencialidade criadora.

É nesse sentido que é oportuno usar aqui a expressão *simpatia da ignorância*. E se formos mais além, será forçoso usar a expressão de Hamann adaptada e propormos nos termos da filosofia de Kierkegaard? Sucintamente, não. Todavia, isto deve ser aplicada juntamente com o segundo aspecto, o da *nudez da ignorância*. Logo, dado que, para Kierkegaard, é a ironia uma determinação da subjetividade e nela o indivíduo se encontra livre, todo conteúdo que se coloca diante do sujeito irônico passa pelo seu crivo. E o fato de Sócrates pôr a nu toda ignorância geral, autoriza-nos a despir toda realidade que se propõe absoluta diante da ironia e assim o fazemos quando seu conteúdo é posto em questão. Por isso convém falar da nudez da ironia como prenúncio da liberdade concedida por ela ao sujeito irônico.

Parece que Sócrates falava tanto de ignorância como um hipocondríaco da sua doença imaginária. Tal como é preciso conhecer-se pessoalmente esse padecimento para avaliar e compreender o que se passa em um esplenético [doente], também é possível que para se chegar a ter um conceito da ignorância socrática seja necessária uma simpatia da ignorância.⁷²

⁷¹ *Gyldighed*, validade no sentido lógico, ético e histórico. Esta última acepção é apropriada por Kierkegaard.

⁷² HAMANN, J. G. **Memoráveis Socráticas**. Tradução: José M. Miranda Justo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, p. 47.

Aceitamos o que Hamann fala acerca do *pathos* da ignorância como chave de sua hermenêutica. No entanto, somos levados a considerar que em Kierkegaard esse mesmo *pathos* aparece como entusiasmo, pois, segundo ele, “nosso tempo exige mais, exige se não um *pathos* elevado, pelo menos altissonante”⁷³; esse *pathos* altissonante é a ironia para qual, malgrado isto, o sujeito irônico não se entrega, mesmo sendo ela, em seu caráter primário, uma determinação da subjetividade. Esse entusiasmo aspira a liberdade do próprio sujeito irônico. Vejamos:

A ironia é uma determinação da subjetividade. Na ironia o sujeito está negativamente livre; pois a realidade que lhe deve dar conteúdo não está aí, ele é livre da vinculação na qual a realidade dada mantém o sujeito, mas ele é negativamente livre e como tal flutuante, suspenso, pois não há nada que o sugere. Mas esta mesma liberdade, este flutuar, dá ao irônico um certo entusiasmo, na medida que ele, quando precisa de um consolo por tudo o que naufraga, pode buscar refúgio no enorme fundo de reserva da possibilidade. Entretanto, ele não se entrega a este entusiasmo, que apenas respira e nutre o entusiasmo de destruição que há nele.⁷⁴

Para endossar essa significativa passagem – e para colocar algo como ponto intermediário entre a ignorância e a ironia –, temos o “conhece-te a ti mesmo”. Ora, enquanto Hamann diz que essa máxima aforismática estava na “porta do famoso templo a todos aqueles que entram para sacrificar ao deus da sabedoria”⁷⁵, Kierkegaard, por seu turno, diz que “também o irônico é um vítima exigida como sacrifício do mundo; não que o irônico precise sempre cair como a vítima, no sentido estrito, mas sim porque o zelo no serviço do espírito do mundo o devora”.⁷⁶ Esse *conhece-te a ti mesmo* posto por Hamann tem, inversamente, o sentido da simpatia da ignorância, pois Sócrates excedeu todos os outros gregos em sabedoria “porque tinha progredido mais no conhecimento de si próprio e sabia que nada sabia”. Em Kierkegaard, isto aparece como entusiasmo da ironia cujo indivíduo não é forçado a ser dominado ou devorado por ela, mas é formado para dominá-la e isto é o que caracteriza a negatividade infinita absoluta.⁷⁷ Com efeito, segundo Kierkegaard, essa concepção irrompe não como uma tentativa de

⁷³ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 215.

⁷⁴ Idem, Ibidem, p. 227.

⁷⁵ HAMANN, J. G. **Memoráveis Socráticas**. Tradução: José M. Miranda Justo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, p. 48.

⁷⁶ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 226.

⁷⁷ Idem, Ibidem, pp. 226, 227.

extraviar a esmo a realidade, mas de se fazer – *sensu eminentiori* – alcançar e dirigir contra toda realidade dada em certa época e sob certas condições. Em outras palavras, a ironia não se dirige a este ou aquele existente individual, ou seja, ao particular. Seria mais correto afirmar que a ironia opera através da singularidade.⁷⁸

O “tornar-se” indivíduo que dá o nome parcial a este capítulo tem, portanto, ligação com esta concepção, pois a negatividade mostra-se mais pela via da experiência singular de cada indivíduo do que pela via sistemática em que propõe Hegel. Assim, quando Hamann diz que a “ignorância de Sócrates era um sentir”⁷⁹ – já considerado esta como germe da ironia –, somos impelidos a aceitar que isto também é o que caracteriza a experiência da própria singularidade da ironia em Kierkegaard na medida em que, segundo José Miranda Justo ao falar da singularidade hamanniana, ela provoca para o filósofo dinamarquês a destruição da realidade no interior do individual:

Singularidade do déficit de sentido, singularidade do desejo de sentido, singularidade da relação dialógica com um outro na qual se torne possível entrever uma via para a constituição de um sentido eficaz, mas também singularidade do “sentir”, físico e interior; [...] a singularidade coloca-nos de facto perante uma situação estranha: não há descoberta da singularidade sem a vontade da descoberta, sem o desejo da singularidade [entusiasmo], o que significa que a sua eclosão é preparada num tempo durante o qual ela não está activa (e, portanto simplesmente não está), mas no qual a vontade é capaz de a tomar por objeto, de a antecipar sem a conhecer, para assim a poder reconhecer logo que ela se oferece imediatamente como absoluta.⁸⁰

É inequívoco que esta singularidade, então atribuída a Hamann, deva aproximar-se do que até aqui chamamos juntamente com Kierkegaard de ironia negativamente infinita absoluta, pois é negatividade porque nega a realidade para produzir sentido a partir dela, como um nada. Encontra-se diante dela, desse modo, não “apenas este ou aquele fenómeno”, pois ela é infinita. Resta, portanto, seu carácter absoluto, dado que aquilo que ela nega é um “mais alto” que não subsiste, pois a ironia não estabelece nada.⁸¹ Para não ficarmos numa paráfrase enfadonha – armadilhada posta pela própria ironia se esta

⁷⁸ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 221. Grifo do autor.

⁷⁹ HAMANN, J. G. **Memoráveis Socráticas**. Tradução: José M. Miranda Justo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, p. 55.

⁸⁰ Idem, *Ibidem*, pp. 109 e 113.

⁸¹ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, pp. 226, 227.

não for tida como *Formation* –, pode-se incorporar para dentro de nosso esforço a inflexão empreendida pelo movimento da ironia. Ora, àquela nudez causada pela ironia associa-se, sem muito esforço metafísico (cuja realidade dada não pode ser recusada em detrimento do desenvolvimento nos moldes especulativos), o estranhamento da realidade diante do qual o sujeito irônico se depara. A palavra realidade é tomada por Kierkegaard, sobretudo, como realidade histórica e dada a certa época sob certas condições. Este é o alcance da ironia. É quando a ironia não deixa pedra sobre pedra que o indivíduo se percebe imbuído da tarefa (*opgave*) da realidade que quer ser realizada enquanto inflexão ou, se se quiser, como *virada histórica*. A relação, portanto, do indivíduo com esta realidade não tem proporções gerais; trata-se de uma relação subjetiva, é o empenho subjetivo que fez Sócrates considerar a realidade da Grécia não um peso totalizante, mas algo leve, um nada a partir do qual se instaura a tarefa. Hamann observou que “um quadro histórico em que Sócrates viveu havia de nos mostrar em que medida a sua ignorância [ou ironia] era engenhosamente calculada para as condições do seu povo e do seu tempo e como ele fizera dela a ocupação da sua vida”.⁸² Isto conduziu também Kierkegaard em sua dissertação, em sua tarefa existencial e em sua formação.

Ainda que Kierkegaard não faça referência à Hamann na obra de 1841 é notável a aproximação entre os dois, embora a tendência para o último seja estabelecida por nossos argumentos, claramente observamos que aquele que se submete a esta negatividade absoluta infinita está sujeito à nudez da ironia – com a mão na frente e a outra atrás – até que perceba o caráter formador que ela tem a oferecer a ele e ao mundo.

Kierkegaard não quer, ao criticar aquelas formas de expressão distintas, assimilar a ironia como um momento purificado da linguagem e isento de transformação. Trata-se de erigir a ironia para, então, tê-la como momento dominado e não prejudicar a subjetividade em seu desenvolvimento. Isto é, não podemos perder de vista que a ironia não se nos apresenta apenas em contraposição às outras formas de exposição da linguagem, mas como negatividade infinita absoluta, ou seja, como o processo de constituição da subjetividade. Até aqui entendemos a linguagem como a manifestação da subjetividade por meio das expressões de liberdade humana; por esta razão nos remetemos à infelicidade, à angústia, e, sobretudo, à ironia.

⁸² HAMANN, J. G. **Memoráveis Socráticas**. Tradução: José M. Miranda Justo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, p. 55.

Mas até que ponto a negatividade infinita absoluta pode ser um forte indício subjetivo para que a ironia ponha em questão a realidade em voga? Essa pergunta se faz pertinente, pois na ironia, além do indivíduo aplicar a si próprio a liberdade de questionamento, ele é também agente de mudança da própria realidade em que está situado. Aconteceu assim com Sócrates, com Hamann e assim será com Kierkegaard e com todo aquele que “contesta a realidade de todo e qualquer fenômeno, para salvar a si próprio, na independência negativa em relação a tudo”.⁸³ Temos a resposta pela boca do próprio filósofo dinamarquês. A propósito, ele reitera de modo latente, uma vez mais, que a realidade da qual está se falando é a realidade histórica vista sob o ponto de vista subjetivo e o equívoco que é tomá-la como efetivada absolutamente.

Mas a realidade é também, para o indivíduo, uma tarefa que quer ser realizada. Aqui, se deveria crer a ironia teria de mostrar-se em seu lado mais favorável; pois tendo ultrapassado toda realidade dada, dever-se-ia crer que ela teria algo bom para colocar no lugar desta. Mas este não é o caso, de maneira nenhuma; pois, como a ironia conseguiu dominar a realidade histórica fazendo-a flutuar, assim também ela própria acabou por tornar-se flutuante. Sua realidade é somente possibilidade. Com efeito, se o indivíduo agente deve estar em condições de resolver sua tarefa de realizar a realidade efetiva (ar realisere Virkelighenden), então ele tem de sentir integrado em um contexto maior, tem de sentir a seriedade da responsabilidade, tem de sentir e respeitar todas as consequências racionais. Disto a ironia está livre. Ela sabe na posse de um poder de iniciar tudo de novo quando bem lhe parecer; não há passado que a comprometa, e assim como no plano teórico a ironia goza em liberdade infinita o seu poder crítico, assim também no plano prático ela goza uma liberdade divina semelhante que não conhece nenhum vínculo ou entrave, mas joga desenfreada e alegremente.⁸⁴

Afora todos os diletantismos em que a ironia estava submetida⁸⁵ e além de abalar as estruturas da realidade pela via da negatividade, ela almeja desestruturar aquele discurso de verdade estabelecido pela unidade especulativa para dar lugar a um vasto campo de experiências singulares. Aquele discurso histórico de Hegel visava ultrapassar a experiência subjetiva pressupondo um movimento anterior de concreção da ideia cujo indivíduo participava dela apenas concebendo-a como universal, “mas este tornar-se concreto é justamente a realidade histórica”.⁸⁶ O que acontece nesse instante é, segundo

⁸³ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 223.

⁸⁴ Idem, *Ibidem*, pp. 241, 242.

⁸⁵ Solger, Tieck e Schelegel, aos quais Kierkegaard lança uma breve crítica.

⁸⁶ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 241.

Kierkegaard, a relativização do que há de mais importante naquela ironia que é a singularidade. A tentativa de Hegel para concreção da ideia na história vem por meio da aparição dos eventos históricos que marcam a unidade já reconciliada. Para Kierkegaard, inversamente, é quando o indivíduo não mais se deixa orientar por essa unidade que ele incorpora a “verdadeira validade” da ironia, enquanto momento dominado. Esse momento faz-se necessário, pois as viradas históricas – Sócrates como sendo um travessão na história universal e Cristo sendo outro ponto de virada da história – serão realmente assimiladas pela subjetividade se forem postas pelo crivo da ironia de modo que é a partir dessa melhor assimilação que a subjetividade ganha em validade e, “para que isto possa acontecer, a subjetividade tem de ser desenvolvida, ou melhor, na medida em que a subjetividade se faz valer aparece a ironia”.⁸⁷ É nesse acerto de contas da ironia com a subjetividade que a realidade está entregue ao seu limite. Esse limite é paradoxal e consiste no domínio da ironia. Isto indica a negação dos falsos eventos históricos, das falsas verdades, das falsas realidades. Mais do que isso, permite uma adequação posta pela ironia enquanto caminho.

A ironia, como momento dominado, mostra-se em sua verdade justamente nisso: que ela ensina a realizar a realidade, a colocar ênfase adequada na realidade. Daqui não se segue, de jeito nenhum, a conclusão bem saintsimoniana de que se deva idolatrar a verdade, ou negar que há em cada homem, ou deveria haver, uma nostalgia por algo mais alto e mais perfeito. Mas esta nostalgia não pode esvaziar a realidade, muito pelo contrário, o conteúdo da vida tem de ser um verdadeiro e significativo momento numa realidade mais alta, cuja plenitude atrai a alma. Com isto, a realidade adquire seu valor.⁸⁸

É necessário que a realidade, portanto, adquira seu valor e sua verdade; e a ironia parece testemunhar esta verdade. Esta assertiva é complementada com aguçada ironia por Hamann. Ele fala que a busca pela verdade não é uma prerrogativa perpetuada apenas pelo sujeito irônico e sua descontinuidade no percurso histórico será marcante para Kierkegaard expor as paradoxais determinações temporais como veremos no capítulo seguinte.

⁸⁷ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 228.

⁸⁸ Idem, *Ibidem*, p. 279.

Se é verdade que o próprio Deus – como se diz na boa confissão feita por Pilatos -, se é verdade, digo, eu, que o próprio Deus se tornou homem e veio ao mundo porque queria testemunhar a verdade, então nenhuma omnisciência seria precisa para prever que não seria deste mundo tão facilmente quanto Sócrates e que teria, pelo contrário, que sofrer uma morte mais ignominiosa.⁸⁹

O retrospecto deixado por essa exposição mostra-nos indubitavelmente a necessidade de explorar cuidadosamente o campo minado deixado pela negatividade da ironia e como esta reverbera no desenvolvimento subjetivo levando em consideração como é possível estabelecer-se enquanto tal a partir dos possíveis pontos de virada históricos, destacados nessa última citação de Hamann e, sobretudo, desenvolvidos numa experimentação teórica por Kierkegaard como veremos a seguir. Nesse sentido, o caminho traçado pela ironia pode, por vezes, ser tomado como um modo nauseabundo de tratar a realidade como um todo se não for tomada como formação subjetiva, ou seja, se não for tida com determinação da subjetividade erigida como tarefa e, erigindo a tarefa, e colocando-nos a disposição de sua verdade; embora esta apareça como fictícia e paradoxal. Em suma, a ironia para Kierkegaard aparece como categoria formadora capaz de lançar a alternativa para verdade da realidade e não relativizá-la.

⁸⁹ HAMANN, J. G. **Memoráveis Sócráticas**. Tradução: José M. Miranda Justo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, p. 84.

3. AS DETERMINAÇÕES TEMPORAIS DO TORNAR-SE INDIVÍDUO

3.1 A preparação do terreno feita por Lessing

Se Deus segurasse em sua mão direita toda a verdade, e em Sua mão esquerda a busca pela verdade, embora com a condição de que eu deva sempre errar, e me dissesse "Escolha", humildemente eu escolheria a mão esquerda e diria: "Dai-me Senhor!" A verdade pura é para Vós somente.
Lessing

Enquanto o primeiro (Hamann) desenvolveu apenas uma singularidade como movimento da sua própria subjetividade, o outro (Lessing) atende melhor às adaptações de Kierkegaard no que diz respeito à questão do pensador subjetivo.

A ironia, uma vez mais, aplica-se a si, aos outros e ao mundo; Hamann, como poucos, lançou-a a si e aos outros com sua singularidade. Todavia, restou-lhe o mundo, faltou-lhe dar conta da realidade histórico-universal. Para Kierkegaard, a ironia pode ter validade histórico-universal, como vimos no capítulo anterior, no entanto, essa validade não é capaz de alcançar a realidade paradoxal; isto é, uma alternativa. Por esse motivo Lessing (1729-1781) torna-se importante aqui como pensador que, por assim dizer, preparou o terreno para Kierkegaard no que diz respeito às verdades históricas acessíveis e questionadas pela ironia. É coerente, portanto, reconsiderar a marcha estabelecida pela elasticidade irônica trabalhada anteriormente, deixá-la *in suspenso* – mesmo como momento dominado – e enveredarmos pelo lastro das verdades. O que pode justificar nossa mudança de direção é certamente o que Kierkegaard afirma, usando um trocadilho bíblico, acerca da ironia e da verdade: “A ironia é, como o negativo, o caminho; não a verdade, mas o caminho”.⁹⁰ Permitindo-nos ainda uma metáfora – correndo risco do mal-entendido –, a ironia é o tutano⁹¹, e por que não falarmos da estrutura que o envolve? Ora, o fato de deixarmos *in suspenso* a ironia não nos autoriza comprometer aquilo que outrora afirmamos dela, pois:

Quando a ironia intervém, ela traz o caminho, não aquele caminho do qual se pensa apoderar-se quem imagina possuir um resultado, mas aquele caminho no qual o resultado abandona. Acrescente-se a isso que bem deve ser vista

⁹⁰ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 278.

⁹¹ Expressão coloquial: o tutano é, fisiologicamente falando, o conteúdo, a matéria que preenche as cavidades ósseas.

como a tarefa do nosso tempo (*vor Tids Opgave*) o traduzir o resultado da ciência para a vida pessoal, apropriar-se pessoalmente desse.⁹²

Podemos usar outro termo para o que Kierkegaard chama de resultado: verdade (*sandheden*). Passemos então ao que Lessing – também elogiado (ironicamente?) por Nietzsche⁹³ nesse sentido – tem a nos dizer.

A relevância do tema apresentado neste tópico converge com a necessidade de apresentar os desdobramentos de uma discussão que gira em torno da polaridade entre verdades históricas e verdades eternas.⁹⁴ Todas as conclusões tiradas a partir daí são resultados de um fecundo séc. XIX, especificamente na Alemanha e na Dinamarca, no qual se preservava um estado onde a doutrina do cristianismo era absorvida e transformada em uma dogmática federal, em suma, tratava-se de um estado cristão. Desse modo, o simples fato de nascer num estado considerado cristão já concedia a qualquer indivíduo a qualidade de ser cristão. No entanto, não é a partir de uma decisão particular de sua interioridade e relação com a divindade que o homem se torna cristão? Ora, aqui está o germe de nossa discussão. Como um indivíduo pode construir uma felicidade eterna, isto é, sua salvação, acreditando tão somente que sua nacionalidade pode conceder-lhe a existência autêntica de um cristão? Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? São essas questões que serão a mola propulsora das obras de Kierkegaard sobre as quais, entre outras, nos deteremos: *Migalhas Filosóficas* (1844) e o *Pós-escrito Filosófico não científico às Migalhas Filosóficas* (1846). Nessas duas obras, o problema central consiste em mostrar a relação entre o homem e a divindade. No Cristianismo, essa relação se dá a partir de um fato histórico, da aparição do deus no tempo e faz com que elas sejam consideradas verdades eternas. Ora, mas como se dá, na interioridade do indivíduo, essa transição entre verdades contingentes e

⁹² KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco. 2006, p. 278

⁹³ “Lessing, o mais honrado dos homens teóricos, atreveu-se a declarar que lhe importava mais a busca pela verdade do que a verdade mesma: com o que ficou descoberto o segredo fundamental da ciência, para espanto, sim, para desgosto dos cientistas.” Cf. NIETZSCHE, F. **O Nascimento da tragédia**. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, pp. 90, 91.

⁹⁴ Há, no entanto, o caminho objetivo do qual Kierkegaard em certa medida quer se distanciar: “Considerada objetivamente, portanto, a verdade pode significar: (1) a verdade histórica; (2) a verdade filosófica. Considerada como verdade histórica, a verdade deve ser descoberta por um exame crítico das várias informações etc; em resumo, do mesmo modo pelo qual uma verdade histórica é normalmente descoberta. Quando se pergunta pela verdade filosófica, aí se pergunta pela relação de uma doutrina, historicamente dada e ratificada, com a verdade eterna”. KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 27.

verdades eternas? Tais questões lançadas por Kierkegaard são fruto da leitura dos escritos teológicos de Lessing, em especial de um ensaio cujo conteúdo versa *Sobre a demonstração de espírito e força* de 1777. Não por acaso, Kierkegaard dedica a Lessing os primeiros capítulos do *Pós Escrito* e em sua expressão de gratidão ao pensador alemão chega à conclusão que este é o modelo de pensador subjetivo do qual Kierkegaard se valerá em toda sua obra. Segundo Kierkegaard, Lessing é aquele que em meio aos grandes sistemas filosóficos de sua época e aos apelos pelo histórico universal procurou compreender a existência humana não fora de si, pela objetividade, mas pela subjetividade.⁹⁵ Pensar subjetivamente é dar primazia à existência particular do indivíduo substituindo o resultado geral, aquele *sub specie aeterni*, do qual se deduz todas as individualidades, pela decisão infinita, pela paixão da existência. Indivíduo subjetivo: isso só posso tornar-me por mim mesmo e qualquer tentativa teórica que demonstre a subjetividade ou se remeta a outra para tanto, já é tornar-se objetivo e toda autenticidade do particular é suprimida. Do ponto de vista religioso, ser subjetivo é decidir por si mesmo estabelecer uma relação com deus e chega a ser irreligiosa toda forma de busca dessa relação através de outrem. Por um lado, no âmbito do subjetivo não posso decidir por outra pessoa; assim mesmo como não posso torna-la cristã; por outro lado, na esfera objetiva o pensamento especulativo encarrega-se de decidir *en masse*; é o caso de um Estado cristão que logicamente impele-nos a deduzir que todas as pessoas circunscritas em tal constituição são igualmente cristãs. Assim, quando se chega ao terreno do subjetivo, Lessing é um modelo para Kierkegaard. No entanto, não se trata de Lessing forjar uma individualidade da qual leve os outros homens a uma relação com Deus; tampouco Kierkegaard aceitará isto, pois a verdadeira existência deve ter autenticidade suficiente para arriscar-se enquanto ser particular diante do totalmente outro que é a divindade. O elogio de Kierkegaard feito à Lessing destaca a discussão com a consideração especulativa dado que esta concebe o cristianismo como uma doutrina dogmática dando primazia do fenômeno histórico e, conseqüentemente, obliterando a decisão e o interesse do indivíduo. Na consideração especulativa, o indivíduo preocupa-se apenas em linhas gerais com sua felicidade eterna, enquanto que a reivindicação de Kierkegaard, com base em seu diálogo com Lessing, vê a importância de uma interioridade da decisão apaixonada.⁹⁶ Veremos em que consiste

⁹⁵ Über den Beweis des Geistes und der Kraft, 1777.

⁹⁶ KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 64.

essa interioridade que faz o indivíduo fincar sua decisão no fenômeno histórico ao torna-se cristão. Para o que nos importa, cumpre mostrar o conteúdo de sua decisão, isto é, o núcleo transitório entre verdade histórica e o momento no qual esta se valora verdade eterna e, portanto, torna-se objeto de seu interesse infinito.

Encontraremos subsídios necessários no ensaio de Lessing *Sobre a demonstração de espírito e força* (1777). Em suma, o fio condutor deste ensaio e de nossa discussão é mostrar os meandros do trânsito entre as verdades históricas e verdades eternas. Primeiramente, a questão fundamental posta por Lessing é se podemos fincar nossas certezas no cumprimento de uma profecia que é vivida historicamente ou se podemos creditá-las tão somente pela notícia que me é transmitida acerca das profecias que foram cumpridas.⁹⁷ Da mesma forma são os milagres: será que presenciar milagre acontecer é a mesma coisa que receber a notícia de um tal milagre? Mais ainda, se comprovei que Cristo realmente viveu e operou milagres e cumpriu as profecias, certamente posso considerar comprovado tais fatos e não teria motivo para duvidar. Com efeito, tais fatos estão na esfera do histórico e são considerados experiências indubitáveis para aquele que as viveu ou minimamente teve proximidade histórica e estava a buscar uma *prova de espírito e força* cuja referência Lessing dedica a Orígenes (185 – 253); este, não tendo tais fatos acessíveis aos sentidos, buscava um prova divina da qual chamava de espírito e força.⁹⁸ No entanto, tais fatos carregam consigo o valor de verdade histórica, ou seja, Lessing, vivendo no século XVIII, não tem acesso direto a elas e os milagres, as profecias e a própria existência de Cristo tornam-se notícias. Não obstante essa constatação, Lessing se exime de qualquer juízo e afirma que não se ocupará de negar se aquelas, as verdades históricas, são ou não dignas de consideração e podem fundamentar sua prova. Com isso, Lessing não nega em absoluto que de fato as verdades históricas tenham acontecido, mas cobra um algo mais que possa lhe conceder impulso necessário para considerá-las verdades eternas.⁹⁹

Outro aspecto é continuidade desta possível correlação entre verdades, isto é, caso não haja nenhuma objeção frente as fidedignas verdades históricas algo se segue daí. Ora, se não nego um proposição histórica sou levado crer que ela de fato existiu. Uma vez mais, as inquietações de Lessing são pertinentes; “se não tenho nada a objetar histo-

⁹⁷ LESSING, G. E. **Escritos filosóficos y teológicos**. Edição preparada por Agustin Andreu Rodrigo. Madrid: Nacional, 1982, p. 445.

⁹⁸ Idem, *Ibidem*, p. 446.

⁹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 447.

ricamente ao fato de que este mesmo Cristo tenha ressuscitado da morte, tenho de aceitar por isso como verdadeiro que esse mesmo Cristo ressuscitado é o filho de Deus?”.

¹⁰⁰ Segue-se daí que Lessing creu nas verdades históricas e que, mesmo estando 1800 anos depois, o indivíduo pode considerá-las fundamentos de suas verdades metafísicas e morais e, portanto, eternas e necessárias. Do ponto de vista subjetivo e individual, como se dá essa transição, mostrando-se que uma surge da outra e pertencem a uma mesma classe (fidedignas, não obstante suas distinções)? Segundo Lessing, trata-se de um empreendimento existencial, de um *salto*¹⁰¹ que o faz transpor o *horrendo e largo fosso* o qual separa as verdades históricas e verdades eternas.

3.2 A alternativa do “tornar-se” no tempo ou a questão do Instante

Não podemos sequer conjecturar a noção de salto sem antes compreender o que precede o ponto de partida que faz o indivíduo confrontar-se com as questões acerca da verdade e sua relação com ela: a questão do instante constantemente tomada como ponto convergente diante da alternância da vida.¹⁰² Desse modo, o que interessa a Kierkegaard no empreendimento de Lessing? Ora, se Sócrates no capítulo anterior fora o parâmetro utilizado por Kierkegaard como raiz da negatividade do tornar-se por meio da ironia, agora, no entanto, Sócrates será algo a ser superado no ponto de vista teórico.

Para tanto, Kierkegaard inicia a discussão de como é possível apreender a verdade e todas as possibilidades iniciais são tomadas a partir do socrático, no entanto seu ponto de chegada é uma incógnita se não for pensado sob o prisma do instante. Embora a obra aqui usada como referência seja por vezes atribuída a uma abordagem religiosa do instante – *Migalhas Filosóficas* –, o filósofo dinamarquês esforça-se para não fazer

¹⁰⁰ LESSING, G. E. **Escritos filosóficos y teológicos**. Edição preparada por Agustin Andreu Rodrigo. Madrid: Nacional, 1982, p. 448.

¹⁰¹ No *Pós Escrito às Migalhas Filosóficas*, no capítulo intitulado *Teses possíveis e reais sobre Lessing*, Kierkegaard compartilha com o filósofo alemão a concepção de “salto horrendo” que supera a impossibilidade do trânsito direto entre verdades históricas e verdades eternas. Tal metáfora será recorrente para discorrer sobre a fé.

¹⁰² Instante estético, instante ético e instante religioso. Ernani Reichmann, em sua obra *O Instante*, utiliza uma observação que deve ser chamada atenção: é o fato de que não colocaremos nenhum desses tipos de instante como sendo o principal, mas sim sua dialética, aquela que provoca a aparição da alternativa cuja convergência se dar no ponto de choque entre os pontos antagônicos fazendo do indivíduo o seu núcleo. Por questões metodológicas as questões etimológicas acerca do instante serão mais bem exploradas no próximo tópico.

dessa posição algo unânime com relação à apreensão da verdade, pois ele não tem doutrina a oferecer.

O propósito do experimento teórico do escrito de 1844 tem desde o princípio uma atmosfera polêmica dado que já nas primeiras linhas é levantada a questão sobre o alcance que tem sobre a verdade e em que medida se pode apreendê-la. Propomos uma análise do projeto teórico de Kierkegaard não na tentativa de apresentar qualquer doutrina, mas de entender como o dispositivo do instante (o choque entre realidades opostas) atravessa o interior do indivíduo em sua existência.¹⁰³

Toda discussão empreendida por Kierkegaard na obra *Migalhas Filosóficas* tem uma pergunta inicial: “Em que medida pode-se aprender a verdade?” Isto remonta a que Sócrates discutira no diálogo *Mênon*, a saber, sobre como é possível aprender a virtude. O que se vê é uma resolução interior, ou seja, procurar a verdade é um movimento interno de recordação levando-nos a concluir que a verdade já está no indivíduo bastando-lhe tomar consciência de tal verdade.

Faremos aqui uma breve descrição que permitirá entender com clareza o objetivo do filósofo dinamarquês. Entretanto, anterior a isto, outra pergunta se faz pertinente para entendermos o que possibilita o encontro entre mestre e interlocutor. A questão é: por onde começa esta relação? Logo nos vemos diante da necessidade que o mestre tem de um interlocutor e este tem daquele. Essa reciprocidade que impossibilita um ser sem o outro está prefigurada pelo compromisso que ambos, mestre e interlocutor, têm com a verdade. O primeiro, o mestre, é necessário, pois sem ele o ignorante permanecerá na não-verdade. O segundo, o interlocutor, também é necessário visto que é da não verdade que o mestre precisa para “dar à luz” a verdade. Esse encontro é predominante, e faz Kierkegaard refutar a figura pintada por Xenofonte. Diferentemente do que realmente Sócrates representava socialmente, Xenofonte mostra apenas o homem inócuo e inocente, como já visto no capítulo anterior. Com isso ele nega o perigo que Sócrates representava para a ordem estabelecida, isto é, seus pensamentos e indagações não eram polêmicos, excluindo a atitude questionadora que lhe era peculiar e deixando-lhe, portanto, carente das simples conversas de feira as quais eram o começo da sua filosofia. O que Kierkegaard nota com isso é a *ausência de situação*. Esta situação é o que permite, atra-

¹⁰³ POLITIS, H. **Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard**. Paris: Éditions Kimé, 2009.

vés da postura provocadora, percebermos a sensibilidade socrática da qual surge o encontro entre mestre e interlocutor:

E acentuar assim a situação seria precisamente importante para mostrar que o decisivo em Sócrates não era um ponto fixo, mas um ubique et nusquam (em toda parte e em nenhum lugar); e para enfatizar a sensibilidade socrática, que ao mais sutil e tênue contato imediatamente percebia a presença da ideia, imediatamente notava em tudo o que existia a eletricidade correspondente; e para tornar bem visível o autêntico método socrático, que não considerava nenhum fenômeno modesto demais para, partindo dele, ir-se elevando até a esfera própria do pensamento.¹⁰⁴

Esta concepção de situação desenvolvida por Kierkegaard é importante para compreendermos o momento mesmo da aparição da verdade e isto tem seu equivalente temporal na ocasião. Contrapondo isto Kierkegaard afirma: “Minha relação com Sócrates não pode ocupar-me com referência à minha felicidade eterna, pois esta é dada retrogradamente na posse daquela verdade que possuía desde o início sem saber.”¹⁰⁵ Portanto, o processo de rememoração não é suficiente para explicar a natureza da verdade visto que esta requer um instante decisivo no tempo, mas de estatuto eterno.

Do ponto de vista socrático, o indivíduo circunscrito nessa ocasião tem uma relação contingente com a verdade. Ele possui a verdade, mas não tem consciência disso e perdura na sua ignorância sem saber que, desde sempre, a verdade se encontrava nele. Ao que parece, o instante em que a verdade torna-se consciente ao indivíduo e a ocasião que aproximou o mestre do interlocutor são tão somente uma circunstância. Kierkegaard fala que o indivíduo, além de não saber da verdade que se encontra em si mesmo, é também alheio a essa tal ignorância que o impede de procurar a verdade.

Assim, qual é a possibilidade para que o indivíduo tome consciência de sua ignorância? Ora, o mestre se coloca como a ocasião para o indivíduo perceber-se enquanto ignorante, ou seja, enquanto detentor da não verdade. Todavia, a dialética socrática faz um movimento duplo e dá ao indivíduo a chance de sair de si e, por conseguinte, voltar-se para si. Quando o aprendiz capta a verdade pela reminiscência, a ocasião é

¹⁰⁴ KIERKEGAARD, S. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006, p. 29.

¹⁰⁵ KIERKEGAARD, S. **Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 31.

condicionada pelo mestre e condensada pelo instante, isto é, pelo momento singular da apreensão da verdade. É o que afirma Kierkegaard a seguir:

Deste modo, portanto, o mestre justamente ao recordar-lhe, repele o aprendiz para longe de si, só que o aprendiz, ao voltar-se desta para longe de si mesmo, não descobre que anteriormente conhecia a verdade, mas descobre sua não-verdade, um ato de consciência com referência ao qual vale o princípio socrático de que o mestre é apenas a ocasião, seja ele quem for, e mesmo que fosse um deus; pois minha própria não-verdade, não posso descobri-la senão por mim mesmo, pois só quando eu a descobro é que ela está descoberta, e não antes, ainda que todo mundo a conhecesse.¹⁰⁶

Agora, os redimensionamentos conceituais anunciados no início deste tópico tomarão forma na medida em que percebemos a superação do projeto socrático. Vale lembrar que o intuito de Kierkegaard é não recair no socrático. Se por um lado o ponto de partida socrático é de ordem temporal e o momento do conhecimento da verdade se dá nas modestas circunstâncias da ocasião, por outro, Kierkegaard pretende mostrar que o instante de apreensão da verdade é decisivo e, portanto, eterno.

Assim, a questão do mestre ser a possibilidade para o aprendiz conceber a verdade é válida. No entanto, isso se perfaz apenas no que concerne à recordação. Em outras palavras, a aparição da verdade é anterior à sua compreensão. Indo mais além, não basta ao indivíduo saber que possui a verdade, é necessário compreendê-la, e a condição para tanto é o *deus*. Nem por isto, o fato do indivíduo estar em seu estado anterior na não verdade é de responsabilidade divina, ao contrário, ele estava em tal estado por sua própria culpa. Isto Kierkegaard dá o nome de *pecado*. “O mestre é então o *deus*, que dá a condição e que dá a verdade”.¹⁰⁷

As categorias vão sendo gradativamente substituídas e o que percebemos é uma proposta alternativa, da qual se procura elucidar os conceitos meramente estéticos para dar lugar aos de ordem religiosa. Mais uma vez, a significação decisiva que Kierkegaard presta ao deus é entendida como condição necessária para o indivíduo sair da não verdade, isto é, do pecado. Para sair dessa condição o indivíduo deve reconhecer-se como não liberdade, como incapaz de libertar-se por si mesmo. Então, o deus se põe como

¹⁰⁶ KIERKEGAARD, S. **Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 33.

¹⁰⁷ Idem, *Ibidem*, pp. 34, 35.

libertador, como *salvador*. Faz, portanto, o aprendiz esvaziar-se da culpa e age como *reconciliador*.¹⁰⁸

Agora que Kierkegaard ultrapassou o projeto socrático, o aprendiz tornou-se discípulo, o mestre o próprio deus, a ocasião um momento decisivo, a não verdade a verdade. Essa nova relação é marcada pelo instante que, por sua vez, introduz *deus* no tempo e dá ao discípulo condição para perceber a eternidade mesmo estando no âmbito histórico. O contraste estabelecido mostra que as valorações são de outra natureza. Para Sócrates o instante é fortuito, enquanto para Kierkegaard o instante é decisivo, de natureza absoluta. Na relação socrática a apreensão da verdade pelo aprendiz é seguida de um abandono descompromissado em preservar a verdade. Em Kierkegaard, ao contrário, o indivíduo é acolhido na *conversão* da não verdade para a verdade.

Ao apresentarmos esse projeto de Kierkegaard ainda não levantamos as nuances e rupturas contidas nesse procedimento que insiste em nomear as etapas intermediárias somente à guisa de ferramenta poética. Assim, a persistência da alternativa deverá ser fundamentalmente esmiuçada para entendermos as fronteiras com as quais o indivíduo irá se deparar e enfrentar. A principal etapa intermediária – o instante – não está hipostasiada e o indivíduo não é apenas um receptáculo ideal dependente de um capricho metafísico. Vale ressaltar que o desmembramento aqui proposto terá incumbência de estabelecer alguns recuos de ordem subjetiva, visando entender os meandros da subjetividade. Porquanto, veremos o quanto o instante é decisivo em seus aspectos.

3.3 O Instante decisivo

Kierkegaard parte do conhecido para o desconhecido, por assim dizer. Onde, porém, ele quer chegar quando não faz nenhum esforço para nomear de princípio o que pode desde o início ter o seu nome? Conjecturamos que ele almeja com isso um recuo ao que há de desconhecido no próprio homem nas suas relações incógnitas. O desconhecido é, inclusive, a razão pela qual o dilema estético-ético se instaura, obviamente, desprovido do caráter epistemológico e ontológico para dar ou minimamente buscar o

¹⁰⁸ KIERKEGAARD, S. *Migalhas Filosóficas*. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 37.

conteúdo e a significação da decisão. Essa abordagem será trabalhada no próximo tópico.

Por ora, vamos nos deter sob nos aspectos trágicos que repousam sobre esta questão do incógnito como algo a ser alcançado. Mesmo que seu projeto teórico fracasse e mesmo que alguém diga que “esta tua invenção poética é o mais miserável dos plágios que jamais ocorreu, pois não é nada mais nada menos do que aquilo que qualquer criança sabe”, sabe-se que é a partir desse fracasso que Kierkegaard exerce sua liberdade conceitual, neste caso de seu fazer poético.¹⁰⁹ Antes de chegarmos a uma noção do que é este desconhecido, em que consiste o instante decisivo? Em suma, podemos dizer que o indivíduo está entre a ocasião e o instante decisivo.

É oportuno falar de alguns aspectos do instante decisivo, pois transcendem a uma mera compreensão da verdade, isto é, deixaremos surgir o impacto que ela causa no indivíduo. O primeiro aspecto que podemos notar é o *pathos*, pois a pergunta pela condição de apreender a verdade não é a pergunta pela compreensão da verdade. No entanto, querer ir além do socrático não é apenas um capricho de Kierkegaard, mas é a própria superação na medida em que no *pathos* grego as perguntas se confundiam fazendo um momento (a recordação) concentrar em si dois movimentos fundamentais da condição patética do homem na sua apreensão da verdade.

No instante ele se torna consciente de seu renascimento, pois seu estado precedente era o de não-ser. Se seu estado precedente tivesse sido o de ser, em nenhum dos casos o instante teria tido para ele uma significação decisiva, conforme foi exposto mais acima. Enquanto, pois, todo o *patos* grego, se concentra sobre a recordação, o *patos* de nosso projeto concentra-se sobre o instante, e que maravilha! Ou não é uma coisa altamente patética passar do não-ser à existência?¹¹⁰

¹⁰⁹ Sobre essa noção do trágico, aplicaremos ao nosso argumento algumas observações de Karl Jaspers: “O fracasso é consequência de uma ação que, enquanto moralmente necessária e verdadeira, resulta claramente da origem da liberdade”. Desse modo, não importa se uma ação resulta em êxito ou fracasso, pois já a própria ação indica que o indivíduo é livre e tem diante de si a liberdade. É nesse sentido que a questão do desconhecido opera no projeto de Kierkegaard para fazê-lo um trágico edificante e não apenas um descompromisso estético diante da verdade e, sobretudo, na tarefa existencial de cada indivíduo na sua relação com ela. Cf. JASPERS, K. **O trágico**. Tradução: Ronel Alberti da Rosa. Desterro: Nefelibata, 2004, p. 57.

¹¹⁰ KIERKEGAARD, S. **Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 41.

Este *pathos* tem ainda uma característica fundamental que permite o germe da incompatibilidade entre realidades antagônicas e seu desdobramento se efetiva nos aspectos subsequentes, pois, triunfar é vencer no sentido do infinito e, no sentido finito, é padecer.¹¹¹ Assim opera o *pathos* na existência individual. A dificuldade levantada pelo instante traz consigo o interesse do indivíduo pela incompatibilidade que persiste mesmo quando ele encontra-se na transição do não-ser (não-verdade) para o ser (verdade). Todavia, essa transição é insuficiente se pensada pelo ponto de vista do *pathos*, pois aquele mesmo indivíduo sai do seu estado anterior despedindo-se em direção ao estado seguinte: porém, indaga Kierkegaard, *como é que a gente se despede senão com a tristeza na alma?*¹¹² Ora, é aqui que reside o *pathos* para o qual a existência caminha. Naturalmente, essa relação com a verdade é engendrada pela liberdade do indivíduo diante da ruptura ou pela passagem que se dá de um estado para o outro. A dialética do patético tem implicações, pois o *pathos* se apresenta tanto no estado em que o indivíduo se encontrava (*pathos* grego), bem como no estado posterior (o *pathos* do instante). No estado anterior, se antes o indivíduo encontrava-se na não-verdade, ele padecia por não estar na verdade, ou seja, carecia da possibilidade de ir mais além com suas próprias forças. A decisão de sair desse *pathos* inerte da reminiscência é apresentada pela ocasião cujo lugar não deve fazer do indivíduo apenas o ocasionado, porém fazer dele o núcleo do instante mesmo em que a consciência vem à tona, “justamente pela relação da decisão eterna para com a ocasião que lhe é desigual.”¹¹³ No estado posterior, a verdade dirigiu-se ao indivíduo pela via da incompreensão e esta diferença é que provoca sofrimento, pois, visto que lhe foi dada a condição (do deus) para apreender a verdade, a diferença, no entanto, reside na sua busca pela compreensão. A profundidade dessa verdade é nivelada pelo *pathos* do instante cujo sofrimento é o seu grau mais evidente.

E este sofrimento, infinitamente mais profundo, pertence essencialmente ao homem superior, porque apenas ele compreende ao mesmo tempo a incompreensão; não pertence, para falar propriamente, senão ao deus, pura e exclusivamente, porque nenhuma relação humana pode fornecer dele uma analogia válida, por mais que queiramos aqui esboçar uma comparação, para despertar o espírito e leva-lo a compreender o divino.¹¹⁴

¹¹¹ KIERKEGAARD, S. **Ponto de Vista explicativo de minha obra como escritor**. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 83.

¹¹² KIERKEGAARD, S. **Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 39.

¹¹³ Idem, *Ibidem*, p. 47.

¹¹⁴ Idem, *Ibidem*, p. 48.

Outro aspecto relevante é a inadequação, aquela provocada pelo encontro entre as realidades opostas. Esta a concepção pode ser exposta através da relação do rei com a moça pobre, cuja história figura como alternativa para o trágico que é compreender o desconhecido. A suposição de ter havido um rei que amava uma moça pobre passa pelo mesmo lastro patético apresentado anteriormente, mas aqui o sentido apresenta-se pela via da inadequação. A preocupação do rei numa relação de inadequação se concentra notoriamente na desigualdade entre ele e a moça pobre. Quem porventura testemunhasse tal inquietação, segundo Kierkegaard, diria ao rei: “O que Vossa majestade fez por esta jovem é um benefício do qual ela não poderá jamais vos agradecer bastante durante toda vida”.¹¹⁵ As reverberações dessas observações iriam seguramente causar ao rei em sua solidão a mais terrível possibilidade: a de que ele era o rei e ela uma moça pobre. Na imediatidade de sua alegria, a moça pobre é objeto do esforço do rei em tornar as coisas iguais em amor. O rei, por sua vez, regozija-se com a aceitação da moça, porém esbarra no seu sofrimento o qual, todavia, é anulado, pois pensou ser melhor tirá-la daquela condição de pobreza do que perdê-la.¹¹⁶

O que afinal isto tem a ver com a questão do instante? Ora, o *telos* da inadequação é a unidade presente na incompatibilidade. A disjunção dissipar-se-ia, analogamente, caso a verdade desse choque entre o discípulo e o deus se apresentasse diretamente. Não se trata de uma unidade por elevação, isto é, a ascensão da moça pobre ao patamar semelhante ao do rei, ou ainda, a ascensão do discípulo ao mestre. Não é essa a dialética pretendida por Kierkegaard.¹¹⁷ Segundo ele, a unidade deve ser obtida de outra maneira,¹¹⁸ “é por isso que o deus reserva para si o sofrimento insondável, o de saber que pode afastar o discípulo [...], e de saber como é quase uma impossibilidade manter esta franqueza do discípulo sem a qual a compreensão e a igualdade desaparecem”.¹¹⁹ A

¹¹⁵ KIERKEGAARD, S. **Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 49.

¹¹⁶ Idem, *Ibidem*, pp. 50, 51.

¹¹⁷ É pela existência que conteúdo deve passar, pois é partir desse encontro com indivíduo que surgem as contradições, as inadequações necessárias para dar continuidade na marcha existencial cujo escopo não é o *pathos* em que o espírito padece, mas compreende-se como tal a partir dele. Isto é, aparece como dialética concebe tanto o padecimento eterno, bem como a felicidade eterna. CLAIR, André. **Pseudonyme et paradoxe**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1976, p. 95.

¹¹⁸ KIERKEGAARD, S. **Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 53.

¹¹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 51. Acrescente-se a isso que a tragicidade aqui presente pode, segundo postula Jaspers, ser superada, pois “não basta que o homem resista calado. [...] A superação do trágico deveria dar-

subjetividade pode, portanto, ser explorada de diversas maneiras na relação do indivíduo com a verdade, na relação do indivíduo com uma instância superior a ele. Todavia sua expressão não se assemelha àquela busca meramente cognoscente, à la Descartes (1596-1650)¹²⁰, mas tem no instante, no *pathos*, na inadequação mesma, a exigência ética cuja tarefa existencial é decisiva; pois, “se não foi possível obter a unidade através de uma subida, é preciso experimentar por uma descida”.¹²¹ Ora, podemos compreender essa descida tanto do ponto de vista da ruína, bem como da perspectiva da interioridade, ou seja, esse trazer para si a dialética da compreensão da verdade. Em outras palavras, não se trata de avançar por mera mediação conceitual, mas entender que este movimento requer a *predicação do conteúdo*.¹²² Notadamente, aquela relação do rei com a moça pobre fora deixada de lado como ilustração para dar lugar à relação entre mestre e discípulo e essa mudança não foi a esmo como talvez possa parecer; trata-se de uma nuance trazida de dentro da própria relação, pois o discípulo não reconhece a relevância da verdade trazida pelo deus e isto lhe causa sofrimento. Se considerarmos as afirmações de Kierkegaard de que a unidade era ao mesmo tempo a verdade, como pensarmos uma possível reciprocidade decisiva entre as realidades opostas, tamanha é a diferença entre elas constatada pelo próprio indivíduo?

se, isso sim, em uma realização que, ainda que possível sobre o fundamento do saber trágico, nele não permaneça.” JASPERS, K. **O trágico**. Tradução: Ronel Alberti da Rosa. Desterro: Nefelibata, 2004, p. 91. Essa premissa Kierkegaard obedece no decorrer da obra no momento em que o trágico deve ser superado, precisamente em *Temor e Tremor* (1843).

¹²⁰ Não se trata apenas de uma relação com a substância, como nas meditações cartesianas, pois ainda que Descartes consiga unificar, com seu método, seus pensamentos dado que fala em primeira pessoa do singular, e este singular – longe de ser particular – é filosoficamente universal; todavia esta forma de singularidade é possível apenas àqueles que estão circunscritos no método ao qual ele propõe e cujo senso-comum está suprimido. Cf. POLITIS, H. **Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard**. Paris: Éditions Kimé, 2009, p. 134. Em *É preciso duvidar de tudo* (1842-1843?) Kierkegaard tece uma crítica ao método cartesiano e suas consequências. A guisa de esclarecimento, optamos por empregar predominantemente o termo *indivíduo* (singular) em vez de utilizar o termo *sujeito*. Entendemos que essa distinção é fundamental e se aplica ao movimento do *tornar-se* cujo desenvolvimento refuta qualquer concepção de sujeito enquanto objeto, ou mesmo, enquanto condição de possibilidade para o alcance de uma substância. As aparições do termo sujeito nesse texto respeita sua especificidade na medida em que nos desvinculamos de uma subjetividade cognoscente moderna para afirmar a subjetividade ética.

¹²¹ KIERKEGAARD, S. **Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 54.

¹²² Adorno, referindo-se ao lugar da verdade no indivíduo e a relação deste com ela, afirma: “Entre imanência e transcendência da verdade, porém não se faz ‘mediação’, à medida que as partes subjetiva e objetiva vêm a ser hipostasiadas na verdade. A predicação desta tal como qualquer predicação de conteúdo, já iria ‘objetivar’ a ideia de verdade e, portanto, não é autorizada por Kierkegaard. A transcendência da verdade é produzida antes a partir da negação da subjetividade imanente, da contradição infinita. Subjetividade e verdade encontram-se no paradoxo” (p.164). É bem verdade que esta observação de Adorno tem já um sentido global dentro da obra de Kierkegaard, porém ela não se aplica totalmente a este momento do nosso texto, pois ainda estamos destrinchando a dialética do “João teimoso” (p.68) – a verdade -, que quando largamos, insiste em ficar em pé. Todavia, diz Kierkegaard, “é preciso larga-lo”, embora ainda o façamos ir para lá e para cá. Cf. ADORNO, T. W. **Kierkegaard: A construção do estético**. Tradução: Álvaro Valls, São Paulo: Unesp, 2010.

Ora, se ele não estiver no instante em que começa a sua demonstração, numa perfeita indecisão entre a existência e não-existência do deus, é claro que não a demonstrará; e se ele colocar esta indecisão logo de entrada, nem sequer chegará a começar, em parte por receio de não ter sucesso, já que talvez o deus não exista, e em parte por não ter por onde começar.¹²³

Menos do que procurar respostas sobre a existência do deus, essa citação abre caminho para se pensar o outro aspecto do instante: o paradoxo.

Já vimos, no primeiro capítulo e no começo deste, que o indivíduo tem – através do domínio da linguagem – a relação com a história e, por assim dizer, com a verdade inerente a ela. Porém, qual o valor e o seu lugar nessa relação quando nesse mesmo contexto ele tem a possibilidade de ter para si a compreensão ou não de algo cuja aparição pode ou não direcionar seu caminho existencial – para não falar de destino (sofrimento eterno ou felicidade eterna)? Uma resposta imediata pode apontar desde as primeiras linhas da questão de que há implicitamente uma prosélita tendência em se pensar que estamos a falar da especificidade do cristianismo.¹²⁴ No entanto, ainda que estejamos na espreita desse contexto, há problemas anteriores a serem tratados e que contemplam tanto o pagão quanto o cristão. Sabemos que o próprio Kierkegaard não tratava peremptoriamente a questão como dada, haja vista os nomes de suas obras – e, sobretudo, os respectivos conteúdos – sempre apontando mais contradições do que doutrinas definitivas, o que nos ajuda, uma vez mais, a trabalhar o tema do paradoxo nessa perspectiva.

Nesse sentido, o paradoxo, tanto dentro da ficção poética de Kierkegaard, bem como situado dentro da realidade como paradigma da subjetividade contém elementos importantes para se pensar as determinações temporais por excelência. A exposição

¹²³ KIERKEGAARD, S. **Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 70.

¹²⁴ Trata-se fundamentalmente de uma herança messiânica segundo Benjamim. Na sua segunda tese Sobre o conceito de história ele diz: “[...] a imagem da felicidade este indissolivelmente ligada à da salvação. O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua. O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram [...]. Se assim é, existe um encontro marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a casa geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige seu apelo”. Cf. BENJAMIM, W. *Sobre o conceito de História* in: **Magia e técnica, arte e política**, p. 222. Este é o alcance que por ora podemos sustentar: a aparição de deus no tempo como um acontecimento determinante para se pensar questões associadas à espiritualidade humana, a qual, por assim dizer, anseia por metafísica. Daí surge a relação com o passado. Kierkegaard optou por explorar a ansiedade e deixou a metafísica para outros.

subjetiva de Kierkegaard tem por objetivo receber a novidade messiânica tal como ela aparece para o discípulo, como alternativa cuja paixão da inteligência “consiste em que querer o choque” entre tempo e eternidade, ou seja, experienciar o instante propriamente. A tendência em querer o choque é o que permite ao discípulo estar a caminho da verdade, embora sua compreensão esteja longínqua. Essa é a potência trágica do homem dentro do experimento do filósofo dinamarquês: receber do mestre a verdade não é, todavia, estar de posse de sua compreensão, pois “o maior paradoxo do pensamento é querer descobrir o que ele próprio não possa pensar”.¹²⁵ Portanto, preservar a ficção, e também o trágico, – de consequências edípicas – é provocar o estranhamento e desencorajar qualquer tomada de posição dogmática com relação à verdade, uma vez que, com isso, Kierkegaard desvela o que está escondido nas frestas de um dogma. Não estamos mais na ausência de situação. Mais do que isso, estamos no nível de apreensão da verdade onde sua origem é pensada a partir do eterno, mas este tomado a partir dos aspectos até aqui levantados: o *pathos*, a *inadequação* e, sobretudo, o *paradoxo*, visto que – o eterno – tomou forma no tempo, na história, eis a incompatibilidade. No entanto, essa dialética não é autoproducente e tem no indivíduo sua razão de ser na medida em que ele passou por todo o movimento patético de reconhecimento de si enquanto não verdade, o qual emana e requer uma interiorização.¹²⁶ Em termos epistemológicos, descobrir algo pode ser um avanço considerável, porém quando instaurada uma polaridade excludente, a verdade passa a ser ordinária e não dá sequer um sentido teleológico, quicá existencial.¹²⁷ Ora, às consequências edípicas assemelham-se aqui também as consequências do indivíduo como núcleo desse paradoxo. Assim como Édipo, desgraçado pela inteligência e pela sorte, o discípulo encontra-se num conflito interior próprio dado que, com o instante, o discípulo está na não verdade; todavia o trágico existe separado da desgraça e é nisto que consiste e a diferença entre a sina edípica e a busca do ho-

¹²⁵ KIERKEGAARD, S. **Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 62.

¹²⁶ CLAIR, A. **Pseudonyme et paradoxe**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1976, p. 101. La pensée kierkegaardienne est encore en rupture avec la dialectique simplement pathétique consistant dans une attitude existentielle que tire tout le dialectique de soi-même. Elle suppose un élément absolu en dehors de l'individu, élément qui entrera dans le mouvement dialectique par l'interiorisation. Adorno, por sua vez, afirma que isto está arraigado na filosofia de Kierkegaard: “Que a exigência kierkegaardiana de decidir sobre a verdade e a não verdade do pensar apenas pelo recurso à existência do pensante não constitui nenhum a priori do conhecimento, ele mesmo o testemunha com a intenção originária de sua questão filosófica”. ADORNO, T. W. **Kierkegaard: A construção do estético**. Tradução: Álvaro Valls, São Paulo: Unesp, 2010, p. 65.

¹²⁷ “Édipo com sua vontade de saber e seu inteligente raciocínio, perde-se sempre por sendas indesejadas. Ele cai nas garras das desgraças do saber que ele nem imaginava.” JASPERS, K. **O trágico**. Tradução: Ronel Alberti da Rosa. Desterro: Nefelibata, 2004, p. 63.

mem pela verdade no projeto de Kierkegaard, pois está “separado pela forma de conhecimento”.¹²⁸ Com efeito, “o homem que conhecia a si mesmo, e recebe, em vez do conhecimento de si, a consciência do pecado [não verdade], e assim por diante; pois tão logo pomos o instante, tudo segue daí.”¹²⁹ O enrijecimento de qualquer busca de compreensão é secundário, cujo desencadeamento é uma posse provisória da verdade. O paradoxo prescinde da possível interiorização da verdade cuja incompatibilidade entre tempo e eternidade se dá na síntese da existência humana:

Quando a inteligência se ufana do próprio esplendor, comparando-se com o paradoxo, tão reles e desprezível, não foi ela quem inventou isso, senão que o paradoxo mesmo é o inventor, que cede à inteligência todo o esplendor, inclusive os pecados esplêndidos (*vitia splendida*). Quando a inteligência quer compadecer-se do paradoxo e ajudá-lo a encontrar explicação, decerto o paradoxo não se sente bem aí, mas considera natural que a inteligência o faça; pois acaso não é para isso que existem nossos filósofos, para tornar triviais e cotidianas as coisas sobrenaturais? Quando a inteligência não consegue meter o paradoxo na cabeça, não é ela quem inventou, mas o paradoxo mesmo, que seria bastante paradoxal para não ter escrúpulos de dizer que nenhuma inteligência é tão estúpida, que diante de uma mesma coisa no máximo diz sim e não, o que não nenhuma boa teologia.¹³⁰

Associado à inteligência, o paradoxo levanta constantes suspeitas acerca do conhecimento do homem sobre si mesmo e de como a verdade apreendida por ele veio a se chocar com sua paixão paradoxal. Ele desconhece para onde tal paixão quer ir. Dessa forma, se estabelece os limites constituintes do próprio paradoxo enquanto busca ao que ele próprio não pode pensar. A verdade, nesse sentido é subjacente a um estado de coisas anterior a ela própria, ou seja, está resguardada seja como *acessorium*, seja como *prius eterno*.

Que estado de coisas é este? O que nos importa é mostrar o outro aspecto do instante decisivo: *o desconhecido*. Assim, outra pergunta se faz pertinente: “o que é este desconhecido contra o qual a inteligência em sua paixão paradoxal se choca, e que per-

¹²⁸ Separado pela forma de conhecimento [...] e também pela proximidade da relação entre a verdade e ruína, de forma que um aumento da tragicidade se dá com a categoria das forças, com o grau de necessidade. Toda infelicidade só se torna trágica pelo contexto no qual acontece ou ao qual é referido, graças à consciência e ao saber dos que padecem e dos que amam, por meio da interpretação enquanto sentido do saber trágico. Idem, *ibidem*, p.111.

¹²⁹ KIERKEGAARD, S. **Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, pp. 78-79.

¹³⁰ Idem, *Ibidem*, pp. 80-81. Grifo do autor.

turba o homem em seu autoconhecimento?”.¹³¹ Buscaremos, desse modo, entender o sentido do instante pela via do desconhecido. Surge outro aspecto do instante. Aliás, surge outra consequência da síntese provocada pelo instante: o desconhecido com o qual a existência se choca. A tomada de consciência frente ao desconhecido é o termo necessário para que a tarefa existencial do indivíduo siga adiante, embora esta não seja a garantia definitiva para estabelecer uma relação absoluta. É, também, o que compõe a síntese posta entre os termos dialeticamente opostos, dada a contradição estabelecida. Esta surge na medida em que a relação do paradoxo com indivíduo ganha níveis de ambiguidade tanto do ponto de vista subjetivo, quanto do ponto de vista temporal. No instante em que o eterno está situado no tempo, dificilmente ocorre à inteligência aceitar prontamente o que surge como algo definitivo, deixando assim espaço para o que ainda não se conhece. Este desconhecido, segundo Kierkegaard, “não é, certamente, um ser humano, na medida em que o homem sabe o que o homem é, nem qualquer outra coisa que o homem conheça”.¹³² Não podemos atribuir este desconhecido ao incógnito que insiste em se postular como o terceiro de uma síntese meramente formal. Logo, diz Kierkegaard, “chamemos então este desconhecido: *o deus*”.¹³³ O que é então o desconhecido?

É o limite ao qual se chega constantemente, e enquanto tal, quando substituímos categoria do movimento pela categoria do repouso, é o que difere, o absolutamente diferente. Mas o diferente absoluto é aquele para o qual não se tem signo distintivo. Definido como o absolutamente-diferente, ele parece estar a ponto de se revelar, mas não assim; pois a diferença absoluta, a inteligência não pode pensar; pois esta não pode negar-se de uma maneira absoluta, porém ela usa a si mesma para tanto e, portanto, pensa em si mesma; e absolutamente não pode passar por cima de si mesma, e, portanto, só pensa aquela elevação para além de si mesma, que ela pensa por si mesma. Na medida então que o desconhecido (o deus) não é apenas limite, a ideia única do diferente vem a emaranhar-se nas múltiplas ideias do diferente. O desconhecido encontra-se assim numa diáspora, e a inteligência tem uma cômoda escolha entre aquilo que lhe está à mão e aquilo que sua imaginação pode inventar (o monstruoso, o ridículo etc. etc.).¹³⁴

¹³¹ Idem, Ibidem, p. 64.

¹³² KIERKEGAARD, S. **Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 64.

¹³³ *Guden*: inclui o artigo definido no sentido de “o divino” ou “a divindade”. Aqui se preserva ainda esta conotação para deixar claro que a tomada de posição acerca de um deus ou de outro – de sua existência ou não – não é a questão principal, mas de como através das contradições é possível chegar minimamente, via choque, no que há de decisivo na relação do homem com o desconhecido. Pois, afirma Kierkegaard, “minha conclusão nunca termina na existência, mas sim tiro conclusões a partir da existência, quer eu me movimente na esfera dos fatos sensíveis ou palpáveis, quer eu me movimente na esfera, quer no domínio do pensamento.” Idem, Ibidem, p. 65.

¹³⁴ Idem, Ibidem, pp. 71-72.

Esse desconhecido não é nem algo místico, nem tampouco um capricho metafísico que quer apressadamente por algo no lugar. Não se assemelha ao conceito de *numinoso* apresentado por Rudolf Otto em seu livro *O Sagrado* (1979), no sentido de ser uma *mysterium tremendum* cujos aspectos limitam-se a descrever um sentimento religioso que faz do indivíduo um ser completamente subordinado a essa instância que insiste em se objetivar. Otto pretende descrever que ser é esse que é sentido fora de mim, que advém de um sentimento primário. Logo, Otto faz alusão àquele sentimento originário que age fortemente na *psique* e que, dado o seu caráter espectral, envolve as ambiências religiosas, sendo esta a sensação do *mysterium tremendum*, mistério arrepiante. Essa noção de Otto pode não atender aos equacionamentos de Kierkegaard, mas engendra uma dificuldade pertinente: o fato de reportarmo-nos à objetividade deste inefável, que está acima de toda criatura, faz-nos desvelar e tentar descrever que sentimento é este, ou seja, não se trata de buscar numa esfera objetiva aquilo que pode ser suscitado numa instância subjetiva. Desse modo, o *mysterium* de Otto (totalmente outro), difere do absolutamente-diferente de Kierkegaard na medida em que este não quer apenas possibilitar, com a noção de desconhecido, uma percepção da divindade, pois, “cada vez que isso acontece, trata-se, no fundo, de uma arbitrariedade, e nas profundezas do temor a deus espregueita loucamente a caprichosa arbitrariedade, que sabe que foi ela mesma que produziu o deus”.¹³⁵ Essa noção do desconhecido apresentada por Kierkegaard é, em nossa interpretação, uma antecipação ou ainda uma tentativa ensaística da morte de deus nietzschiana¹³⁶, no sentido de dar ao indivíduo a capacidade de se colocar autêntico em sua própria existência na medida em que, segundo Kierkegaard, esse tempo, esse devir humano opera no âmbito provisório deste desconhecido, o que em Nietzsche opera no luto, se é que ele existe depois da instauração da morte de deus. Esta, por sua vez, também acontece em Kierkegaard quando ele se propõe a mostrar as irradiações da tomada de posição ficcional diante de uma questão ontológica tão séria como a questão da existência ou não de deus. Em Nietzsche o post-mortem tem implicações morais. Em Kierkegaard, o desconhecido pode estar situado tanto como condição para legitimar o algo mais que não pode imediatamente ser denominado, bem como, na esfera estética pagã, ser colocado *pré-mortem* no sentido de que é algo que sequer veio a ser determinado –

¹³⁵ KIERKEGAARD, S. **Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 72.

¹³⁶ “Mas Zaratustra quando só, falou assim ao seu coração: - Será possível? Esse santo ancião não ouviu em sua floresta que Deus morreu!” NIETZSCHE, F. **Assim Falava Zaratustra**. Tradução: Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 13.

ou ainda momento no qual não se conseguiu recursos para investida mortífera –, mas que, não obstante isto, pode suscitar a busca. Em última instância, podemos conjecturar que é por essa razão que Kierkegaard nos convida, na obra *O Instante* (1855), para uma tarefa aparentemente simples: afirmar que não é cristão, “digo e tenho que dizer que não sou cristão”.¹³⁷ Afirmação esta que, com suas reverberações, é capaz de refutar desde o mais ínfimo adágio até a doutrina mais definitiva. Se formos mais além, sua comunicação indireta, ao dizer *eu não sou cristão*, é o prenúncio da derrocada do cristianismo ou, ainda mais, da morte de Deus; coisa que décadas depois Nietzsche postularia. Vale ressaltar que, pelo menos nas produções nietzscheanas, e porque não dizer que também Kierkegaard, a abertura desta fenda não tinha pretensão de equacionamentos ontológicos no que diz respeito à questão da existência ou não de Deus. O efeito causado por ambos os projetos, aproxima-se do caso do palhaço lembrado pelo filósofo dinamarquês para trazer à tona a discussão acerca da fronteira entre o estético e o ético. É o que veremos a seguir.

3.4 Interlúdio: o caso do palhaço (o aviso de incêndio) ou o dilema estético-ético do tornar-se indivíduo

Em certo teatro, aconteceu ter deflagrado 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).¹³⁸

Este *mais* pode significar, em linguagem psicológica, o terrível, porém, no sentido do salto qualitativo, isso significa o inessencial.¹³⁹

O que propomos agora é um recuo aos estágios estético e ético, o que, todavia, não desqualifica abordagem anterior do que até aqui se chamou de instante religioso,

¹³⁷ KIERKEGAARD, S. **El Instante**. Tradução: André Roberto Albertsen. Madrid: Trotta, 2012, p. 188. Afora toda polêmica entre o que Kierkegaard chama de crmandade e cristianismo, o que deve ser evidenciado aqui é o método engendrado por ele ao tratar um problema subjetivo. Não entraremos no mérito de mostrar a diferença entre crmandade e cristianismo; apenas o faremos à guisa de apontamento metodológico. Este embate Kierkegaard estabelece de forma mais direta na obra *O Instante* (1855). Ver também um estudo pormenorizado sobre essa relação: PAULA, M. G. **Indivíduo e comunidade da filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009.

¹³⁸ KIERKEGAARD, S. **Diapsalmata in: Ou-Ou. Um fragmento de vida - Primeira parte**. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013, p. 61.

¹³⁹ KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Angústia**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Rio de Janeiro: Vozes, 2010, p. 99.

pois daqui em diante ainda trataremos do engajamento subjetivo caro a todos os momentos até então tratados, sendo este o nosso escopo: o tornar-se indivíduo em seus diferentes aspectos. Com efeito, pretendemos com isso equacionar o engajamento do indivíduo mostrando as manifestações desde a sua recôndita estrutura, mesmo correndo o risco do mal-entendido muitas vezes atribuído a uma atitude pagã. Para tanto, convém introjetar as concepções do pseudônimo de Kierkegaard, Frater Taciturnus, para corroborar com as transições contidas em nossa interpretação.

E essas duas breves citações acima colocadas devem ser justapostas para mostrarmos precisamente qual o lugar (ou o não lugar) da angústia (indivíduo) – categoria da negatividade – e sua passagem na relação com o desconhecido. Algo há nas duas citações que é digno de uma análise: a dialética. Este tópico tem ainda elementos introdutórios para o que será tratada no capítulo terceiro acerca da autenticidade. A concepção desenvolvida aqui sobre a questão do ético não pode ser vista isoladamente e é somente com a noção de autenticidade – e devidamente – entrelaçados com outros elementos apresentados doravante que a noção se aproximará do que chamaremos de atmosfera existencial, a saber, o indivíduo toma consciência de sua decisão, se torna autêntico. Deixamos, desse modo, a análise do *Migalhas Filosóficas* de lado, para analisarmos pormenorizadamente a obra *O Conceito de Angústia*.

A filosofia de Kierkegaard é marcada pela comunicação indireta – não obstante n’*O Conceito de Angústia* essa não venha a ser marcadamente usada –, ou seja, aquele que comunica a verdade não aponta diretamente ou objetivamente para ela. Mas para onde aponta tal comunicação? Para a própria existência. Temos, portanto, dois movimentos dialéticos, o da comunicação e o da existência, os quais se entrelaçam e se implicam mutuamente. Veremos por qual razão. Mas antes vale afirmar que a dialética deixa de ser um movimento lógico para ser vista como aporte qualitativo da existência.

O que o palhaço tem a ver com isso? Ora, ele é quem comunica o terrível da possibilidade do fogo.¹⁴⁰ Este *terrível* antecipa a possibilidade da ação, da atitude de nossa própria existência. Ele é, ainda, quem age e comunica não se isentando do terrível

¹⁴⁰ A palavra do palhaço, obviamente, longe de ser a revelação de uma verdade messiânica, atesta para a verdade exposta pela comunicação (in)direta cujas irradiações não devem ser de cunho redentor, mas ético. Löwy, interpretando uma das teses *Sobre o conceito de história* de Benjamin, afirma que: “A redenção messiânica é uma tarefa que nos foi atribuída pelas gerações passadas. Não há messias enviado do céu: somos nós o Messias, cada geração possui uma parcela do poder messiânico e deve se esforçar para exercê-la”. Cf. LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Tradução: Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, p. 51.

vel. Embora o palhaço esteja no palco em seu estado de imediatidade estética, ele é um existente. Desse modo, sua decisão de fugir do fogo está entre a possibilidade e a necessidade, no entanto, já está tomada, efetivada. O público, ao invés de efetivar a necessidade de fugir, prefere a possibilidade de fugir do fogo; ou, sequer toma conhecimento dela. O horrível era motivo de tagarelice e “rejubilaram ainda mais”. Este *mais* se encerra no gracejo e provoca o distanciamento ético diante do horrível fazendo da decisão o *distante*, tornando-a desnecessária. Antes da segunda citação justaposta, Kierkegaard afirma que “entre Adão e o indivíduo posterior a diferença está em que o porvir é mais refletido neste do que em Adão”. O mesmo vale para o palhaço (o existente) e o público, respectivamente. O horrível está para ambos e é essencial enquanto possibilidade, porém inessencial enquanto necessidade. No entanto, a relação é diferente; de um lado temos uma relação ética, do outro, temos uma relação meramente estética. Primeiramente, para o palhaço, o perigo iminente do fogo é marcado pelo movimento ético de escolher fugir, tornado transparente na decisão, preservando, por sua vez, o horrível em algo inessencial. O salto qualitativo do palhaço é a própria necessidade, ou seja, a decisão de fugir. Por outro lado, o público, em sua relação estética, esbarra na fruição imediata sem perceber a dialética da comunicação, sem, sobretudo, perceber a dialética da existência; não há, portanto, seriedade, ao contrário, os espectadores encaram-na (a dialética) como palhaçada. Em última instância, o horrível não é sequer possibilidade, tampouco necessidade. Mas vemos que a necessidade do inessencial (o fogo, o horrível) fora cruel na síntese entre possibilidade e necessidade, isto é, na realidade e consumiu a vida do público.

O *confinium* entre o estético e o ético-religioso é marcado pela distinção entre o trágico e o religioso propriamente: o primeiro se coloca no exterior pela via da experiência trágica cuja resolução se dá também pela esfera exterior; o segundo se coloca pela via do *pathos*, do sofrimento e, por assim dizer, num movimento de interiorização.¹⁴¹ Porém, encontramos na experiência do palhaço um dilema não somente comunicativo/discursivo. Com efeito, o que é dito em *Etapas sobre o caminho da vida* (1845)¹⁴² – de que a paixão religiosa é superior e provem da síntese do cômico e do trágico – é na verdade superado retroativamente na obra *O Conceito de Angústia* no sentido de que aquele algo mais pode mostrar o caminho e nos conduz a uma fórmula que, se não nos

¹⁴¹ Cf. KIERKEGAARD, S. *Étapes sur les chemin de la vie*. Tradução: F. Prior e M.-H. Guignot. Paris: Gallimard, 1975, p. 506.

¹⁴² Idem, *Ibidem*, p. 504.

dá resultados imediatos, ou seja, não determina prontamente o que é este algo mais, minimamente nos faz explorar o campo da possibilidade enquanto categoria presente já no começo existencial do indivíduo através da angústia. Em outras palavras devemos reformular o que o próprio Kierkegaard afirma sobre essa condição de encontrar no trágico apenas o ponto de passagem (aquilo que deve ser superado) para o ético-religioso. Se admitirmos a primeira formulação, a saber, a de que o religioso é superior em seu *pathos*, o pagão já inserido na esfera estética pode por vezes ter sua interioridade depreciada já desde o princípio e sua marcha existencial fica comprometida por um escalonamento infértil. Não podemos confundir a falta de espiritualidade com a realidade subjetiva do pagão, pois como diferencia Kierkegaard:

Na a-espiritualidade não há nenhuma angústia, para tanto é por demais feliz, é por demais contente, por demais carente de espírito. Este motivo é, porém, muito triste, e neste ponto a diferença entre o paganismo e a falta de espiritualidade consiste em que aquele se dirige para o espírito, e essa se afasta do espírito.¹⁴³

Todavia, na nossa formulação, aquele que está inserido no estético é também capaz de um processo de interiorização, de uma seriedade, pois é assim que ele se afirma e não podemos excluí-lo da busca como atesta Kierkegaard. Portanto, não importa se colocamos o palhaço como orador, como herói, como cavaleiro ou em qualquer outra posição: sua *performance* é paradigmática e algo é anunciado.

Afinal é o orador que opera sobre os resultados? Ele faz tudo que lhe é possível para enganar os espectadores. Mas o orador é positivo. Perfeitamente, pois não devemos esquecer que ele cobra pelo que é dito, e isto já lhe inspira alguma confiança.¹⁴⁴

Vemos que não é o caso do palhaço, pois, além de não cobrar para dizer a verdade, diz com seriedade aquilo que está prestes a acontecer. Não se trata de uma mera galhofa a fim de provocar risos. A confiança do palhaço está na verdade que lhe é exte-

¹⁴³ KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Angústia**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Rio de Janeiro: Vozes, 2010, p. 102.

¹⁴⁴ KIERKEGAARD, S. **Étapes sur les chemin de la vie**. Tradução: F. Prior e M.-H. Guignot. Paris: Gallimard, 1975, p. 507. Tradução nossa.

rior, porém esta não lhe é indiferente. Desse modo, a relação do espectador-existente é de seriedade e aquele gracejo transcende para dar lugar a um procedimento de interiorização da verdade no qual surgem elementos da própria realidade exterior e que se estabelecem pela (in)compatibilidade com o que é dito pelo palhaço.

Dito de outro modo, não há como transferir do indivíduo a responsabilidade de agir – diante do terrível – para o gênero humano, para a humanidade. Afora todos os parodismos, seria o terrível a própria angústia? Talvez sim se se tratar da angústia diante do mal (este já considerado como uma possibilidade anulada, o pecado, e como consequência fica “potenciada no arrependimento”, pois “ele se obriga a contemplar o terrível”).¹⁴⁵ Por ora, resta-nos buscar o equilíbrio ético que está *inter et inter*, isto é, o que está entre uma coisa e outra. Em outras palavras, não basta decidir *en masse*, fazendo do público, da multidão os detentores de uma verdade quase messiânica; tampouco não basta martirizar o indivíduo, levando-o a um subjetivismo quase profético.

Isso que poderia ser um claro mote para o engajamento político tem uma razão anterior: a atitude do indivíduo diante de sua própria existência e diante do outro indivíduo e, ainda, diante do inteiramente Outro. Isto porque a crítica de Kierkegaard à sociedade é feita a partir da perspectiva ético-religiosa. Como afirma Karl Lowith, se Marx exige uma opção sobre as condições de existência exteriores das massas, tal exigência, em Kierkegaard, está na atitude interior do indivíduo para consigo mesmo. Se Marx filosofa sem deus, Kierkegaard filosofa diante de deus, estas oposições manifestadas repousam sobre um dado comum: a sua ruptura com deus e com o mundo.¹⁴⁶

O que está entre deus e o mundo? O homem, o indivíduo em seu estado primitivo de sua experiência psicológica. Tentaremos perceber como se desenvolve essa relação. Passagem: essa categoria será tratada em Kierkegaard como a ajuda de outra categoria, a do instante. N’*O Conceito de Angústia*, dada a impossibilidade da passagem direta da metafísica para a dogmática, a existência torna-se o núcleo transitório e inicial do salto; é assim que se torna possível uma explicação de todas as contradições e disjunções da própria relação homem e deus, tempo e eternidade, finito e infinito. O equilíbrio entre estes termos antagônicos é fundamental, pois ainda que desse modo se apresente uma explicação, é necessário ter em mente que:

¹⁴⁵ KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Angústia**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Rio de Janeiro: Vozes, 2010. pp. 121-123.

¹⁴⁶ LÖWITH, K. **De Hegel à Nietzsche**. Tradução: Remi Laureillard. Paris: Gallimard, 1981, p. 202.

Como quer que se apresente o problema, logo que Adão fica excluído de maneira fantástica tudo se confunde. Explicar o pecado de Adão é, portanto, explicar o pecado hereditário, e de nada adianta uma explicação que queira explicar Adão, mas não o pecado hereditário, ou queira explicar o pecado hereditário, mas não Adão. A razão mais profunda de tal impossibilidade está naquilo que é o essencial da existência humana; que o homem é o *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo gênero humano.¹⁴⁷

Com efeito, o que interessa para ele, é o *inter et inter*, o que está entre uma coisa e outra: entre corpo e alma, entre tempo e eternidade, entre mundo e deus, entre finito e infinito; em suma o interesse está voltado para a linha que o centro de gravidade tem de percorrer cujo o indivíduo está diretamente relacionado. Em outras palavras, veremos como se dá o movimento entre estes termos qualitativamente opostos.

3.4.1 Sobre a passagem

Depois dessa sumária apresentação, percebe-se que o equilíbrio entre os termos antagônicos só se consegue voltando-se o olhar para a primitividade do indivíduo. Tão importante é a primitividade, que Kierkegaard a pensa a partir do indivíduo, a partir da atmosfera de Adão. Desse modo, qual a primeira passagem do indivíduo? Respondendo sucintamente a essa questão: é a primeira transgressão do indivíduo, é a passagem¹⁴⁸ da inocência para o pecado, este qualificado pela dogmática como hereditário.

A questão do começo na filosofia pode ser vista aqui sob dois ângulos: a atmosfera e o conceito. O primeiro já fora mencionado e é o lugar onde a síntese (entre alma e corpo) é instaurada com todas as suas implicações partindo do instante da vida individual. Esta, portanto, tem como consequência a angústia dada a primeira passagem e a transgressão inerente a este começo possibilitado – e não pressuposto – pelo pecado. O segundo vê o começo da filosofia como um pressuposto no qual estão sustentada todas as consequências lógicas, dentre as quais está o conceito. Com efeito, tendo em

¹⁴⁷ KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Angústia**, 2010, p. 30. Grifo do autor.

¹⁴⁸ Em dinamarquês *Overgangen* (passagem) ou *Overflat* (travessia). Em alemão *Übergang*. Tradução nossa.

mente que, segundo Kierkegaard, o pecado não encontra lugar em nenhuma ciência¹⁴⁹, não podemos vê-lo apenas como um pressuposto ou ponto de partida lógico, mas como o núcleo da atmosfera.

Ainda que na filosofia especulativa – aqui representada por Hegel e sua escola – o que está *inter et inter* seja abstraído, Kierkegaard não se conforma e tenta resguardar o que está entre as condições telúricas e o espaço reservado às criaturas aladas, ou seja, o indivíduo e sua atmosfera. Em outras palavras, baseado na nota 35 d’*O Conceito de Angústia* (1844), o interesse de Kierkegaard vai de encontro precisamente ao desinteresse da metafísica: a pré-idealidade *diante* da realidade efetiva. Posto isso, convém saber diretamente do filósofo dinamarquês o que ele diz sobre como se dá esse avanço especulativo desde seu começo.

Utilizam-no, por assim dizer, sem mais nem menos, e enquanto Hegel e sua escola deixaram embasbacado o mundo com a grande ideia de que a Filosofia começa sem pressuposições, ou de que nada mais procede a Filosofia senão a perfeita ausência de quaisquer pressuposições ninguém se constrange de jeito nenhum em utilizar a passagem, a negação, a mediação, ou seja, os princípios motores do pensamento hegeliano, de tal modo, que esses não encontram ao mesmo tempo seu lugar ao passo que o sistema avança. Se isso não é pressuposição, então não sei o que é uma pressuposição; pois utilizar-se alguma coisa que não se explica em lugar nenhum equivale, sim, a pressupô-la.¹⁵⁰

Se para o Kierkegaard a passagem (*Overgang, impor o [transição inicial] passo*) não é um movimento meramente lógico, então o que é? Ela pode ser posta aqui, afóra sua abordagem psicológica, em termos éticos com tendência a uma regressão (aqui não no sentido depreciativo) ao estágio estético e progressão (aqui não no sentido de absolutização anuladora do homem) ao estágio religioso. Nesse sentido, o ético é o *inter et inter*. Ético aqui não pode ser entendido como uma ciência ideal, mas como o processo do qual culmina o ato da *decisão*. Ao elencarmos aqui os tipos¹⁵¹ de passagem, perceberemos isso de uma maneira mais cristalina.

¹⁴⁹ KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Angústia*, 2010, p. 23.

¹⁵⁰ Idem, *Ibidem*, p. 89.

¹⁵¹ O mesmo poderá ser feito com os tipos de instante, ou seja, pensar este na esfera estética, ética e religiosa. Todavia não o faremos para não prejudicar o ritmo do texto do próprio Kierkegaard. Aqui, fizemos essa “tipificação”, pois julgamos ter no conceito de passagem o germe do conceito de instante.

A primeira passagem já citada opera como começo qualitativo: é a passagem da inocência para culpa, tanto de Adão como do homem posterior. Arriscamos dizer que essa é a passagem do tédio para a angústia. A latente diferença posta entre esses dois momentos é sutil, pois o *sem conteúdo* do tédio não é ainda o *nada* da angústia; enquanto que no primeiro (no tédio) o indivíduo está hermeticamente fechado, no segundo (na angústia), o nada está alojado no indivíduo, é o *ser-capaz-de*. Dito de outro modo, aqui a passagem é efetivada e, mesmo o indivíduo não tendo autoconhecimento, sua maneira progressiva inicial (salto qualitativo) se expressa na angústia.

Para a segunda passagem, temos que trazer à tona novamente o caso do palhaço. É a passagem da estética para ética, cujo seu núcleo tem na decisão e na seriedade o seu maior expoente. Sabe-se que o palhaço está ali em sua roupagem estética, com sua *gag*.¹⁵² No entanto, quando o *horrível* ameaça sua vida resta-lhe comunicar e agir, saindo do seu estado de gracejo para dar lugar à seriedade. Não se trata mais de uma piada física, pois o palhaço agora foge seriamente. Aqui, comunicar e agir são momentos simultâneos. Não por acaso Kierkegaard afirma que querer o ético é querer a seriedade.¹⁵³ Assim, o ato provocado pelo fogo é antecipado pela possibilidade de fugir e pela necessidade da fuga, ambos amparados pela liberdade. Aquele burburinho, aquele alvoroço diante do perigo pode ser comparado à angústia que é, por sua vez, a *vertigem da liberdade*.

A terceira passagem não se dá de um estágio para o outro, mas num único estágio, no ético. Dá-se, portanto, internamente quando há a passagem do individual para o geral. Se evocarmos a obra *Temor e Tremor*, é o que se passa com o herói trágico. É quando se faz uma mera substituição do desejo pela lei cujo cerne da investigação está na primeira ética.

A quarta e última passagem opera, sim, no nível dos estágios e, para aludirmos ao mesmo escrito de 1843, tem sua assunção na figura de Abraão. É a passagem do ético para o religioso. Sem delongar demais nisso, podemos dizer que o cerne de sua investigação está na segunda ética. Essas passagens apresentadas têm em seu ponto inicial

¹⁵² Recurso pantomímico que visa comunicar algo, muito embora neste caso o palhaço se faça entender (ou não), também, através da fala.

¹⁵³ KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 143.

a angústia e é esta que qualifica a aparição do indivíduo para si mesmo, possibilitando a liberdade e possibilitado pela liberdade, sendo-capaz-de-algo-mais.

3.4.2 Notas sobre a nota 199¹⁵⁴ d'O *Conceito de Angústia*

As travessias (*Overfart, impor velocidade [no caminho]*)¹⁵⁵ acima colocadas estão no nível da liberdade individual. Todavia, seria forçoso pensar unicamente numa liberdade individual quando o homem é um ser histórico.

Ainda que toda sorte de determinismos e fatalismos estejam em contraposição ao movimento – no sentido aristotélico e no sentido hegeliano de superar (*Aufheben*) – inerente da realidade enquanto tensão entre a possibilidade e necessidade, podemos pensar a liberdade histórica como passagem propriamente dita e, por isso, não como uma contemplação estéril via conceitual/lógica, mas como uma tensão qualitativa: o *instante*. Esta categoria opera, também, no choque entre tempo e eternidade – para não ficarmos apenas na tensão dos termos qualitativamente opostos até agora apresentados, a saber, possibilidade e necessidade.

O que vemos na nota 199 do experimento psicológico em questão é o reconhecimento de Kierkegaard do esforço da tradição filosófica da Antiguidade em entender a dificuldade de colocar a passagem no puramente metafísico, embora, Platão o faça concebendo o instante de modo abstrato. Tendo em vista que Platão foi o primeiro a dar à filosofia um conceito de instante, não podemos ignorá-lo. Afora todas as hipóteses acerca do ente e do não ente, a discussão encontra-se no diálogo *Parmênides* do seguinte modo: surge a resolução da contradição entre uno e múltiplo, cujo instante é o ponto de partida dessas duas direções. Segundo Kierkegaard, Platão mostra que o instante está presente do mesmo modo na passagem do Uno ao múltiplo e do múltiplo ao Uno. No entanto, segundo ele, o tratamento platônico é uma “silenciosa abstração atomística”, pois não se preservou as contradições do tempo e ocupou-se em movimentar essa cate-

¹⁵⁴ Trata-se da numeração da edição brasileira. As notas de Kierkegaard no original dinamarquês são feitas em asteriscos. Consultamos a edição de Villy Sørensen de 1976.

¹⁵⁵ Utilizamos aqui o termo *Overfart*, travessia, pois adequa-se melhor à filosofia de Kierkegaard a qual concebe a existência como um caminho a ser atravessado em seus estágios, não obstante a travessia não seja algo arbitrário e necessariamente crescente. Outro motivo relevante seria que, aqui, a síntese já fora estabelecida e o espírito já está amadurecido, impondo, portanto, mais velocidade e rapidez as quais lhe faltara na *Overgang*, naquele primeiro passo sonâmbulo, primeira transição que fora dada, pois o espírito estava sonhado, estava no sono da inocência. Nossa hipótese é que, enquanto a passagem se dá no nível da liberdade individual, a travessia acolhe tanto esta como a liberdade histórica.

goria como um pêndulo abstrato, sem nenhuma concretude, sem, sobretudo, a medida do tempo. Numa tentativa de explicar mais acerca do instante, Kierkegaard procura acentuar a originalidade cristã diante das outras visões (grega e moderna).

A filosofia grega e a moderna posicionam-se assim: tudo gira ao redor do problema de fazer o não ente ser algo, pois eliminá-lo ou fazê-lo sumir parece demasiado fácil. A visão cristã posiciona-se assim: o não ente está em todo canto como o nada de que tudo foi criado, como ilusão e vaidade, como pecado, como sensualidade afastada do espírito, como temporalidade esquecida da eternidade por isso, tudo o que importa é eliminá-lo para que o ente venha à luz. Só nessa perspectiva, o conceito de reconciliação é entendido de modo historicamente correto no sentido em que o cristianismo trouxe ao mundo.¹⁵⁶

Antes de sairmos da análise dessa nota, podemos extrair duas dissensões importantes para preservarmos o paradoxo do instante: a dissensão ontológica e a dissensão existencial:

a) a dissensão ontológica instaura-se a partir da querela filosófica do ente e do não ente cuja mediação – via atomístico-lógica – permite mesmo com estranheza vislumbrar, no instante, a eternidade. Aqui, no entanto, o instante parece estar solapado pelo tratamento abstrato;

b) a dissensão existencial, por sua vez, traz consigo o instante recebendo, na síntese, a decisão individual no devir – inversamente, (para não incorrer no problema da dissensão anterior, o de solapar o seu termo antagônico logicamente, a saber, o temporal), devemos aqui fazer alusão ao que Kierkegaard chama de devir cristão, ou seja, aquilo que se dá no plano temporal sem, no entanto, negar a eternidade.

Dessas dissensões Kierkegaard extrai o *prius* de sua filosofia, isto é, novamente o *inter et inter*¹⁵⁷, o que está entre o ontológico e o existencial como sendo um dos elementos qualitativamente necessários para se estabelecer a síntese: o presente *histórico*. É bem verdade que Kierkegaard provoca a seu modo a tensão desses elementos. Com efeito, sabe-se que o espírito é a síntese entre corpo e alma; porém, qual a síntese entre temporal e eterno?

¹⁵⁶ KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Angústia**, pp. 90 e 91.

¹⁵⁷ Insistimos nisso para reiterar que Kierkegaard é inimigo das separações arbitrárias e o “entre” da dicotomia não deve ser posto apenas como movimento lógico, como mera concreção da ideia, mas na realidade existencial com todas as suas dissonâncias. (Alemão: *Wirklichkeit* ≠ dinamarquês: *Virkelighed*).

No que toca a esta última síntese, salta aos olhos que é formada de modo diferente da primeira. Na primeira, alma e corpo eram os dois momentos da síntese, e o espírito, o terceiro, porém de tal modo que só se podia falar em síntese quando se concebia o espírito. A segunda síntese tem apenas dois momentos: o temporal e o eterno. Onde se acha aqui o terceiro? E, não havendo terceiro, não há a rigor nenhuma síntese, pois uma síntese, que é uma contradição, não se pode completar como síntese sem um terceiro; pois, o fato de a síntese se uma contradição, enuncia afinal justamente que não há síntese.¹⁵⁸

3.4.3 Restante (o resto do texto que ainda tem a ver com o instante)

Na primeira frase da introdução de nosso texto, buscamos estabelecer, partindo de uma ocasião, qual o lugar da angústia como fio condutor. Entretanto, essa concepção de lugar não deve ser vista apenas no ponto de vista espacial, mas temporal, dado que é neste que a primeira síntese (de alma e corpo) se estabelece enquanto espírito. Logo, se não é apenas lugar, é, também, momento. Isto é, trata-se de oportunizar¹⁵⁹ a angústia e de perceber, na *elasticidade do salto*, o instante do nascimento do espírito¹⁶⁰ empreendido pela travessia na qual a liberdade individual recebe a liberdade histórica, pois o indivíduo é ele mesmo e o gênero humano.

Ao levantar e tentar clarificar o problema das sínteses, ou seja, de como estas se desdobram no homem e na realidade, Kierkegaard pergunta: *o que é então o temporal?* O próprio filósofo lança mão de uma resposta e mostra que, se o tempo for concebido como uma sucessão infinita, logo teríamos de estabelecer as suas determinações temporais como presente, passado e futuro. Porém, se pensarmos essa divisão tendo a eternidade refletida nela, não avançamos, de modo que a representação desta não mostraria nada senão uma mera quantificação do processo temporal. Segundo ele, se representamos o tempo buscando uma retroatividade quase infinita (passado) e uma progressividade infinita (futuro), fazemos do presente algo sem conteúdo e vazio cuja “preponderância quantitativa” provoca um “desaparecer infinito”. Desse modo, aquela tentativa de eternizar o presente que foi ou será através de suas determinações temporais (passado e futuro) não passa de um presente infinitamente vazio, pois se espacializou o tempo ao

¹⁵⁸ KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Angústia*, 2010, p. 92 e 93.

¹⁵⁹ Talvez não seja forçoso pensar num *Kairós* (tempo oportuno) da/para interioridade, da existência individual, porém de modo prenehe, pois ainda se trata do nascimento do espírito.

¹⁶⁰ RICŒUR, P. *Kierkegaard e o Mal* in: *A Região dos Filósofos*. Tradução: Marcelo Perine e Nicolás Nymi Campanário, São Paulo: Loyola, 1996, p. 18.

invés de eternizá-lo. É o exemplo concreto dos hindus. Estes se referiam à linhagem dos reis que teriam reinado por 70.000 anos e dos reis não se sabe nada, nem ao menos os seus nomes. E “se quisermos tomá-los como um exemplo para o tempo, então os 70.000 anos serão, para o pensamento, um sumir infinito, mas para a representação a linha se expande, especializa-se compondo um panorama ilusório de um nada infinitamente vazio”.¹⁶¹ O presente representado e especializado nas demais determinações é o eterno. Nesse sentido, o eterno é apenas uma progressão que não sai do lugar, pois “não se encontra separação do passado e do futuro”, pois o presente é a “sucessão abolida”.¹⁶²

Convém trazer para a discussão a conhecida tríade: o tempo cósmico, o tempo histórico e o tempo existencial. Não buscaremos com isso conceituar o tempo, mas em última instância mostrar-se-á a inclinação de Kierkegaard para este último. O tempo cósmico é calculado matematicamente, cujo resultado de tal equação apresenta-se por calendários e relógios. O tempo histórico preserva o cálculo matemático e está circunscrito no cósmico. O tempo existencial, por sua vez, é a plena intensidade da vida e que, por muitas vezes, é confundida com a vida sensual. Contudo, segundo Kierkegaard, é no tempo existencial que o instante designa o presente como *um tal que não tem nem pretérito nem futuro*, residindo aí a *imperfeição da vida sensual*; no entanto, por outro lado, e inversamente, “o eterno significa o presente, que não possui nenhum passado e nenhum futuro, e esta é a perfeição do eterno”.¹⁶³ Dadas as imperfeições e perfeições, e já como os paradismos da representação abolidos, vê-se o instante como o eterno no temporal.

Platão entende o instante enquanto súbito e este se dá abstratamente no choque entre tempo e eternidade, e se fosse representado na realidade sem a intensidade da vida do existente, não passaria de uma mímica petrificante feita por atores, tendo em sua interrupção a máxima expressão da qual os espectadores ficariam imóveis. A perpetuação plástica traz minimante a comensurabilidade do eterno com essa expressão casual. Mas isso não é instante. Inversamente, é o tempo, a expressão causal que deve ser comensurável com o eterno¹⁶⁴, pois “entendido dessa forma, o instante não é, propriamente, um átomo do tempo, mas um átomo da eternidade”.¹⁶⁵ O instante para o filósofo

¹⁶¹ KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Angústia**, 2010, pp. 92 e 93.

¹⁶² Idem, Ibidem, p. 94.

¹⁶³ Idem, Ibidem, p. 94.

¹⁶⁴ Idem, Ibidem, p. 95.

¹⁶⁵ Idem, Ibidem.

dinamarquês (*Øieblikket*, olhar momentâneo, de relance) é, em sua comensurabilidade, compatível com o conteúdo do eterno, pois vimos que aquela primeira travessia empreendida na primeira síntese (corpo e alma) da qual se revela o espírito carecia de temporalidade. A dialética de Kierkegaard, além de não ser apenas uma questão de método filosófico, começa, portanto, em sua progressividade, na inconsciência de possuir um espírito eterno ainda *invisível* e parte para uma derivação qualitativa cujo *conflito fatal* é posto quando há o choque entre tempo e eternidade, isto é, o instante.¹⁶⁶

A síntese do temporal e do eterno não é uma outra síntese, mas é expressão daquela primeira síntese, segundo a qual o homem é uma síntese de alma e corpo, que é sustentada pelo espírito. Tão logo o espírito é posto, dá-se o instante. Por isso, pode-se dizer, com justiça, de um homem, como uma censura, que vive apenas no instante, dado que isso só ocorre por uma abstração arbitrária.¹⁶⁷

Pode-se dizer que o instante é correlato do espírito. Mas não é qualquer correlato, pois está *prenhe de destino*. Esta expressão traz, obviamente, um efeito diacrônico próprio à filosofia de Kierkegaard com relação à questão do *futuro* – este entendido não apenas como um desencadeamento teleológico/escatológico –, pois quer “salvaguardar seu relacionamento com o tempo”. Ora, já que as determinações temporais (passado, presente e futuro) adquiriram significado com o instante convém encontrar nelas o efeito que permite ir avançando ao invés de recuar. Dito de outro modo, Kierkegaard procura alterar aquele olhar súbito grego ao passado (*reminiscência*) para aquela olhadela (*Øiets Blik*) cujo espírito se projeta para si mesmo e, ao mesmo tempo, para o futuro (*repetição*), enquanto tarefa própria da liberdade.

Portanto, àquela pueril ingenuidade grega, na qual estava imbuída a temporalidade e a sensualidade, opõe-se o espírito, correlato do instante e que preserva o tempo e a eternidade, estes, por sua vez, impregnados mutuamente.

O instante e o futuro põem, por sua vez, o passado. Se de algum modo a vida grega devesse designar alguma determinação do tempo seria a de passado; contudo, o tempo passado não definido em sua relação como o presente e o futuro, porém em sua determinação geral de tempo: como um ir passando. O

¹⁶⁶ KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Angústia*, 2010, p. 96.

¹⁶⁷ Idem, *Ibidem*, p. 97.

eterno dos gregos situa-se lá atrás como um passado em que só se entre recuando. [...] [Porém], não se capta o passado a partir dele mesmo e sim numa simples continuidade com o futuro (com isso, os conceitos de conversão, reconciliação e redenção se perdem na história universal e também no desenvolvimento histórico do indivíduo). Não se capta o futuro a partir dele mesmo e sim numa simples continuidade com o presente.¹⁶⁸

Mas voltemos a falar de Adão e do indivíduo posterior, pois toda essa discussão tornar-se-ia vazia caso não fosse colocado aqui o problema da geração e sua relação histórica. Como mostra da observação psicológica, aquela inocência fora abolida e Kierkegaard a qualifica como o primeiro salto, a angústia. Como consequência tanto para Adão como para o homem posterior, a primeira expressão do eterno se dá no espírito sendo esta correlação dois momentos de uma mesma travessia individual. Assim, por um lado, temos a síntese do anímico e do somático como indicador – enquanto possibilidade – do espírito na individualidade, ao passo que, por outro lado, temos a angústia do futuro como possibilidade da eternidade na individualidade. Ambos esses momentos são amparados pela liberdade, porém sucumbem se se pensar sua significação temporal unilateralmente como sensualidade, ou seja, como pecaminosidade e como um mero quantificar de pecado (primeiro pecado, e outro e mais outro...), negando-se assim o qualitativo da entrada deste no mundo. Pode-se dizer que há uma distinção entre a pecaminosidade e a pecabilidade, uma quantitativa e a outra qualitativa.¹⁶⁹

A superação do pecado, se confundida com o arrependimento, traz implicitamente a diferença entre a libertinagem e liberdade. Enquanto na primeira a superação do pecado desemboca na sensualidade¹⁷⁰, como um passar por cima quantitativo, a segunda não é, no entanto, um passar imune pelo pecado, como se o espírito o neutralizasse, mas é a constante consciência de que este trará a angústia (isto é, o porvir) diante do mal. Enquanto uma é a angústia diante do bem (antecipação do demoníaco), a outra é a angústia diante do mal. O passado, todavia, aparece em ambos os momentos. Segundo

¹⁶⁸ KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Angústia**, 2010, pp. 97 e 98.

¹⁶⁹ Idem, *Ibidem*, pp. 97, 98.

¹⁷⁰ Esta sensualidade fora bem representada, de modo pictórico, em *Jardim das delícias terrenas* (Vide anexo I) de Hieronymus Bosh (1450-1516). Pensada para expor as disparidades entre o paraíso e o inferno a pintura retrata a preocupação em mostrar uma realidade pecaminosa incorruptível; realidade esta que interessava Kierkegaard e o fez evocar a angústia como, por assim dizer, uma disposição primária que leva o indivíduo para dentro das dicotomias, para estar *inter et inter*, cuja síntese pode ser alcançada através dos desdobramentos subjetivos.

Kierkegaard, a superação do pecado é apenas um infortúnio que passou e que ainda perturba; no arrependimento ele qualifica o futuro enquanto anulação do passado.¹⁷¹

O passado pelo qual eu deveria angustiar-me, deve estar numa relação de possibilidade para mim. Se me angustio por um infortúnio passado, não é por aquilo que passou, mas sim por algo que pode vir a repetir-se, i.é., vir a ser futuro. Quando tenho angústia em razão de alguma culpa passada, é porque não a coloquei numa relação essencial comigo como algo passado, e de uma outra maneira enganadora impeço-a de se tornar passada. Se, com efeito, ela está realmente passada, não poderei sentir angústia em relação a ela, mas apenas arrependimento.¹⁷²

O filósofo dinamarquês diz em seu *Papirer*¹⁷³ que, “sim, é verdade, existe humanamente falando uma certa crueldade no cristianismo. Isso não depende dele, mas do fato de que deve existir, manifestar-se e desenvolver-se num mundo de pecado.” Uma vez que essa noção de culpabilidade (ou pecaminosidade) é instaurada, Kierkegaard nos conduz para um terreno cada vez mais movediço, embora Lessing lhe tenha preparado o terreno como vimos no primeiro tópico deste capítulo. A questão, todavia, vai e vem pelo que o próprio Kierkegaard afirma acerca da condição em que se encontra o indivíduo ao dizer que “a interioridade do pecado enquanto angústia na individualidade existente é o afastamento máximo possível e o mais doloroso de todos os afastamentos em relação à verdade, quando a verdade é a subjetividade”.¹⁷⁴ Nesse sentido, essa afirmação contém elementos necessários para refutar Jean Wahl quando em seu artigo “Kierkegaard e o romantismo” ele afirma que a angústia é a porta de entrada para o religioso. Se considerarmos que a angústia é um afastamento máximo da verdade, como pensá-la enquanto porta se a mensagem fora dada por alguém que não mais vive?

Um parentesco¹⁷⁵ inevitável com a obra do escritor alemão Kafka (1883-1924) deve ser estabelecido, pois, além de intensificar o afastamento, a mensagem da verdade

¹⁷¹ KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Angústia**, 2010, p. 99.

¹⁷² Idem, *Ibidem*, p. 99.

¹⁷³ KIERKEGAARD, S. apud REICHMANN, E. **Textos Selecionados de Søren Kierkegaard**. Curitiba: UFPR, 1972, p. 34.

¹⁷⁴ KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Angústia**, 2010, p. 284.

¹⁷⁵ Não são poucas as evidências que legitimam esse parentesco. Dentre elas, podemos citar a relação conturbada com o pai, a profundidade reflexiva acerca da própria existência, as possíveis irregularidades em suas relações matrimoniais que determinaram as respectivas produções bibliográficas; Kafka fora leitor assumido de Kierkegaard. Para reforçar tal parentesco, concordamos com Gunther Anders quando ele afirma: “visto que Kafka (como Kierkegaard) estava ‘interessado’ primordialmente em sua própria existência, mas permanecia, por outro lado – novamente como Kierkegaard – totalmente discreto, não

– muitas vezes messiânica –, enquanto não é legitimada, assemelha-se a uma pequena narrativa kafkiana, *Mensagem imperial*, cujas reverberações são similares, a saber, a busca pelo sentido do que é tido como fidedigno. A feliz proximidade entre os empreendimentos de Kierkegaard acerca da busca pela verdade no sujeito e essa narrativa de Kafka é tão evidente que não hesitaremos em expô-la.

O imperador – assim consta enviou a você, o só, o súdito lastimável, a minúscula sombra refugiada na mais remota distância diante do sol imperial, exatamente a você o imperador enviou do leito de morte uma mensagem. Fez o mensageiro se ajoelhar ao pé da cama e segredou-lhe a mensagem do ouvido; estava tão empenhado nela que o mandou ainda repeti-la no seu próprio ouvido. Com um aceno de cabeça confirmou a exatidão do que tinha sido dito. E perante todos os que assistem à sua morte – todas as paredes que impedem a vista foram derrubadas e nas amplas escadarias que se lançam ao alto os grandes do reino formam um círculo–, perante todos eles o imperador despachou o mensageiro. Este se pôs imediatamente em marcha; é um homem robusto, infatigável; estendendo ora um, ora outro braço, ele abre caminho na multidão; quando encontra resistência aponta para o peito onde está o símbolo do sol; avança fácil como nenhum outro. Mas a multidão é tão grande, suas moradas não tem fim. Fosse um campo livre que se abrisse, como ele voaria! – e certamente você logo ouviria a esplêndida batida dos seus punhos na porta. Ao invés disso porém – como são vão os seus esforços; continua sempre forçando a passagem pelos aposentos do palácio mais interno; nunca irá ultrapassá-los; e se o conseguisse nada estaria ganho: teria de percorrer os pátios de ponta a ponta e depois dos pátios o segundo palácio que os circunda; e outra vez escadas e pátios; e novamente um palácio; e assim por diante, durante milênios; e se afinal ele se precipitasse do mais externo dos portões – mas isso não pode acontecer jamais, jamais – só então ele teria diante de si a cidade-sede, o centro do mundo, repleto da própria borra amontoada. Aqui ninguém penetra; muito menos com a mensagem de um morto. – Você no entanto está sentado junto à janela e sonha com ela quando a noite chega.¹⁷⁶

O rei, assim como Cristo, está morto e essa mensagem da historietta kafkiana pode aqui representar a doutrina que por séculos o cristianismo quis e quer transmitir de geração em geração e mostra que a verdade sobre ela não fora alcançada, e talvez jamais aconteça plenamente. Se depender de Kafka, ao analisarmos suas obras, essa mensagem sequer chegará, bem como em Kierkegaard que insiste em fazer uma obra não definitiva sempre com vistas na alternativa, em reformulações precisas de um projeto para humanidade como é o caso do *Migalhas Filosóficas*, cuja proposta não visa desconsiderar a

cogitava de uma discussão direta e impudente de si mesmo. Da mesma maneira que era natural a Kierkegaard mudar de nome como para Kafka era normal apresentar os seus problemas num idioma de pseudônimo.” ANDERS, G. **Kafka: pró e contra**. Tradução: Modesto Carone. São Paulo: Editora Perspectiva, 1969, p. 23.

¹⁷⁶ KAFKA, F. **Uma mensagem imperial** in: **Um Médico Rural**, Tradução: Modesto Carone. Companhia das Letras, São Paulo, 2015, p. 41-42.

fidedignidade de uma doutrina, mas encontrar os meandros das novas valorações no interior de cada indivíduo. Assim, não se trata de, mostrando uma alternativa, exaltar a tolerância como em *Nathan, o sábio*, de Lessing, cuja busca pelo anel verdadeiro (neste caso a verdadeira religião) é incessante. Kierkegaard tenta recuar fazendo surgir novas contradições, disjunções e incógnitas que porventura esse processo de interiorização possa provocar em seus vários aspectos. Segundo Gunther Anders:

Quando se considera a própria vida como caminho, cada novo dia traz novo compromisso que desvia do rumo; este, por sua vez, leva a novo compromisso e assim chega – embora sempre correndo – sempre atrasado – descrição que certamente só cabe àquele que, como Kafka, tem dúvidas básicas a respeito da extensão e variedade do espaço de seus compromissos, e para aquele a quem – visto estar no mundo pavimentado de gritos de socorro – cada passo significa o abandono de numerosos outros passos.¹⁷⁷

Acrescenta-se a isso a *poética da não chegada*¹⁷⁸ em Kafka, cuja atmosfera exercida sobre a filosofia de Kierkegaard é, para nós, determinante, pois em Kafka o ponto de chegada está para aquele que não chega nunca, assim como em Kierkegaard a verdade está para que aquele que não quer defini-la. Essa *não-chegada* abre precedentes para equacionarmos momentos diferentes de uma dialética existencial e mostrar que estes podem ou não se implicarem mutuamente e, sobretudo, mostrar que um não se segue de outro.

3.5 Vildgaasen: tornar-se cristão ou tornar-se indivíduo?

Para o “tornar-se indivíduo”, a doutrina não é necessidade e sim possibilidade, um horizonte que pode ser alcançado ou não. Por isso, a proposição um tanto polêmica do *Migalhas Filosóficas* pode nos dar subsídios necessários para levantar outra questão que comporta tudo que dissemos neste capítulo. Mas antes convém trazer para este tópico uma importante parábola que nos ajudará a entender os efeitos da dialética de Kierkegaard.

¹⁷⁷ ANDERS, G. *Kafka: pró e contra*. Tradução: Modesto Carone. São Paulo: Editora Perspectiva, 1969, p. 28.

¹⁷⁸ Expressão utilizada por Judith Butler.

Sem necessariamente nos situarmos na esfera religiosa, podemos inserir como objeto de exegese a parábola d’*O ganso selvagem* [Vildgaasen]¹⁷⁹ que compõe o devir-animal¹⁸⁰ em Kierkegaard. Ora, o devir animal não é uma evolução, bem como não é uma condição absoluta encontrar-se no estágio estético e partir em direção ao religioso. Tal equívoco, desfazemos quando, com os filósofos franceses Deleuze e Guatarri, assumimos e incorporamos em nossa perspectiva e mostramos que “o devir-animal do homem é real sem que seja real o animal que ele se torna”. Longe de ser um tipo de proselitismo, Kierkegaard admite com esta parábola sua insuficiência diante desse devir cristão que muitas vezes aparece como ponto culminante de uma dialética crescente, pois, “o que é real é o próprio devir, o bloco de devir e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna”.¹⁸¹ Isto é, os estágios estético, ético e religioso não são pontos fixos. Dito de outro modo, o único devir que se aproxima da fixidez da existência é o tornar-se indivíduo [*Den Enkelte*], pois está para todos aqueles estágios enquanto abertura inicial do homem para a multiplicidade de relações da vida, podendo o indivíduo estético alcançar ou não os demais estágios. Ora, ao instituir este *devir-ganso selvagem*, Kierkegaard mostra que sua incapacidade de se domesticar ou

¹⁷⁹ Enhver der kjender endog blot en lille bitte Smule til Livet i Fugleverdenen, veed, at der mellem Vildgaasen og de tamme Gjæs, 25, 402dog, hvor forskjellige de end ere, er en Art Forstaaelse. Naar Vildgæssenes Træk høres i Luften, og der da ere tamme Gjæs nede ved Jorden – da mærke disse sidste de[] strax, de til en vis Grad forstaae hvad dette betyder, derfor lette de ogsaa, slaae med Vingerne, vræle og flyve i |[38] forvirret uskjøn Uorden et Stykke langs med Jorden – og saa er det forbi. Der var engang en Vildgaas. Ved Efteraarets Tid henimod Afskeds-Trækket, blev den opmærksom paa nogle tamme Gjæs. Til disse fattede den Kjerlighed, den syntes det var Synd at flyve fra dem, den haabede at vinde dem for Sit, saa de kunde beslutte dem til at følge med, naar Trækket gik. Til den Ende indlod den sig paa enhver Maade med dem, søgte at lokke dem til at stige lidt høiere, og saa igjen lidt høiere i Flugten, for at de saa om muligen kunde følge med i Trækket, frelste fra dette usle, middelmaadige Liv at vralte hen af Jorden som respektable tamme Gjæs. I Begyndelsen syntes de tamme Gjæs, at det var ganske moersomt, de holdt af den Vildgaas. |39 Men snart blev de kjedede af den, saa gav de knubbede Ord fra sig, irrettesatte den som en phantastisk Nar uden Erfaring og uden Viisdom. Ak, og Vildgaasen havde desto værre indladt sig for meget med de tamme Gjæs, de havde efterhaanden faaet Magt over den, saa deres Ord betydde den noget – og summa summarum blev, det endte med at Vildgaasen blev en tam Gaas. Det kan i en vis Forstand siges at være smukt af Vildgaas[en] hvad den vilde, dog var det en Misforstaaelse; thi^a en tam Gaas bliver aldrig en Vildgaas, men vel kan en Vildgaas blive en tam Gaas. Skulde det da paa nogen Maade være priseligt hvad Vildgaasen gjorde, da maa den fremfor alt passe ubetinget paa Eet: at den da bevarer sig selv; saasart den mærker, at de tamme Gjæs paa nogen Maade |[40] faae Magt over den – saa afsted, afsted med Trækket. For Geniet gjælder det: Loven er, en tam Gaas bliver aldrig en Vildgaas, vel kan derimod en Vildgaas blive en tam Gaas – vogt Dig derfor! **Journalen NB30:24**. Pap. Søren Kierkegaards Papirer, 2. Forøgede udgave, 1968-78, bd. XI 1.

¹⁸⁰ Devir-animal é um conceito desenvolvido por Deleuze e Guatarri em *Kafka: Por uma literatura menor* e principalmente em *Mil Platôs*, obra que aqui faremos referência.

¹⁸¹ DELEUZE, G., GUATARRI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução: Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2008, p. 18.

doutrinar, para usar as palavras de contexto religioso institucional, é tão explícita quanto a sua própria impossibilidade de um ganso doméstico tornar-se um ganso selvagem. Vejamos:

Era uma vez um ganso selvagem. No outono, enquanto a época de migração se aproximava, ele notou alguns gansos domésticos, pelos quais concebeu simpatia; e lhe pareceu algo lamentável voar para longe deles, pois esperava fazer amizade para toda a vida e vê-los decidirem-se à segui-lo quando o bando partisse. Com este fim, aproveitou cada oportunidade de relacionar-se com eles, tentou fazê-los refletir que eles eram capazes de voar um pouco mais alto e, portanto, que poderiam em breve juntar-se à revoada, libertos desta vida miserável e medíocre que consistia em andar desengonçadamente sobre o solo, como bons gansos domésticos que eram. No início, os gansos domésticos pensaram que isso podia ser muito divertido. Eles gostaram muito do ganso selvagem. Mas logo ficaram cheios dele, então, começaram a falar de forma grosseira, a considerá-lo, e com razão, como um louco sem experiência e sem nenhum saber. Por infelicidade, o ganso selvagem, infelizmente, tinha-se deixado envolver demais pelos gansos domésticos e, pouco a pouco, estes tinham começado a influenciá-lo tão demasiadamente que ele se fixou nas palavras deles; e o final da história, é que o ganso selvagem torna-se um ganso doméstico. Pode-se dizer, de certa forma, que aquilo que o ganso selvagem queria aconteceu mesmo. Contudo houve um equívoco, pois – esta é a lei – um ganso doméstico não se torna jamais um ganso selvagem; em revanche, um ganso selvagem pode tornar-se doméstico. Não importa o que o ganso selvagem tivesse feito, seria, todavia, algo louvável, ele deveria antes de tudo ter tido cuidado com uma coisa: preservar a si mesmo, e, assim que tivesse notado que os gansos domésticos tinham começado a influenciá-lo, partir, partir, levantar voo.¹⁸²

Com isso, Kierkegaard vai desfazendo os paralelismos para mostrar que, embora aqui façamos a distinção entre um devir individual e devir temporal-cósmico, a experiência da verdade atravessa o indivíduo em sua existência. É bem verdade que a aproximação outrora feita entre Kierkegaard e Nietzsche repousava predominantemente contra a inquebrantável força cultural do cristianismo¹⁸³ – neste caso, a cristandade – que impelia todo e qualquer indivíduo a assumir a condição quase estatutária de ser cristão na Dinamarca. Esta condição, por sua vez, aparentemente inócua, deixava o indivíduo desprovido de sua decisão. Impedia um olhar, mesmo que de súbito, para sua própria inte-

¹⁸² KIERKEGAARD. S. apud WIGGERMANN. K-F. **Spiritualité et Melancolie**. Traduction: Joseph Burckel. Paris: Médiaspaul, 1999, pp. 88-90. Tradução nossa. Optamos por citar tanto o original em dinamarquês, bem como a tradução francesa dessa mesma parábola para evitar possíveis equívocos na nossa discussão. Tratando-se de uma citação relativamente grande e levando em consideração a falta de uma tradução para o português, o confronto de alguns termos em francês, em português e, sobretudo, em dinamarquês será necessário para transmitirmos a ideia central do tornar-se.

¹⁸³ “Kierkegaard compreende a necessidade de dizer tudo acerca do cristianismo, ainda que não tenha autoridade para tanto, visto que ele é apenas um poeta.” PAULA, M. G. **Indivíduo e comunidade da filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 119.

rrioridade. Para não incorrer no equívoco de Xenofonte com relação a Sócrates, – a saber, tomar o socrático como ingenuidade –, tomaremos essa postura de Kierkegaard não como a instauração de uma convicção religiosa que visa apenas um contraponto ao *status quo* de sua época, muitas vezes quase fundamentalista, mas como uma desintegração interior que tem alcance exterior e que não deixa pedra sobre pedra, seja pela sua comunicação indireta ou pela sua comunicação direta. Levando em consideração que Kierkegaard, em tom quase de admoestação, pede para termos cuidado com esta metamorfose [devir], pois, mais do que saber se ele se autodenominava um ganso selvagem ou um ganso doméstico, algo fica desta parábola que é inerente à dialética do tornar-se e que responde parcialmente a pergunta lançada no título desde tópico: transitar livremente nesses devires é a condição que precede toda e qualquer posição definitiva acerca do tornar-se indivíduo; é neste *sendo* que reside a potência da subjetividade e sua relação com a verdade. Por um lado, se é algo elementar perceber que é possível um ganso selvagem tornar-se um ganso doméstico, por outro lado não é tão evidente assim a passagem do ganso doméstico para o ganso selvagem, exatamente em virtude de seu enrijecimento e acomodação. Aquilo que seria a possibilidade de sua liberdade – o voo – o ganso selvagem, estando sempre alerta, preserva; enquanto que na condição de ganso doméstico essa capacidade fora desaprendida.

Ora, todo esse tratamento aparenta-se como uma justificativa histórica do Cristianismo. Parece sugerir um caminho meramente epistemológico cuja polaridade das verdades outrora exposta não aponta outra coisa senão uma conclusão definitiva acerca da verdade que existe na subjetividade. No entanto, o que podemos extrair desse embate não esbarra apenas numa epistemologia ou numa justificativa histórica ou sistemática. Da poeira levantada pelo confronto entre essas verdades surge o indivíduo existente. Este fica latente numa exposição especulativa, enquanto que na exposição subjetiva há uma condição precedente ao tornar-se indivíduo. Tal condição é a atmosfera existencial e contribui para tirarmos o foco do elemento histórico e sua justificação que outrora fora dado como primordial – a verdade factual historicamente posta – e ampliar nossa discussão sem perder de vista os aspectos presentes no indivíduo. O que é, então, esta atmosfera existencial? Ora, ousamos dizer que este é outro nome dado à dialética de Kierkegaard no sentido de lançar o olhar para um tratamento menos unilateral que visa objetivar a verdade, polarizando-as (verdades históricas e verdades eternas), para o movimento individual. O empenho de Kierkegaard

é marcado pela constatação da seriedade e traz o problema para a interioridade do indivíduo.

Aqui, aquela abordagem objetiva das verdades foi suspensa. Entre a polaridade das verdades temos o ponto de choque necessário para pensarmos que esse indivíduo não é apenas um número com fins numa aproximação quantitativa para a legitimação e fundamentação geral de uma verdade ou de outra, isto é, do histórico universal. Há, portanto, uma inversão. Antes, por um lado, tínhamos o indivíduo apenas como sendo parte quantificada para a confiança de uma verdade e tudo desembocava numa epistemologia, numa conclusão geral; por outro lado, agora temos o resgate do ato da decisão como anterioridade ética. Podemos afirmar, com efeito, que antes do tratamento objetivo acerca da verdade, devemos levar a cabo o tratamento subjetivo, no sentido de ver que o *sendo* (*det at blive*) do indivíduo tem respostas às interrogações objetivas e, portanto, tem uma contribuição existencial e ética. Contudo, diz Climacus, eu quero, com o máximo empenho, querer o ético; esta é a seriedade.¹⁸⁴ Assim, tornar-se indivíduo tem implicação ética. Pode-se dizer ainda que o acesso a esse *tornar-se* é qualitativamente dialético, em contraposição ao recenseamento aproximativo com vistas a uma objetivação da verdade. Guardaremos isso para retomarmos no último capítulo.

Para estudar o ético, todo ser humano é reportado a si mesmo. Ele próprio é, nessa questão, mais do que suficiente para si mesmo; sim, ele é o único lugar onde ele pode estudar esse assunto. Já outra pessoa, com quem ele convive, ele só pode entender com clareza pelo exterior e, nessa medida, sua opinião já se envolve em questões duvidosas. Mas quanto mais complicada a exterioridade em que a interioridade ética deve se refletir, mais difícil se tornará a observação, até que por fim ela se extravie em algo totalmente diferente, no estético. Por isso, a concepção da história do mundo facilmente se torna um assombro meio poético, ao invés de uma orientação ética.¹⁸⁵

Esta citação retrata muito bem o que dizemos até aqui, pois, dado que o indivíduo é uma categoria ética em Kierkegaard e relaciona-se com um engajamento mais íntimo, toda exterioridade, todo embate histórico de uma doutrina religiosa passa pela interioridade e serve de movimento para existência na tensão com a época, com a

¹⁸⁴ KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 143. Conceito que será desenvolvido no próximo capítulo dessa dissertação.

¹⁸⁵ Idem, *Ibidem*, p. 147.

história e com a humanidade.¹⁸⁶ Chegamos, no entanto, a uma questão importante: tornar-se cristão ou tornar-se indivíduo? Introduzimos a questão do tornar-se cristão e trouxemos como relevância pontual a interioridade como núcleo do que Kierkegaard chama de orientação ética. Isto significa dizer que, por um lado, o tornar-se cristão, embora trate no íntimo da decisão a continuidade da verdade durante séculos, ainda requer a condição precedente, a saber, a do tornar-se indivíduo. Em uma palavra, o tornar-se indivíduo é o cerne de nossa abordagem na medida em que anuncia a anterioridade do ético face ao religioso.

Nesse sentido, o ético transcende as determinações históricas impostas por uma doutrina e faz o indivíduo refletir por si mesmo. A pergunta pelo tornar-se é a pergunta pelo movimento, o qual por sua vez pressupõe mudança. Essa é nossa proposta: uma mudança qualitativamente retroativa do tornar-se cristão para o *tornar-se indivíduo*. Essa ambiguidade será tratada no primeiro aspecto da atmosfera existencial. Essa mudança consiste, pois, em potencializar o indivíduo para a ação ética. Segundo Kierkegaard, no *Pós-escrito*, já na retomada da atmosfera existencial introduzida por Lessing, nos distanciamos de uma distinção acerca das verdades para valorizar a mais íntima tarefa ética de cada indivíduo. Numa instância objetiva, o indivíduo não é chamado a agir; ao contrário é convocado a observar *en masse* uma exposição retórica ou a conclusão sistemática. Toda observação é válida tratando-se da instância estática do histórico universal. Malgrado toda observação epistemológica, convém levantar a pergunta ética pela apropriação desse movimento, pelo *como* do tornar-se, enquanto que por outro lado a apropriação epistemológica reside na objetivação da verdade. A principal característica desse movimento de Kierkegaard é marcada pelo esforço existencial de cada indivíduo em particular. Com efeito, a existência humana é um tornar-se do qual todos os indivíduos participam. Por essa razão, propomos a anterioridade do tornar-se indivíduo face ao tornar-se cristão, dado que o primeiro é uma condição para a própria existência enquanto que o segundo tem implicações ulteriores, embora ambos exijam um esforço de interiorização constante. Antes de julgar pela verdade histórica objetiva, pergunta Kierkegaard, “como a ética teria de julgar,

¹⁸⁶ KIERKEGAARD, S. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 124.

caso tornar-se sujeito não fosse a mais alta tarefa que se coloca a todo e qualquer ser humano?”.¹⁸⁷ Diz ainda Kierkegaard:

O esforço continuado é a expressão da vida ética do sujeito existente. O esforço continuado não deve ser entendido, portanto, metafisicamente; mas não há, afinal de contas, de modo algum, nenhum indivíduo que exista metafisicamente [...]. Ao contrário, eticamente compreendido, o esforço continuado é a consciência de estar existindo, e a aprendizagem continuada é a expressão da realização constante, que em nenhum momento se conclui, enquanto o sujeito estiver existindo; o sujeito está justamente consciente disso, e, portanto, não está enganado.¹⁸⁸

Voltemos a falar propriamente em que consiste a atmosfera existencial. Essa retomada deve, contudo, já estar assimilada enquanto condição precedente onde reside a principal exigência ética do tornar-se indivíduo, a saber, os meandros cuja continuidade e esforço contínuo do existente permitem a melhor percepção desse movimento, do tornar-se. Ora, dentre os quais podemos tratar brevemente do *devir* e da *situação*.

O primeiro aspecto, o *devir*, é a recuperação do ser no sentido da existência. Se sairmos um pouco da discussão do *Pós-escrito* e voltarmos ao escrito de 1844, *Migalhas Filosóficas*, precisamente no *Interlúdio*, nos confrontamos com duas acepções acerca do termo devir. A primeira, *kínesis*, indica “movimento” e significa mudança no sentido de mover-se; a segunda acepção, por sua vez, *alloiosis*, significa mudança estritamente enquanto mera alteração, um tornar-se outro, diferente. Essa ambiguidade é fundamental para o nosso intento, pois mostra, a partir do devir, a dialética do tornar-se como um duplo movimento, pois, haja vista o alcance retroativo que se dá do tornar-se cristão ao tornar-se indivíduo, no devir deste há a exigência do olhar para a interioridade, cuja mudança transcende a doutrina e faz do ético a tarefa principal de todo e qualquer ser humano. Nesse sentido, seria mais conveniente afirmarmos que no tornar-se cristão o tornar indivíduo está sempre vindo a ser.

O segundo aspecto dessa atmosfera existencial, a *situação*, surge como interna a este devir e para expor continuemos no experimento teórico de 1844, o *Migalhas Filosóficas*. Numa primeira instância, é inevitável não fazer alusão ao exterior, ao histórico para uma vez mais a ambiguidade do tornar-se. Ora, a situação comporta em si a temporalidade e seus vários aspectos na história. A dificuldade repousa, no entanto, no modo como a situação é interiorizada e, aquilo que no primeiro momento tinha caráter

¹⁸⁷ KIERKEGAARD, S. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 138.

¹⁸⁸ Idem, *Ibidem*, p. 128.

exterior, agora passa pelo indivíduo, pois este toma consciência que esta realidade histórica é palco ético. Se voltarmos mais um pouco à dissertação de Kierkegaard, *O conceito de Ironia*, de 1841, vemos que Sócrates figura como sendo aquele que introduz a questão da situação paradigmática para se pensar a concepção ética. Esta concepção de situação desenvolvida por Kierkegaard é importante para compreendermos o momento mesmo da aparição da verdade e isto tem seu equivalente temporal na ocasião socrática. Assim, este aspecto da situação é mais um elemento importante para situarmos o tornar-se. Concordamos com Kierkegaard e dizemos que não podemos determinar onde e quando se dá essa orientação ética e, portanto, que não se dá em nenhum ponto fixo, mas em toda parte e em nenhum lugar.¹⁸⁹

Agora cumpre, a partir dos elementos levantados até aqui, estabelecer dois pontos de contato com uma obra de cunho estético, nomeadamente *Temor e Tremor* de Johannes de Silentio, 1843, dado que, segundo o próprio Kierkegaard, convém “fazer a relação existencial entre o estético e o ético surgir numa individualidade existente”.¹⁹⁰

É isto que fazemos quando evocamos o paradigma de Abraão. Este desempenha um papel importante na atmosfera existencial colocada como roupagem para o *tornar-se indivíduo*. Ora, o ponto de contato se estabelece, portanto, num primeiro passo que é a resignação e resolve parcialmente a lacuna posta entre as verdades no começo desta exposição. É bem verdade que, assim como o tornar-se, a resignação infinita é movimento, “confundem-se muitas vezes os movimentos”.¹⁹¹ Se por um lado tenho o movimento do tornar-se indivíduo como de ordem estética, por outro lado tenho a resignação infinita como sendo de ordem ético-religiosa, no entanto com uma ressalva: a atmosfera existencial resguarda e comporta esses dois movimentos, pois carrega consigo a dialética comum a ambos, a saber, a constante interiorização da tensão entre os termos qualitativamente opostos, finito e infinito, tempo e eternidade, etc.

Ora, tal resignação revela o processo de interiorização cujo esforço está no existir de cada indivíduo. Especialmente no tornar-se indivíduo, a resignação é um elemento interno essencial, porém não é suficiente e é meramente estética, pois, como tal, ainda não está manifestada, o que caracterizaria a passagem do estético para o ético. Desse modo, o que permite a passagem completa do estético para o ético? A escolha, a

¹⁸⁹ KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 250.

¹⁹⁰ KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, p. 263.

¹⁹¹ KIERKEGAARD, S. **Temor e Tremor**. Tradução: Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 137.

decisão. Poderíamos persistir numa análise de *Temor e Tremor* para expormos o evento máximo dessa escolha através do paradigma da fé de Abraão, mas incorreríamos numa passagem que se alargaria do estético até o religioso. Porquanto, permaneçamos mostrando como o indivíduo se manifesta, através da decisão, e se atualiza por meio de sua interioridade. Uma vez mais, podemos aferir que essa dialética contida na atmosfera existencial tem, na decisão, o instante decisivo cuja tarefa individual é determinante para se pensar o ético, pensar o tornar-se indivíduo. Circunscrever o individual na generalidade abstrata faz-nos perder a heterogeneidade da existência, isto é, a descontinuidade que é a própria existência com suas rupturas, saltos e diferenças qualitativas. Dito de outro modo, o tornar-se indivíduo aparece aqui como grau inicial da passagem de um estado a outro, do estético ao ético; e o estágio religioso, o tornar-se cristão é posterior, também qualitativo, porém deve resguardar-se da disjunção presente na dialética anterior com o movimento da transcendência.

Esse capítulo finaliza com uma clara alusão ao indivíduo que está circunscrito na temporalidade e sua percepção vem pela via da culpabilidade. Não obstante isso, esse aspecto sugere uma atmosfera trágica e pode semear nossa argumentação para o que doravante chamaremos de autenticidade do indivíduo.

4. A SERIEDADE DO TORNAR-SE INDIVÍDUO: PONTOS DE CONTATO ENTRE KIERKEGAARD E KLEIST

Por que essas asas de voar já se esqueceram
E no ar apenas são andrajos que se arqueiam
T.S. Eliot

A indefinição flagrada no capítulo anterior acerca da *démarche* de cada indivíduo – se se trata de um tornar-se cristão ou um tornar-se indivíduo – é o presságio curiosamente de uma obra também não definitiva: o *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*. Se no primeiro capítulo introduzimos a relação direta de Kierkegaard e Hegel, agora trazemos para discussão a crítica de Kierkegaard à filosofia especulativa – empreendida à Hegel e aos hegelianos da época, embora nossas abordagens não tenham um alvo específico no hegelianismo¹⁹² – e como isso desemboca numa defesa da autenticidade do indivíduo. Para tanto, iremos estabelecer um ponto de contato entre Kierkegaard e Kleist¹⁹³ como tentativa de retratar melhor em que consiste essa autenticidade. Trata-se de estabelecer apenas breves pontos de contatos e mostrar qual caminho envereda quando o assunto é ser si mesmo. Não há nenhuma evidência – afora a que no tópico seguinte perscrutaremos enquanto conjectura – de que Kierkegaard tenha lido Kleist. Dentro dessa perspectiva, devemos agora dirigir nosso esforço para encontrar, sobretudo com a ajuda de artigo de Jean-Jacques Kim, *Kierkegaard et Kleist, poètes tragiques*,¹⁹⁴ escrito por ocasião do centenário da morte de Kierkegaard, elementos semelhantes e dessemelhantes entre ambos os autores. É válido, portanto, enfatizar que a discussão que abriremos aqui obedece aos critérios de uma investigação sistemática, dado que não há elementos suficientes para estabelecer uma investigação histórica. Isto é, ainda que Kierkegaard não tenha lido Kleist, isso não nos impede de estabelecer um confronto entre os dois autores. Em última instância, a exemplo do que fizemos com Hamann e Lessing nos capítulos precedentes, essa aproximação não visa travar um confronto teórico aprofundado com cada autor, mas tem a incumbência de absorver questões importantes que nos ajudarão a seguir adiante com o exame da filosofia de Kierkegaard.

¹⁹² A força do hegelianismo na Dinamarca era conduzida, sobretudo, por Martensen e Heiberg.

¹⁹³ Heinrich Wilhelm von Kleist, (1777 – 1811), ensaísta, dramaturgo, poeta e contista alemão.

¹⁹⁴ KIM, J-J. *Kierkegaard et Kleist, poètes tragiques* in: *La Table Ronde*, n° 95. Paris: Librairie Plon, nov., 1955.

Segundo Jean-Jacques Kim, Kierkegaard e Kleist compartilham da mesma visão de existência que é essencialmente trágica.¹⁹⁵ Essa afirmação tem sua fundamentação no ponto de contato que aqui mostraremos e evoca mais um texto que compõe a obra *Ou-Ou* de 1843: *O reflexo do trágico antigo no trágico moderno*.¹⁹⁶ Segundo o autor francês, é neste escrito que Kierkegaard estabelece uma mediação entre o tema do pecado e do segredo. Em outras palavras, é na tragédia que coexistem pecado e inocência e o sentimento de culpabilidade prescinde do nada da angústia. Trata-se de uma afirmação razoável, pois para Kierkegaard:

O verdadeiro pesar trágico exige um momento de culpa, a verdadeira dor trágica exige um momento de inculpabilidade; o verdadeiro pesar trágico exige um momento de transparência, e a verdadeira dor trágica exige um momento de obscuridade. [...] A angústia é o órgão através do qual o sujeito se apropria do pesar e o assimila para si. A angústia é o movimento com o qual o pesar trespassa o coração de cada um. Mas o movimento é tão rápido como o da seta, é progressivo, não acontece de uma vez por todas, está em constante devir.¹⁹⁷

Desse modo, Kierkegaard, segundo J-J Kim, descreve involuntariamente a concepção trágica de Kleist, na proporção em que este também assimila o estado de culpabilidade e o faz de modo radical, numa paixão essencialmente destrutiva. Basta recorrermos à personagem de uma das novelas de Kleist, pois, tal como o Epaminondas,¹⁹⁸ trava até o último instante o pesar de uma batalha antes da certeza de seu fracasso (morte), ainda que a tenha vencido. Ora, se tomarmos a personagem de Michael Kohlhaas como exemplo icônico para representar aqui a tragicidade kleistiana, encontraremos

¹⁹⁵ KIM, J-J. **Kierkegaard et Kleist, poètes tragiques** in: *La Table Ronde*, n° 95. Paris: Librairie Plon, nov., 1995, p. 83.

¹⁹⁶ Segundo Glenn W. Most, é nesse escrito que Kierkegaard fará uma releitura da Antígona. Para ele, “Kierkegaard teve que reformular completamente a história de Antígona em termos de interioridade e subjetividade modernas para conseguir derivar dela uma mensagem capaz de lembrar o homem do seu pertencimento a contextos que determinaram sua individualidade”. MOST, W. G. **Da tragédia ao trágico in: Filosofia & Literatura: o trágico**. [organizado por Kathrin Holzermayr Rosenfield]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 34. Não entraremos no mérito de aprofundar as investidas de Kierkegaard nessa releitura, pois reconhecemos que o empreendimento de Kierkegaard caminha por uma discussão interior com múltiplas variações as quais não vamos explorar.

¹⁹⁷ KIERKEGAARD, S. **O reflexo do trágico antigo no Trágico Moderno in: Ou-Ou. Um fragmento de vida - Primeira parte**. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores. 2013, p. 188 e 192.

¹⁹⁸ Kierkegaard menciona este caso e diz que “quando Epaminondas foi ferido na Batalha de Mantinea, deixou que seta ficasse enterrada na ferida até ouvir dizer que a batalha estava ganha, porque sabia que a morte chegaria quando a extraíssem”. Idem, *Ibidem*, p. 201.

traços que legitimam essa relação, dado que do cavaleiro é subtraída a possibilidade de êxito e tudo que lhe resta é o pesar da culpabilidade.¹⁹⁹

Aceitamos essa condição existencial similar entre eles, porém a posição não é tão unívoca quando se trata de mostrar o ponto crucial onde se distanciam de maneira colossal. Sobre isto emitiremos apenas uma observação determinante e que repousa, sobretudo, na diferença entre Kierkegaard e Kleist:

A visão de existência em ambos os autores: essencialmente trágica. No entanto, existe uma diferença: enquanto que Kleist conduz suas personagens por meio de uma paixão fundamentalmente destrutiva, postulando inclusive o suicídio como decomposição de suas existências, Kierkegaard, a todo custo, isentará a sua alma recorrendo ao salto no irracional da vida religiosa.²⁰⁰

Devemos observar atentamente essa passagem. Por um lado porque, de fato, existe essa paixão destrutiva – nem sempre vista como experiência negativa de vida – na estrutura narrativa de Kleist, possivelmente motivado pelo *leimotiv* de sua própria condição subjetiva, o que o fez optar pela *morte compartilhada*.²⁰¹ Por outro lado, Kierkegaard encontra na alternativa do suicídio, aquilo que era o *leimotiv* de Kleist, uma razão para superar as disjunções de sua própria existência. Todavia, não atribuímos a Kierkegaard essas duas alternativas; primeiramente, a busca pela morte compartilhada, segundo, o apego imediato a uma instância religiosa. A primeira opção não é muito vantajosa

¹⁹⁹ Cf. KLEIST, H. v. **Michael Kohlhaas**. Tradução: Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

²⁰⁰ KIM, J-J. **Kierkegaard et Kleist, poètes tragiques** in: **La Table Ronde**, nº 95. Paris: Librairie Plon, nov., 1955, p. 83.

²⁰¹ “Kleist suicidou-se no dia 21 de novembro de 1811. Sabe-se que a morte como tema, o suicídio como gesto, fascinava, em geral, os românticos europeus e também os românticos sul-americanos, mas a diferença é que, na vida de Kleist, essa fascinação se tornou uma realidade bem concreta. No seu caso, apesar da falta de sucesso como poeta e como intelectual, não se pode dizer que seu suicídio tenha sido consequência de uma experiência negativa particular, de uma falência, de uma bancarrota ou de uma crise romântica. O momento de seu suicídio era um momento normal em sua vida, quer dizer, um momento sem muito êxito, mas nada dramático. A diferença da obsessão de Kleist com a morte é que o seu suicídio possuía uma complicação: o seu desejo de morte era um desejo de morte compartilhada, pois ele queria morrer com alguma outra pessoa. Kleist escreveu muitas cartas aos amigos e aos seus parentes, perguntando se algum deles queria morrer com ele. E, finalmente, no ano de 1811, ele encontrou, em um salão característico da sociabilidade do primeiro quartel do século XIX, uma senhora da boa sociedade burguesa de Berlim, quase de sua idade, tinha 31 anos, chamada Henriette Vogel. Henriette, uma mulher casada, mãe de duas crianças, tinha provavelmente, apesar de ser difícil identificar doenças naquela época, o que chamamos hoje câncer de útero. Em todo caso, ela tinha certeza de que ia morrer, e quando Kleist soube disso, imediatamente mandou-lhe uma carta perguntando se ela queria morrer com ele, e Henriette aceitou”. GUMBRECHT, H. U. A estética da suspensão na encruzilhada dos tempos históricos: três conferências sobre Henrich von Kleist in: **Revista Floema**, Nº 4A, ano IV, out., 2008, p. 18.

para Kierkegaard e isto veremos no tópico seguinte. A segunda pode aparecer como horizonte aberto onde não se poupa esforços para enfrentar as contradições presentes na vida; se isto for irracional ou absurdo, J-J Kim tem razão. Ao contrário, se este ponto de vista não for levado ao pé da letra, a especificidade da filosofia de Kierkegaard vem, portanto, pela seguinte questão: como alcançar essa instância religiosa – se aqui entendermos religião do ponto de vista filosófico, como um estreitamento abstrato em busca de uma realidade ontológica absoluta – sem se desfazer de sua própria consciência e de sua condição autêntica, sem corromper sua existência para simplesmente preservar a dialética especulativa e seu resultado?

4.1 O indivíduo mirando a seriedade

Este tópico serve como ponto de intersecção em nossa discussão e mostra, a partir da obra de Henrich von Kleist, como a existência humana fora conduzida pela tradição especulativa iluminista como um teatro das marionetes. Mais ainda, essa aproximação entre Kierkegaard e Kleist – em sua obra *O teatro das marionetes (Über das Marionettentheater)*, de 1801 – é uma digressão necessária que permite sustentar a autenticidade do indivíduo, na qual, podemos lançar de antemão, embora depois tenhamos de evocar isto, se apresenta uma alternativa entre o enrijecimento da filosofia especulativa e uma ética situada através da categoria da seriedade. Este enrijecimento surge, sobretudo, pelo distanciamento do sujeito por meio da reflexão do *mundo hiper-complexo* numa tentativa de encontrar nessa abstração os resultados dos problemas que foram equacionados. Segundo Gumbrecht:

Normalmente, a função do observador de segundo grau é a de estabelecer uma distância reflexiva em relação a um mundo hiper-complexo para poder encontrar soluções. Para mim, o exemplo clássico é Hegel, cuja posição de autor, de comentarista, de filósofo, nos seus textos, nas suas aulas, é sempre a de um observador de segundo grau. Podemos dizer que a *Fenomenologia do Espírito* foi o primeiro grande manifesto, a primeira grande declaração dessa posição, e Hegel sempre consegue estruturar o mundo. Um exemplo: o grande problema filosófico que se apresenta no início do século XIX é o poliperspectivismo: para cada objeto de referência há potencialmente uma infinidade de representações, de elementos de saber, o que leva à primeira suspeita de que talvez não exista um referente.²⁰²

²⁰² GUMBRECHT, H. U. A estética da suspensão na encruzilhada dos tempos históricos: três conferências sobre Henrich von Kleist in: **Revista Floema**, N° 4ª, ano IV, out., 2008, p. 47.

Nessa citação o autor busca distinguir as perspectivas de Hegel e Kleist, no que diz respeito ao olhar de segundo grau para realidade. Malgrado esta busca, o que nos interessa aqui é a relação de Hegel e Kierkegaard, onde Kleist aparece pontualmente para reforçar nossa discussão. Todavia, essa citação não aparece a esmo quando nos mostra que diante dessas infinitas representações não se busca uma unidade; isso se aplica ao filósofo dinamarquês bem como a Kleist.

A propósito, Kleist além de nos fornecer um belo texto – *O teatro das marionetes* – para estabelecer pontos de contatos com a noção de autenticidade em Kierkegaard, ainda traça, mesmo que involuntariamente, um paralelo que permite aproximá-lo da densidade existencial também vivida por Kierkegaard. Entendemos que, à luz desse texto de Kleist, podemos ilustrar nosso diálogo com a tradição filosófica vigente na época dos dois autores.

Pois bem, a história, para o que nos importa, versa sobre o diálogo entre o próprio Kleist e um bailarino de ópera. O aturdimento do bailarino diante da arte pantomímica chama atenção de Kleist na medida em que este lhe mostrara que existe uma comparação do movimento das marionetes com o movimento executado na dança pelo bailarino. Sabe-se, no entanto, que enquanto no teatro das marionetes há o titereiro (ou maquinista) que rege e dá dinamismo ao movimento das linhas em seu centro de gravidade, na dança, por sua vez, o bailarino tem a alma (*vis motrix*) como regente de seus movimentos. Isto é, no teatro pantomímico, o boneco é jogado de um lado para o outro obedecendo apenas ao comando mecânico do titereiro. Em suma, e é aqui que está o cerne de nossa discussão, pois não convém entrar nas questões paradoxais da física que abarcam a completude da obra, diz Kleist: “eu disse que por muito habilmente que defendesse a causa do seu paradoxo, nunca me levaria acreditar que num boneco articulado pudesse conter-se mais graciosidade do que no edifício do corpo humano.”²⁰³ É compreensível que o bailarino tenha demonstrado um certo enobrecimento em relação a plástica da arte das marionetes, assumindo que lhe proporcionava muito prazer e até que para progredir na formação de sua arte – a dança – era-lhe necessário muito aprender com os bonecos. Kleist, inquieto, pediu que informasse acerca dos mecanismos, dos movimentos e exigências rítmicas. Ora, o bailarino respondeu – como já explicitamos – que os bonecos eram manipulados separadamente pelo maquinista,

²⁰³ KLEIST, H. W. v. **O teatro das marionetas e outros escritos**. Tradução: José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2009, p.139.

mas que ele não deveria pensar que naquele instante tudo era executado daquela maneira. Esse é o mote necessário para trazer Kierkegaard para essa questão e mostrar o enfraquecimento da autenticidade do indivíduo frente às considerações especulativas que se perdem no tratamento abstrato. Para o pensador sistemático é necessário que o homem abstraia sua condição de existente para que o sistema possa seguir em direção a um resultado geral. Para deter essa pressa conceitual, afirma Kierkegaard:

Se um dançarino conseguisse saltar muito alto, nós o admiraríamos, mas se ele, embora pudesse saltar mais alto do que jamais qualquer dançarino antes saltou, quisesse dar a impressão de poder voar: que o riso então o alcançasse. Saltar significa essencialmente pertencer à terra e respeitar as leis da gravidade, de forma que o salto é somente o momentâneo, mas voar significa estar liberado das condições telúricas, algo que é reservado a criaturas aladas, talvez também aos habitantes da lua, talvez – talvez somente lá o sistema vá encontrar de forma cabal, seus verdadeiros leitores. Ser um ser humano é algo que foi abolido, e qualquer especulante confunde a si mesmo com a humanidade, por meio do que ele se torna absolutamente grande e ao mesmo tempo absolutamente nada.²⁰⁴

No entanto, em outras palavras o indivíduo em sua *autoatividade* não deve relegar a busca pela verdade para uma instância fora de si mesmo, mas deve reconhecer o valor intrínseco desta em sua interioridade. Nesse contexto, o indivíduo não pode, assim como uma marionete, estar suspenso, estar à mercê do sistema e de seus resultados, mas deve existir e executar seus próprios movimentos.

Um sistema da existência não pode haver. Então não existe um tal sistema? De modo algum! Isso não está implicado do que foi dito. A existência mesma é um sistema – para Deus, mas não pode sê-lo para algum espírito existente. Sistema e completude se correspondem mutuamente, mas existência é justamente o contrário. Visto abstratamente, sistema e existência não se deixam pensar conjuntamente, porque, para pensar a existência, o pensamento sistemático precisa pensá-la como suspensa e, portanto, não como existente.²⁰⁵

Para Kierkegaard, o homem do sistema é um ser imaginário cujo valor ontológico é insuficiente dado que este é puramente abstrato, faltando-lhe o dinamômetro da existência, o *pathos*, em contraposição ao meramente mímico da representação conceitual de homem da qual todos os demais são logicamente impelidos a participar. Dito de outro modo, o existir não tem um caráter *ex nihilo*, ou seja, não

²⁰⁴ KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 131.

²⁰⁵ Idem, *Ibidem*, p. 124.

carece de realidade dado que logicamente tal indivíduo conceitual está apenas no plano da possibilidade tratando-se de uma farsa teatral.²⁰⁶

Se se quisesse representar tal homem num ensaio imaginário, ele seria uma sátira sobre o que significa ser homem. A rigor, é a relação para com Deus que faz de um ser humano um ser humano e, contudo, isso é o que lhe faltaria, enquanto que ninguém hesitaria em considera-lo um verdadeiro ser humano (pois a ausência de interioridade não é vista diretamente), embora ele fosse mais como uma figura de marionete que, muito enganosamente, imitava todo o humano exterior – até teria filhos com sua esposa.²⁰⁷

Ora, se não é o embate entre as verdades, posto na primeira parte, que fará o indivíduo tornar-se o que ele é, se não é a consideração abstrata que deixa o homem subordinado a uma verdade especulativa, é na sua interioridade, já livre do titereiro, que o indivíduo tomará para si a autenticidade do existir. Mas o que constitui esta autenticidade? Sabe-se que a vantagem numérica de categorias do sistema – enquanto *wirklichkeit* – é bem mais vasta, porém Kierkegaard não está interessado em obter um ganho quantitativo no que diz respeito à assimilação de uma consciência abstrata e sim estabelecer um equilíbrio cujo trânsito do indivíduo nas esferas da existência é predominante e enfraquece qualquer escalonamento ou pressuposição arbitrária. Um exemplo clássico é o tema da morte, seja do ponto de vista negativo, assim como do ponto de vista da mera passagem de um estado de coisas (vida) para outro. Isto é, em Kierkegaard, como veremos, há o enfraquecimento dessa noção de morte (nos dois sentidos) para fazer surgir

²⁰⁶ Aqui tomaremos a liberdade de nos referir ao escrito gêmeo de *Temor e Tremor*, de 1843, *A Repetição*. Acerca dessa autenticidade e de como, inversamente, a consideração abstrata se perde na farsa teatral do geral, convém citar: “Tem de ser o indivíduo a decidir por si; e até hoje dificilmente algum autor de resenhas conseguiu prescrever a um público teatral cultivado um cerimonial para ver uma farsa; não há um *bom ton* que possa estabelecer-se sobre tal coisa. Suspende-se o respeito mútuo entre teatro e público, que nos outros casos tanta confiança proporciona; ao ver-se uma farsa pode entrar-se na mais imprevisível disposição e portanto uma pessoa nunca pode saber com certeza se se comportou como um respeitável membro da sociedade e se riu e chorou nos momentos apropriados. Não se pode, enquanto espectador consciencioso, admirar a apurada definição dos caracteres que deve haver no drama; pois que na farsa as personagens são todas definidas segundo critério abstrato do ‘em geral’” Cf. KIERKEGAARD, S. **A Repetição**. Tradução: José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D’água, 2009, p. 64. Costeski alerta – baseado na diferença posta por Kierkegaard de que o teatro da repetição se opõe ao teatro da representação – para o fato de que essa representação não atende às demandas da existência individual e afirma que “essa repetição – teatral não é como aquela do ator que ‘repete’ até decorar o texto, mas sim aquela do espaço cênico, onde o ator vai de um lugar para outro, preenchendo todo espaço vazio do palco. Nesse sentido mais do que palavras são os gestos, os movimentos espontâneos e naturais dos atores que impressionam a plateia[...]. É por isso então que Kierkegaard diz que a repetição, acompanhada da liberdade, desespera que quer compreendê-la”. COSTESKI, E. **Atitude, Violência e Estado Mundial Democrático. Sobre a Filosofia de Eric Weil**. São Leopoldo; Fortaleza; Unisinos; Edições UFC, 2009, p. 97. Mais adiante dedicaremos uma nota mais extensa acerca da categoria da repetição e justificaremos a opção em não trabalhá-la profundamente nessa dissertação.

²⁰⁷ KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 257.

uma nova categoria como desdobramento fundamental da autenticidade: a seriedade. Antes de entrarmos propriamente nessa questão, é válido mostrar brevemente, através de dois aspectos, como explicar nossa escolha por tratar da seriedade como correlato fundamental da autenticidade: *sistema e história*. Claramente a filosofia de Hegel não se reduz a esses dois termos, porém a escolha é estratégica quando através dele esboçaremos as primeiras características da seriedade.

Na primeira parte da citação posta acima acerca da noção de sistema, Kierkegaard afirma que não pode haver um sistema da existência; antes de disso afirma também que pode haver um sistema lógico. Se destrincharmos isso, não encontramos um exame preciso para o que Kierkegaard compreende por sistema; mas algo se postula enquanto tal quando se sustenta uma pretensão de abarcar o mundo em sua totalidade e ainda mostrar essencialmente sua a estrutura filosófica. Poul Lübcke, por ocasião da comemoração do bicentenário de Kierkegaard no Brasil, nos forneceu uma análise pormenorizada que nos ajudará a compreender o alcance dessa asserção. Ora, afirmar que Kierkegaard está contra Hegel é o mínimo que podemos dizer. Mas o que se entende por sistema lógico em contraposição ao sistema da existência, se é que este é possível como termo antagônico formal para designar aquilo que não tem conclusividade? Poul Lübcke vislumbra três leituras possíveis para essa contraposição, dentre as quais citaremos uma:

O sistema não abarca um conjunto de proposições incluindo todos dos fatos sobre o mundo no passado e no futuro, mas apenas a estrutura essencial no mundo no passado, presente e futuro. Embora este entendimento do conceito de sistema também mais primitivo do que aquele que encontramos em Hegel, ele é não obstante, mais próximo de Hegel do texto indeterminada de Climacus. Mas surge outro problema, uma vez que é uma questão em aberto se a vida inacabada uma vez que é uma questão em aberto se a vida inacabada do pensador especulativo constitui verdadeiramente um obstáculo para sua capacidade de encontrar a estrutura essencial de mundo no passado, presente futuro.²⁰⁸

Embora Lübcke considere fraco o “inacabamento da vida do pensador”, como crítica à filosofia de Hegel, encontra-se nesse tratamento uma resposta provisória contra

²⁰⁸ LÜBCKE. P. **Kierkegaard e ontologia** in: **Kierkegaard** Compêndio. Vol. 1, pela comemoração do bicentenário de nascimento de Kierkegaard 1813-2013, (Organizadores: Álvaro Valls e Gabriel Ferreira). São Paulo: LiberArs, 2015, p. 150.

o impacto que é introduzir a própria existência – que não está concluída – no sistema cuja finalidade é a conclusividade totalizante. Por um lado, pode ser fraco, pois se sabe que Hegel erige tal sistema buscando sua operação desvinculada dos graus imediatos da realidade (fenômenos), fazendo surgir uma análise da essência cuja normatividade está condicionada a uma instância abstrata. Por outro lado, diante dessa objeção de Climacus, é bem verdade que o sistema lógico só alcançaria a possibilidade da realidade²⁰⁹ que sustenta logicamente essa essência. Nuno Ferro, por sua vez, entende que tal crítica de Kierkegaard é precisamente cômica, porém, válida.

De fato a crítica cômica ao sistema é conceitualmente correta porque tenta precisamente mostrar que em todas as tentativas sistemáticas de resolução da contradição permanece ainda uma contradição mais básica, que é precisamente aquela que existe entre o sistema e a situação existencial do sujeito individual. Ora, isso pode ser levado a cabo pelo cômico porque o sistema tem resposta para tudo do ponto de vista discursivo, isto é, qualquer tipo de argumentação pode ser, por assim dizer, engolida pelo sistema, o que tornaria a crítica, agora sim, fútil. Assim, a única crítica consistente ao sistema é realmente cômica, pois é ela que revela que o sistema não é, em última análise, sistema nenhum, pois deixou algo de forma com a qual está em conflito.²¹⁰

Será que podemos compactuar com Nuno Ferro, visto que, ao invés do cômico, estamos tentando sustentar a seriedade na filosofia de Kierkegaard? Ora, o método é estabelecido para inverter as noções de seriedade. Se se leva a sério a noção sistemática, certamente, incorrer-se-á no cômico. Para fecharmos essa questão, “a função do cômico é a de estimular e produzir a consciência de si como indivíduo interessado em si”.²¹¹ Nesse sentido, para o que nos importa, o cômico reflete a seriedade já em seu germe. O

²⁰⁹ Por diversas vezes esse conceito aparece neste trabalho. Aqui, o sentido deve ser entendido como atualidade, ou seja, como efetivação da possibilidade que segundo Kierkegaard não passa de uma realidade pensada. Não são poucas as evidências que indicam uma preocupação com esse conceito que pode muito bem ser analisada predominantemente do ponto de vista da ontologia, porém pode ser construída uma alternativa direcionada ao que Kierkegaard chama de ciência existencial. Não é nosso objetivo tratar de suas objeções direcionadas a esse processo de conceitualização, porém uma recente contribuição versa sobre este assunto.

²¹⁰ FERRO, N. **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 77. A análise de Nuno Ferro repousa predominantemente sobre o *Pós-Escrito*. Nessa obra, Kierkegaard se vale do cômico para tecer crítica ao sistema no sentido hegeliano. O nosso escopo, todavia, é chegar a uma concepção de seriedade recorrendo à essa comicidade inevitável do escrito de 1846, mas, também, acionando a seriedade do discursos edificantes. Nuno Ferro reconhece que assumir tal comicidade como algo intrinsecamente ético é problemática. Aqui, nos desvencilharemos – pelo menos provisoriamente – dessa problemática estabelecendo matizes entre o cômico e o sério.

²¹¹ Idem, *Ibidem*, p. 77.

que faremos será suscitar matizes que nos autorize a livre e mútua consulta entre Johannes Climacus e o Kierkegaard dos discursos edificantes.

Já que não podemos deixar o conflito de lado, convém explicitar a maneira com a qual o indivíduo afirma sua existência, pois, contrariamente, para pensar a existência, o pensamento precisa pensá-la como suspensa. Assim, surge o segundo aspecto a ser tratado: a história. Isto porque é nela que a realidade da possibilidade pode ser atualizada, pelo menos abstratamente.

Ao tomarmos essa questão da história, sabemos que estamos conduzindo nossa discussão bem diferente daquela como iniciamos este trabalho, pois expomos a negatividade do tornar-se – muitas vezes distinguindo-a entre o começo da filosofia e começo da subjetividade – e aqui é notório que o conhecimento histórico pode ser colocado como positividade. Evocamos aqui a negatividade precisamente para dizer que antes a consciência infeliz fora colocada falsamente como negativo, e outros termos (angústia e ironia) surgiram para resguardar o lugar daquilo que é colocado meramente como imediato cujos contornos tornaram-se quase positivos. Agora, inversamente, o mesmo ocorre no momento em que o positivo se candidata como esfera do saber sem a qual é possível pensar a certeza sensível, o indivíduo existente e seu conhecimento histórico. Ora, levados pela força do pensamento sistemático o sujeito existente pode fazer prova de sua própria existência para, em detrimento de um resultado especulativo, erigir um saber histórico como positivo. Porém, como anteriormente, essa empreitada pode fazer com que o positivo ganhe contornos quase negativos. Sabemos, todavia, que se sondarmos os efeitos desse processo no sujeito a primeira discrepância é terminológica no que diz respeito à questão da palavra existência. Dois sentidos podem ser apresentados: a) existência no sentido genérico de simplesmente estar-aí (*Tilvaereslsen*); b) existência no sentido de estar continuamente em devir (*Existens*). Esta última acepção atende melhor às especificidades do indivíduo. O positivo conserva no pensamento aquilo que deve ser alterado na existência mesma enquanto contínuo devir. Em que o positivo lança toda sua confiança inicial? Ora, na posterior infinitude que será conquistada pelo resultado especulativo através de determinados termos: a certeza sensível e o saber histórico. Mas “o resultado especulativo é uma ilusão, à medida que o sujeito existente, pensado, quer abstrair o fato de sua existência”.²¹² Kierkegaard sugere o contrário quando, para não

²¹² KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 84.

incorrer no engano da infinitude, propõe que a “infinitude e o eterno são a única certeza, mas desde que esta está no sujeito, está na existência, e a primeira expressão para isso é seu engano e a imensa contradição de que o eterno vem a ser, de que ele surge.”²¹³ Em outras palavras, diz Kierkegaard, o sujeito existente é eterno, mas, enquanto existente, ele temporal.”²¹⁴

O curioso, entretanto, é que isto aponta para uma questão, que se colocada como conteúdo da filosofia especulativa, aparece positivamente apenas como fronteira abstrata, o que para Kierkegaard é um construto, no pleno sentido da palavra, de um movimento embusteiro, pois “o engano da infinitude está em que a possibilidade da morte está presente a cada momento”.²¹⁵ Não é a toa que para combater a força que tal construto pode exercer sobre o existente, Kierkegaard orienta que se aceitarmos a morte (de si como etapa intermediária – posta no primeiro capítulo) como etapa que conduz a dialética, iremos facilmente incorrer numa certa infantilidade diante da vida, dado que se desconsidera o *telos* de minha decisão diluída na instância totalizante do gênero humano.

Ainda que na referida citação não se esteja reportando a esta morte, isto faz com que se nos apresente a morte no sentido que adiante iremos tratar, isto é, a morte física. Kierkegaard não apresentará esta como potente contraposição ao outro sentido da morte em sua função abstrata, mas conduzirá sua repercussão pelo lastro do lugar do sujeito existente no mundo, pois ambos os sentidos não oferecem consistência pela relação positiva com indivíduo e sim pela sua relação negativa, isto é pela vida. Ou seja, se por um lado é infantilidade aceitar a infinitude oferecida pela consideração especulativa, por outro, é a seriedade, tendo como conteúdo a vida, que caracteriza o ético para o indivíduo. Não há como encontrar-se diante dessa tarefa e ainda permanecer interessado no embuste genérico que compele todos os indivíduos à história-universal, pois “à medida que os indivíduos participam da história do gênero humano por suas ações, o observador [especulativo] não vê essas ações retrospectivamente nos indivíduos, dirigindo-se ao ético, mas as vê como brotando dos indivíduos e dirigindo à totalidade.”²¹⁶

²¹³ KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 85.

²¹⁴ Idem, Ibidem, p. 85.

²¹⁵ Idem, Ibidem, p. 85.

²¹⁶ Idem, Ibidem, p. 161.

Deliberadamente abriremos caminho para justificar a passagem – apenas uma vez citada nesta dissertação – de Kierkegaard quando ele diz que “seriedade é querer o ético”.²¹⁷ A descrição até aqui apresentada designa, segundo Kierkegaard, as características do “homem profundo” de modo que este sucumbe ao seu estado de ânimo [*Stemning*]²¹⁸, e por esta razão o induz a impotência e à necessidade de renegar tal estado em detrimento de uma aridez existencial, de um aparato sistemático, científico.

Essas duas rápidas abordagens sobre sistema e história reúnem consequências que desembocam na questão da morte: primeiramente, porque ao assumir o sistema como algo conclusivo, o homem, como sendo parte dessa estrutura sistemática, tem diante da própria morte a condição suficiente para alguém conhecer sua finalidade no mundo, assumindo que o destino do homem individual é parte dela. Mas sabe-se que essa mesma crítica à insuficiência do homem individual em sustentar a existência de si e a estrutura do sistema simultaneamente em seus outros aspectos é estagnada, segundo Lübcke, “quando estes são muito instáveis para enquadrarem-se como o objeto da liberdade [inclusive diante da morte]”, uma vez que “deve-se olhar para o absoluto ele mesmo a fim de encontrar um candidato capaz de realizar a finalidade do mundo.”;²¹⁹ em segundo lugar, quando se trata da história a questão aparece com maior facilidade na medida em que a limitação do homem é muito mais evidente já que sua existência está situada no tempo e a morte ganha contornos aparentemente mais imediatos.

Só quando eu presto atenção acurada a mim mesmo, posso ser levado a me introduzir na maneira como uma individualidade histórica se comportou quando ainda vivia; e só assim o compreendo, quando em minha compreen-

²¹⁷ KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 143.

²¹⁸ Uma forte ligação terminológica faz dessa expressão, comumente utilizada na tradução espanhola, uma chave importante para entendermos como, daqui em diante, essa palavra será usada para transmitir a noção de atmosfera. No dinamarquês *Stemning* quer dizer a atmosfera na qual o indivíduo está situado enquanto existente e o transparecer disso – dessa tonalidade afetiva, estado de espírito ou mesmo estado de ânimo – mostra-se pelo *sendo* do indivíduo, em muitos dos casos no padecimento diante da vida (na história, por isto a importância dessa nota) e sua faceta ética, seja através do pecado do ponto de vista estético, seja do ponto de vista ético. Encontramos em Kierkegaard – se nos for permitido mais um recuo a 1844 – um importante registro que dirá respeito ao invólucro das manifestações primárias do indivíduo através da seriedade (note-se que Kierkegaard é contra o conceito): “Assim, quando o pecado é tratado na Éstética, tem-se uma atmosfera de leviandade ou de melancolia, pois a categoria em que aí se situa o pecado é a da contradição, e esta é ou cômica ou trágica. A atmosfera fica, por conseguinte, alterada; pois a atmosfera que corresponde ao pecado é a da seriedade.” KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Angústia**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Rio de Janeiro: Vozes, 2010, p. 17.

²¹⁹ LÜBCKE, P. **Kierkegaard e ontologia** in: **Kierkegaard Compêndio** Vol. 1: pela comemoração do bicentenário de nascimento de Kierkegaard 1813-2013. (Organizadores: Álvaro Valls e Gabriel Ferreira) São Paulo: LiberArs, 2015, p. 150, 151.

são o mantenho vivo e não, como o fazem as crianças, quebro o relógio em pedacinhos para entender a vida dele, nem como o faz a especulação, o transformo em algo totalmente diferente para entendê-lo. Mas dele, como alguém que já morreu, não posso, e por isso, preciso entender a mim mesmo e não o contrário: depois de tê-lo mal-entendido de modo histórico-universal, seguir então adiante e deixar esse mal-entendido ajudar-me a compreender-me mal, como se eu, também, já estivesse morto.²²⁰

Esse é o enfretamento contra os objetivos abstratos do sistema e sua concreção na hipotética história-universal²²¹, dado que esta aplaca, com relativo êxito, o conjunto infinito de contradições da existência humana. Para Kierkegaard, como vimos, o segundo termo tomado, a história, surge na verdade para arvorar uma discussão mais acurada de como o indivíduo reencontra a importância das intercessões desenvolvidas no começo dessa dissertação através de conceitos como ironia, angústia, para dar lugar ao que há de sério em sua própria existência. Kierkegaard, afirma Jon Stewart, não deposita uma confiança ilimitada no histórico universal a ponto elevar tal concepção ao nível de um imperativo ético. É ético, porém não imperativo, isto é, não aspira garantir ao indivíduo um lugar na história semelhante ao de Alexandre, o Grande ou Napoleão. O impacto que se busca, ao contrário, é sobre a sua própria vida e que não tem pretensões grandiosas ao indicar que tais eventos determinam diretamente a condição do indivíduo no

²²⁰ KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 152.

²²¹ Dom Quixote é para Kierkegaard o modelo da loucura subjetiva que atesta tal seriedade em relação ao inescrutável histórico-universal. Nesse sentido, Kierkegaard aproxima-se pela significativa diferença quixotesca de querer alcançar um estado de coisas tão monumental e assim ser chamado de louco. “Tal como aquele cavaleiro, talvez como compensação por querer ser histórico universal, era perseguido por um gênio malvado que roubava tudo dele, assim também este precisaria de um gênio bondoso que executasse para ele o jogo ao contrário – pois apenas estúpidos mestres, e igualmente estúpidos gênios, cometem o engano de acreditar que são eles mesmos [que fazem isso] e se esquecem de si mesmo devido a sua grande importância na história do mundo.” KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 145. Se por um lado Kierkegaard, com isso, também critica de certa maneira as investidas quixotescas ao assemelhá-las ao modo especulativo de conceber o histórico-universal, por outro lado, podemos aproximar Dom Quixote e Kierkegaard, pois ambos sustentavam a necessidade de serem eles mesmos os atores de suas próprias vidas; o primeiro estando ele mesmo no campo de batalha, negando-se escrever uma história que haviam escrito outros, o segundo com seu aporte ético de levar a sério a mais simples tarefa. Mais sobre isto cf. UNAMUNO, M. **Del sentimiento trágico de la vida**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1964, p. 259 em diante. Numa outra perspectiva, a noção de *comunidade* virá posteriormente como alternativa para o que fora equacionado no *Pós-Escrito* sobre o histórico-universal. Ora, se entendermos a comunidade como desdobramento interno e efetividade do histórico-universal, a comunidade, segundo Márcio Gimenes, “pode ser observada tanto por meio da comunidade eclesial – que é a Igreja – como através da sociedade, que é a comunidade política. No entender de Kierkegaard, a essência da comunidade eclesial relaciona-se como a interioridade dos indivíduos, não dependendo de outras estruturas externas para legitimá-las.” Cf. PAULA, M. G. **Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 140.

mundo [quicá sua felicidade eterna].²²² Vale ressaltar que a noção ética decorrente da filosofia de Kierkegaard não sanciona as ações, nem, tampouco, entrega o indivíduo existente a algo de externo como se este algo fosse interno ou, mais ainda, entrega aos fatores fortuitos da vida. No *Pós-escrito* podemos encontrar uma passagem, já mencionada antes, que, além de endossar a citação acima, nos mostra para onde caminha o ético e assim reforçar que tal tarefa – olhar acuradamente para si mesmo – não pode ser delegada aos demais indivíduos, pois devemos *levar a sério* nossa própria existência: “para estudar o ético todo ser humano é reportado a si mesmo. Ele próprio é, nessa questão, mais do que suficiente para si mesmo.” Mais ainda, “o sério é sua própria vida interior.”²²³

4.2 Sobre a seriedade e sua possível relação com a morte [*Død*]

O resto é silêncio

Hamlet

A morte está diante de nós, pouco mais ou menos como um quadro da batalha de Alexandre na parede da sala de aula. O que interessa é obscurecer ou até borrar, com nossos atos, ainda nesta vida, essa imagem.

Franz Kafka

Antes de mostrarmos que a seriedade é um dos aspectos mais importantes da autenticidade, é necessário observar atentamente um detalhe que não pode passar despercebido: a etimologia da palavra autenticidade [*ægthed*]. O significado ordinário dessa palavra nos fornece o sentido de pureza, de genuinidade, o que não abarca ainda aquilo que Kierkegaard quer transmitir no contexto ético, cuja condição deve ser posta pela via

²²² STEWART, J. E. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 497.

²²³ KIERKEGAARD, S. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 145 e 147.

negativa – autenticidade enquanto qualidade de não ser corrompido, adulterado, extraviado [*uforfalsket*], pelo “estrangulamento sistemático da existência”.²²⁴

Ao explorar esse embate com o sistema, iremos, pela via do que podemos chamar mediações da experiência da consciência, mostrar qual o contraponto de Kierkegaard diante desse tratamento. Com efeito, recapitularemos o tema da morte e continuaremos intercalando, a pedido do próprio autor²²⁵, esses dois importantes textos, a saber, o já citado *Pós-escrito* e, sobremaneira, *Os discursos edificantes - Sobre uma Tumba* (1845)²²⁶ sem, entretanto, esquecer da retomada dos contrapontos com a filosofia de Hegel supracitados, justamente porque sua concepção de história, por mais que não se aproxime da concepção de Kierkegaard, engloba uma tendência moderna no modo de ver o espaço histórico. As inversões empreendidas por Kierkegaard situam-se, com efeito, na postura diante da morte como um nada que não deve ser levado a sério. Essa opção, todavia, não é irrefletida, pois se, por um lado, ignora a morte como algo evanescente, por outro, encontra no encontro consigo mesmo a credencial para seguir adiante em vida. Já que estamos falando dessa morte, por assim dizer, concreta, é fácil perceber circunscrita nessa noção de Kierkegaard que tal construto ainda pode, com sua possibilidade de efetivação, projetar-se como retrospecto, enquanto olhadela para a contundência da vida, certamente recairemos na seriedade, tarefa sem a qual a autenticidade não encontraria seu nascedouro. Para Hegel, por exemplo, não é assim que se passa, pois, pelo contrário, levando a morte a sério, a concepção moderna requer pensar o tempo como história (individual e coletiva) quando cada minuto tem sua máxima importância.

227

²²⁴ KIERKEGAARD, S. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 263.

²²⁵ Kierkegaard pede em nota que seja dada devida atenção para a intercalação entre a produção pseudônima e os discursos edificantes. Cf. KIERKEGAARD, S. **Ponto de Vista explicativo de minha obra como escritor**. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 32.

²²⁶ A edição que utilizamos é espanhola e esta nos fornece algumas informações precedentes que corroboram nossa escolha de aproximar a obra de 1846 e este discurso. Trata-se de um dos discursos que compõem os *Três discursos para ocasiões supostas* publicadas um ano antes. Na introdução da edição, Dário González, afirma que Kierkegaard, em seus Diários, tinha o desejo de dividir esses discursos de circunstância em duas: os discursos nupciais e os discursos fúnebres. Ora, essas abordagens encontram seus equivalentes no *Pós-escrito* quando, ao se valer de alguns exemplos aleatórios como mera contraposição a uma ideia genérica de vida, elenca três aspectos, também circunstanciais, que devem encontrar ressonância na interioridade do indivíduo são estes: *o morrer*, *o casar-se* e *a imortalidade*. Desse modo, Kierkegaard quer mostrar que tais circunstâncias devem estar para além do ritual, isto é, devem passar rigorosamente pelo crivo ético do indivíduo.

²²⁷ POLITIS, H. *Le vocabulaire de Kierkegaard*. Paris: Ed. Ellipses, 2002, p. 40. Tradução nossa.

Mais do que uma contraposição no que concerne ao conceito de história moderno, essa constatação sinaliza um importante aspecto elucidativo para entendermos porque a seriedade é o ético e porque, diante da postulada inessencialidade da história, algo surge como alternativa essencial. O que se vê é um desmembramento da concepção de história moderna, afinal, em primeiro lugar, não é a morte um construto determinante para o indivíduo recorrer à história como sendo algo essencial; em segundo lugar, compreender que tudo termina só deve reforçar o quanto compreender a si mesmo é crucial na tomada de posição ética cujo olhar para si mesmo é a premissa básica para interpretarmos o alcance prático das ações no ponto de vista da seriedade.

A seriedade compreende o mesmo acerca da morte, porém o faz de outra maneira. Compreende que tudo termina. [...] A seriedade não perde muito tempo adivinhando enigmas, não se encontra absorta na meditação, não parafraseia as expressões, não lhe preocupa a engenhosidade da linguagem figurada, não discursa, apenas atua. Se é certo que a morte existe, como é o caso; se é certo que tudo termina com sua decisão; se é certo que a morte nunca consente em dar uma explicação: então se trata de compreender-se a si mesmo, e a compreensão da seriedade é que, se a morte é noite, então a vida é o dia, e não se pode trabalhar de noite, dado que se deve trabalhar de dia; e o breve, porém impulsionador chamado da seriedade, bem como o breve chamado da morte é: eu mesmo.²²⁸

Essa citação, além corroborar com os dois direcionamentos anteriormente colocados, encaminha para uma distinção já implicitamente posta quando tratamos da questão do sistema. Essa abordagem sistemática, como vimos, enfraquece o indivíduo de sua condição de existente, a ponto de, aquele que defende a especulação, aliás, o próprio especulante, ser considerado por Kierkegaard como o “homem profundo” cuja “ideia da morte o induz à impotência, de modo que sucumbe penosamente ao seu estado de ânimo”. Podemos ir mais além e dizer que, com a explicação idílica, o homem profundo não chega sequer a meditar, porém, mormente, apenas premedita genericamente aquilo que ainda não é:²²⁹

²²⁸ KIERKEGAARD, S. **Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas.** Tradução: Darío González. Madrid: Trotta, vol. 5, 2010, p. 451. As traduções referentes a esse discurso aqui apresentadas são nossas.

²²⁹ Idem, *Ibidem*, p. 452.

Se aquele que o pensa deste modo também explica a história do mundo, pode talvez ser esplêndido o que ele diz da história do mundo, mas o que ele diz sobre a morte é bobagem. Se a morte é sempre certa, se sou mortal: então isso significa que essa incerteza não pode ser entendida de um modo geral, se eu também não for um tipo assim de ser humano geral.²³⁰

Ao homem sério cumpre, por sua vez, apresentar-se diante do ímpeto da vida através de suas ações, afinal a relação do ético com a morte aparece apenas de modo virtual quando ao indivíduo resta somente o pensamento da morte, pois o que é sério não é morte e sim o pensamento da morte. Kierkegaard, com suas intermitências filosóficas, afasta-se dessa condição faustiana²³¹ – no sentido de almejar um ponto de chegada exitoso da inteligência humana em seus projetos e sistemas – para, assim, não desprezar nenhuma tarefa por demasiada humilde que seja.²³² O homem sério não vacila na distração do pensamento que reitera a necessidade de se encontrar conceitualmente quando na verdade encontra-se perdido diante da tarefa ética de inverter a relação do indivíduo – por meio da seriedade – com a morte para daí surgir a força retroativa da vida. A ênfase nessa diferença é feita, pois, daí, queremos evitar o possível mal entendido de que o homem sério não pode pensar a morte. Seria um equívoco, dado que Kierkegaard critica tal postura, ele o faz levando em consideração que aquele que pensa a morte fora absorvido por este pensamento, isto é, lhe sobrou profundidade, mas lhe faltou seriedade para compreender que muito pode se ganhar em vida já que nada se perdeu com a morte.

Entendida a diferença entre o *homem profundo* e o *homem sério*, passamos por mais uma etapa metodológica importante usada neste capítulo. Ora, uma vez que *sistema* e *história* são dois aspectos que devem ser avaliados enquanto momentos de uma dialética especulativa em contraponto com as noções de Kierkegaard sobre indivíduo

²³⁰ KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 174.

²³¹ Como não temos condições de analisar profundamente a noção Faustina como sendo a força da crítica de Kierkegaard ao sistema especulativo, podemos dizer que o homem do sistema é como a personagem do poema *O Aprendiz de feitiçeiro* (*Der Zauberlehrling*, 1797) do escritor alemão Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) que, ao invocar as forças e ser incapaz de dominá-las, clama ao mestre e demonstra sua insuficiência diante daquilo que fora erigido cuja correspondência não se assemelha ao que ele tinha requerido ao esboçar tal esquema: “Senhor e mestre, escutai-me! Eis que vem aí! Mestre que desgraça, os gênios que chamei não quem mais se ir.” Cf. GOETHE, J. W. v. **Poesias Escolhidas**. Apresentação: Samuel Pfromm Netto. São Paulo: Átomo, 2002, p. 60. Esse poema é uma mensagem de admoestação e reproduz um efeito latente sobre a nossa escrita ao passo que colocamos a ironia como causadora do desmoronamento discursivo – e de certa maneira ontológico – também a colocamos como uma categoria que deve ser dominada e daí partimos para a seriedade enquanto assimilação dessa postura diante da filosofia dominante na época de Kierkegaard.

²³² KIERKEGAARD, S. **Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas**. Tradução: Darío González. Madrid: Trotta, vol. 5, 2010, p. 452.

existente (existência em contínuo devir), eles carregam consigo etapas de um processo não conclusivo de autenticidade e que devem ser desvelados para além de sua função secundária. Por isso, defendemos a chegada à seriedade enquanto categoria ética que reúne momentaneamente categorias do tornar-se indivíduo para uma melhor compreensão de si mesmo, a começar pela relação com a morte – aquilo que, porventura, pode impedir/findar essas experiências psicológicas tanto do ponto de vista da vivência, bem como do ponto de vista do observador (psicológico). Talvez o homem profundo reivindique esta seriedade, pois consegue, com o rigor científico, formular equacionamentos para buscar entender as contradições da vida e ainda postular resoluções.²³³ Contudo, questiona Kierkegaard, “ainda que uma vida como essa [do homem profundo] recorresse a todos os estados de ânimos possíveis ao pensar a estranheza da morte, por acaso essa mesma observação é seriedade?”²³⁴ Vimos, e continuaremos a ver, que é plausível ao homem profundo requerer a seriedade, porém a mesma força que lhe direciona dialeticamente para tal rigor é a mesma que lhe faz incorrer na perplexidade de uma presunção tão séria.

E certo que a morte é um estranho enigma, porém a seriedade pode determiná-la. A que se deve essa confusão da irreflexão, senão ao fato de que o indivíduo sai a vida a observar, que quer ter uma visão de conjunto de toda a existência, desse jogo de forças que só Deus nos céus pode observar facilmente, porque ele, em sua providência, o domina com certa e onipresente circunspeção, mas que debilita o espírito do homem e o faz perder o sentido, que o ocasiona intempestiva pena e o fortalece com um lamentável consolo? Intempestiva, com efeito, é a pena no estado ânimo, porque se inquieta com

²³³ Kierkegaard em seu *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor* afirmou que “estava forçado a se tornar um observador psicológico e assim o fez; minha bagagem de observações e meu espírito se enriquecem de uma extraordinária quantidade de experiências concernentes à vida e, podendo observar de muito perto esta soma de desejos, de sentimentos, de estados da alma, eu exercito minha entrada e saída em um homem, ou até mesmo o imitar.” No original o termo observador tem o mesmo sentido e assim a aplicação da palavra adjetivada trás o mesmo significado para ambos os modos de observação: a especulante e a psicológica. Sabe-se que Kierkegaard era observador – assim o é todo aquele que levar a sua própria vida a sério–, pois se tratava da ação de olhar para si mesmo enquanto indivíduo existente, o que frearia o surgimento desse olhar objetivado. “Kierkegaard guarda sempre o sentimento de sua responsabilidade. Ele não é um experimentador arbitrário. Mas, por força de conhecer os homens por fora e por dentro, ele pode descobrir os enganos bem escondidos e esclarecer os que caminham. Para reiterar isto, Malantschuk destaca a seguinte passagem de Kierkegaard: “Eu sou como um espião a serviço da ideia – eu não tenho nada de novo a proclamar, eu apenas obedeco. Destrinchando eu mesmo, eu não sigo diretamente, mas indiretamente, sub-repticiamente, dado que eu não sou um homem santo; em suma, eu me junto à um espião que, espionando, tomando conhecimento dos erros, dos enganos e do suspeito, exercendo uma vigilância, se encontra ele mesmo sobre a mais estrita vigilância.” KIERKEGAARD, S. apud MALANTSCHUK, G. *L’Observateur psychologique* in: **La Table Ronde**, nº 95, Paris: Librairie Plon, 1955, pp. 51, 52. Tradução nossa. É isto que queremos evocar quando desenvolvemos a questão da seriedade.

²³⁴ KIERKEGAARD, S. **Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas**. Tradução: Darío González. Madrid: Trotta, vol. 5, 2010, p. 460.

várias coisas; lamentável, com efeito, é o consolo nesta tensa indolência, quando sua observação tem tantas entradas e saídas que acaba sendo perplexidade.²³⁵

Uma vez que é apenas através da atenção acurada sobre si mesmo que é possível, segundo Kierkegaard, logo somos levados a intercalar passagens deste escrito, pois nele concentra-se maior parte de suas reflexões para ocasiões supostas.

Do ponto vista abstrato, a morte é arbitrária, e é posta ao indivíduo como etapa intermediária e o indivíduo deve suprimir tais etapas, como vimos no início do capítulo I desta dissertação. É, por assim dizer, o negativo que deve ser pressuposto para superar as possíveis contradições. Portanto, não é demasiado prolixo retornarmos ao tema da morte que serviu para introduzir o primeiro capítulo no que diz respeito ao fim abstrato de uma consciência provisória em contraponto às manifestações primárias da subjetividade, tomadas como etapas intermediárias do espírito. Provamos, pelo menos parcialmente, que esses momentos são fundamentais para o desenvolvimento do indivíduo – suspenso na especulação até que tudo se resolva – e não podem ser suprimidas à guisa de um movimento abstrato. Todavia, daquela morte não trataremos, a não ser para corresponder inversamente ao modo como a morte aqui será chamada: morte física. Os dois modos se correspondem quando da adesão ao ser humano, porém ambos desvinculam-se enquanto *etapas sobre o caminho da vida*. Enquanto uma pode parecer o refinamento da experiência da consciência em sua dialética, a segunda pode muitas vezes ser a saída para a superação concreta da angústia, da infelicidade, da ironia, da melancolia e da falta de sentido em continuar a viver.²³⁶ Porém, não é assim que ocorre em Kierkegaard,

²³⁵ KIERKEGAARD, S. **Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas**. Tradução: Darío González. Madrid: Trotta, vol. 5, 2010, p. 460.

²³⁶ A repetição (*Gjentagelsen*) pode aparecer aqui como alternativa diante do suicídio, diante da morte, aquela que Kleist acabou procurando para si. Kierkegaard, ao contrário, e fica claro nesse texto *Sobre uma tumba* e posteriormente em *A Repetição*, teve uma visão quase epicurista de morte e ao se deparar com a tarefa de não perder a si mesmo em detrimento de um sentimento ou estado de ânimo assustador, um matrimônio ou uma ideia absolutizante que possa negar todas as anteriores como forma de reelaboração de si, teve de lançar mão da categoria da repetição. Esta, em suma, destaca, com o repetir de si mesmo, a resistência do indivíduo diante das visões escapistas que impedem um olhar acurado sobre si mesmo. Vale salientar que, embora Kierkegaard diga que a repetição é a seriedade da existência, não iremos nessa direção, pois estamos num tratamento específico que não admite ser tomado pelo pensamento de morte. Em particular, podemos incorporar algumas partes do experimento psicológico de 1843, principalmente quando Kierkegaard evoca a figura bíblica de Jó para, no âmbito da existência, poder expressar melhor a categoria da repetição. Ora, sabe-se que a personagem bíblica passou por provações que testaram sua permanência em vida. A questão não está aqui direcionada para a relação entre Jó e a prova imposta por Deus, mas sim para a relação do homem com as dificuldades que lhe são impostas. Isto quer dizer, nesse contexto, que o indivíduo fora levado até o limite da inexplicabilidade da morte restando-lhe apenas ou entregar-se a ela como maneira de suprimir seus problemas ou ainda – e esta é mais séria – se

pois a morte, num sentido quase epicurista, não oferece a seriedade [*alvor*] ética, por assim dizer, necessária enquanto engajamento existencial. O que não se evidencia à primeira vista é que a palavra *alvor* guarda também outro significado: o de gravidade circunstanciada, ou seja, estado de coisas onde residem potencialmente desencadeamentos de séria relevância na vida de cada indivíduo. Visto que a seriedade pode ser traduzida eticamente pela decisão de viver e ser um existente, a decisão pela certeza da morte poderia se apresentar através da explicabilidade da morte, de modo que esta se expressaria pelo poder retroativo sobre a vida, porém, “uma tal explicação denuncia uma vida que, conforme o presente, se defende da influência da morte mediante um estado de ânimo que mantém o equilíbrio da indecisão.”²³⁷ Deste modo, o máximo que a explicação da morte faz é conduzir o indivíduo à preocupação, justamente pelo seu caráter de certeza. A apropriação dessa inferência – de que a morte pode ser explicada – gera uma ocupação, aliás, uma pré-ocupação (*Bekymring*). Quando o indivíduo se liberta de tal relação é aí que a visão acerca de si mesmo torna-se mais transparente, isto é, mais séria.²³⁸

Essa busca dirige-nos irrevogavelmente para aquela identidade entre o sujeito e o objeto do pensamento, porém já rompida. O que confunde, portanto, é que quando se tem a certeza da morte e quando se decide por ela de maneira geral, a preocupação dis-

reelaborar diante de tais dificuldades entendendo o limite não unicamente como uma mediação (*Aufhebung*), mas, sobretudo, como um repetir de si mesmo para seguir adiante. Numa feliz observação Evanildo Costeski, fundamentando-se em Deleuze, afirma que a repetição não se trata de um movimento que visa, através da mediação lógico-conceitual hegeliana, a representação conceitual que permite o indivíduo avançar desconsiderando o imediato de sua existência. Isto é, a repetição traz a todo o momento o elemento sério do conteúdo da existência: “é a repetição que faz com que a vida seja a todo momento espontânea e plena de conteúdo. Se não houvesse a repetição da existência, a vida seria vazia, sem conteúdo, porquanto é a repetição que torna a vida presente e atual”. Cf. COSTESKI, E. **Atitude, Violência e Estado Mundial Democrático. Sobre a Filosofia de Eric Weil**. São Leopoldo; Fortaleza; Unisinos; Edições UFC, 2009, p. 93. Em última instância, podemos dizer que o indivíduo, tendo sérias dúvidas sobre seu futuro enquanto existente, não poupa esforços para se reelaborar a si mesmo e não lhe custa nada a repetição, isto é, voltar o olhar – ou mesmo uma olhadela – para si mesmo. A repetição é – usando uma terminologia deleuziana – a reterritorialização do indivíduo no interior de si mesmo e, porque não dizer, um correlato da seriedade.

²³⁷ KIERKEGAARD, S. **Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas**. Tradução: Darío González. Madrid: Trotta, vol. 5, 2010, p. 464.

²³⁸ Uma breve análise dessa categoria da *preocupação* deixa a categoria da seriedade mais transparente. Ora, se rechaçamos essa preocupação com a morte alegando ser esta uma carga existencial desnecessária que impede o indivíduo de olhar para sua unidade primitiva, somente nos resta dizer que esse olhar distante para o futuro (da morte de si) não garante a olhadela para seu si mesmo no presente, isto é, para sua vida. Kierkegaard não desenvolve a preocupação enquanto categoria propriamente, porém, um estudo recente indica em linhas gerais – pois, pode ser preocupação com outros objetos (tempo, Deus, etc) – que se trata de algo pontual, ou seja, da preocupação com a morte e que “nenhum acontecimento [se aqui entendermos a morte como instante] pode captar totalmente o sujeito, precisamente porque todo e qualquer acontecimento está dado na relação à totalidade que, por isso, ele nunca é. Tal relação liberta, assim, o sujeito da escravidão ao instante.” Para o melhor exame desta categoria cf. FERRO, N. **A categoria da Preocupação (Bekymring)** in: **Estudos sobre Kierkegaard**. São Paulo: LiberArs, 2012.

trai o indivíduo existente de sua própria vida. Todavia, “a morte não tem o poder de perturbar a vida”, pois está ocupada em fazer surgir o poder retroativo da vida considerando que suas explicações são mais plenas de conteúdo, dado que a morte não explica nada precisamente pela sua inexplicabilidade, isto é, pela caminhada progressiva a uma certeza evanescente.²³⁹ Essa caminhada objetiva encerra-se com a morte e a única garantia é o êxito sucedâneo da observação que permitiu tal homem a se colocar fora de si mesmo. Aos poucos Kierkegaard vai se desfazendo do pensamento da morte como algo objetivo e vai lançando um olhar para si mesmo como tentativa de erguer a seriedade ao seu caráter ético, pois “se tornar-se subjetivo é a tarefa, então, para o sujeito individual, o pensar-sobre-a-morte não é, de modo algum, uma tal coisa geral, mas sim uma ação.”²⁴⁰ O fato dessa objetividade compreender, através do pensamento, a morte como condição humana, muitas vezes determinante para seu estado de espírito, autoriza Kierkegaard a desprezar sua importância? Obviamente, não, pois assim ele incorreria no equívoco irreparável e não abarcaria a força retroativa da vida da qual não dispõe nem a objetividade do pensamento da morte e nem a imanência da vida defendida por Epicuro ao dizer que não se deve temer a morte, pois quando ela está eu não estou e, quando eu estou, ela é que não está.²⁴¹ Entretanto, as concessões exercidas nesse processo é que são, para Kierkegaard, redimensionadas no âmbito do tornar-se indivíduo quando, em sua relação com a morte, ou melhor, com a vida em sua seriedade, o indivíduo abre caminho para sua autenticidade. Isso justifica nossa escolha por este assunto e, além disso, retoma os empreendimentos para a apreensão da verdade nos seus mais variados processos. A opção por este vetor é melhor apresentada por Kierkegaard na citação a seguir:

A reflexão subjetiva volta-se o olhar para dentro, em direção à subjetividade, e quer, nessa interiorização, ser a [reflexão] da verdade, e assim, tal como no que vimos antes, quando a objetividade avançava, a subjetividade desapareceria, agora a própria torna-se o derradeiro, e o que é objetivo, o evanescente. Aqui não se esquece, nem por um instante, que o sujeito é existente, e que o existir é um vir-a-ser, e que por isso aquela identidade, própria da verdade, de pensar e ser é, portanto, uma quimera da abstração e, em verdade, apenas um anseio de criação, não porque a verdade não seja uma identidade, mas porque

²³⁹ KIERKEGAARD, S. **Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas.** Tradução: Darío González. Madrid: Trotta, vol. 5, 2010, pp. 463, 464.

²⁴⁰ KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas.** Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 177.

²⁴¹ KIERKEGAARD, S. **Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas.** Tradução: Darío González. Madrid: Trotta, vol. 5, 2010, p. 443.

aquele que conhece é um existente, e então, a verdade não pode ser uma identidade para ele, enquanto existir.²⁴²

Não permaneceremos nessa querela da identidade entre pensar e ser, uma vez que nosso escopo é caminhar para o fim da discussão com a noção de seriedade bem desenvolvida, grosso modo, enquanto categoria que pode ser colocada depois da ironia para conhecermos melhor alguns aspectos do tornar-se indivíduo e, filosoficamente, como revestimento ético desse mesmo processo que, aliás, não é definitivo até que se preserve a vida como aprofundamento de si mesmo. Malgrado isto, podemos extrair da citação acima uma notável observação que nos alerta para a mudança de posição a todo o momento empreendida por Kierkegaard quando ele diz que o subjetivo agora é o derradeiro. Isto atesta o lugar para o qual a verdade deve encaminhar-se. Mas em outra passagem vemos que a relação é consideravelmente invertida para caracterizar o engendramento da seriedade e sua importância ética e o quão esse procedimento é simples, embora seu desenvolvimento seja complexo: “primeiro, portanto, o ético, o tornar-se subjetivo, depois o histórico-universal. [...] No fundo, mesmo uma pessoa mais objetiva está em seu foro interior de acordo com o que aqui foi exposto, que o sábio deva compreender o mesmo que o simples compreende.”²⁴³

Essa simplicidade não é uma tarefa fácil para o existente. Desse modo, Kierkegaard lança mão de alguns exemplos que, muitas vezes, além de impedirem que algo monumental se desenvolva e se chegue ao histórico universal, faz com que o indivíduo não reconheça que tornar-se subjetivo é a mais alta tarefa humana. O que não se vê de imediato é que essa mesma simplicidade carrega consigo uma dificuldade que está no tratamento de alguns exemplos e, não obstante sejam trabalhados brevemente, não são nobres subterfúgios para serem desprezados, ao contrário, deixam a discussão mais coesa quando se trata de impedir a obliteração da tarefa ética. Discorreremos sobre um deles: *o morrer*.²⁴⁴

Dessa maneira, ainda recorrendo ao escrito de 1846, encontramos esse exemplo que aperfeiçoa a concepção de seriedade, pois a simplicidade, ao tratar tal assunto, surge pela via da afirmação da vida, porém o eixo da complexidade garante a seriedade diante

²⁴² KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 207.

²⁴³ Idem, Ibidem, p. 166.

²⁴⁴ Idem, Ibidem, pp. 169, 172.

do ímpeto de tal afirmação e, sobretudo, não distrai, pela incerteza da morte, cada um de sua tarefa ética para com sua própria existência. Nesse sentido, a engenhosidade da explicação impede que a seriedade venha à tona através da ação de viver, pois se ocupa e tem o mote da incerteza da morte. No nível subjetivo – o do tornar-se indivíduo–, que é por onde começa todo enunciado, essa questão, da incerteza da morte, se inscreve sem muita dificuldade, ou seja, não amedronta, tanto é que a tarefa da vida rechaça qualquer começo que, porventura, venha desviar o olhar para outra coisa que não seja a seriedade. Porém, no instante em que a questão se expressa a cada momento planejando proteger a decisão de viver até que se tenha chegado dialeticamente a uma concepção geral do morrer, sabe-se que a vida é um contínuo devir. Quando se encerra esse fluir, algo se projeta para justificar essa parada, no entanto, afirma o filósofo dinamarquês, “o nobilíssimo devoto da história do mundo não pode, contudo, negar-me uma resposta à questão sobre o que é morrer, e, no mesmo momento em que ele responder, a dialética iniciará.”²⁴⁵ Isso significa dizer, em outras palavras, que a incerteza da morte aparece como penetração dialética para hipostasiar a história do mundo e o que “ele [homem profundo, do sistema] diz sobre a morte é bobagem”.²⁴⁶ Com efeito, diz Kierkegaard, o meu morrer não é uma coisa geral; “eu não sou, de jeito nenhum, para mim, uma tal coisa em geral”; continua: “se a tarefa consiste em tornar-se subjetivo, então todo sujeito torna-se, para si mesmo, exatamente o oposto de uma tal coisa em geral.”²⁴⁷ A igualdade posta pelo geral, Kierkegaard quer evitar para que tal indeterminação não substitua, através do olhar para a diversidade de indivíduos (e suas relações), a decisão da vida pela decisão da morte. Mediante essa relação (principalmente quando se está no nível da singularidade, isto é, quando se reconheceu que a igualdade é vazia), quando o sujeito, ao flagrar uma vez mais a diversidade, encontra-se na individualidade é notório que haja – já que aqui estamos no campo ético – uma atitude compensatória para preencher o grande vazio que separa o homem de sua relação consigo mesmo. Caso o indivíduo não se sinta amparado pela igualdade, algo aparece como desencadeamento necessário. Por igualdade²⁴⁸ entende-se a relação abrangente que enuncia que a morte está para todos, bem co-

²⁴⁵ KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 175.

²⁴⁶ Idem, *Ibidem*, p. 174.

²⁴⁷ Idem, *Ibidem*, p. 174.

²⁴⁸ Sobre uma noção de igualdade fundada no aspecto ético-religioso, Kierkegaard trabalhará isso em *As Obras do Amor* (1847) no sentido de que, ao reconhecer a diversidade individual, não se aniquila, ao contrário, ama a si próprio e este amor é também amor ao próximo. Como nosso trabalho está situado até 1846, nos limitaremos a citar uma brevíssima parte para elucidar, com base no escrito de 1847, o acabamos de afirmar: “Aquele que verdadeiramente ama o próximo, ama portanto, também, o seu inimigo. Esta

mo a assimilação do histórico-universal que reúne as potências individuais numa única instância da qual participam todos os indivíduos. Porém alguém dirá: “ou uma coisa ou outra”. Com efeito, o que é comum nessas duas estruturas é a decepção do homem decorrente de sua insuficiência ao saber que os limites dessas experiências (abstratas) não coadunam com a diversidade inequívoca da vida.

Quando o espírito, cansado da diversidade que continua e continua e nunca se acaba, se escamoteia sobre si mesmo e acumula a ira no desafio da impotência, pois não é capaz de interromper a força vital da diversidade: então deve ser tranquilizador pensar que a morte tem esse poder, então essa ideia deve provocar o entusiasmo da aniquilação até formar uma brasa em que haja uma vida mais elevada.²⁴⁹

Seria displicência de nossa parte compreender que, mediante essa constatação, o que surge é apenas uma decepção. Na verdade, Kierkegaard trata de combater a morte como sendo a superação dessa impotência e ao travar esse confronto ele busca atenuar o trabalho da melancolia cujo covarde prazer é “querer desvanecer-se no vazio e, com isto, buscar nesse desvanecimento a última distração.”²⁵⁰ O indivíduo é convidado a se reelaborar, seja pela expressão ética (seriedade), seja pela expressão religiosa. A explicação ventila outros nomes para morte, pois “requer-se uma palavra liberadora, que elucide seu enigma, e uma palavra vinculante, com a qual o vivente se proteja contra a representação contínua da morte”²⁵¹: “uma passagem, uma transformação, um sofrimento, um combate, o último combate, um castigo e salário do pecado”.²⁵² Devemos entender a seriedade da seguinte maneira: independentemente do nome que se dê à morte, sabe-se que, para superar esse temor ou esse tremor, convém reestabelecer o olhar que se perdeu na distração do pensamento.

diferença “amigo e inimigo” é uma diferença no objeto do amor, mas o amor ao próximo tem o afinal de contas o objeto que não tem diferenças, o próximo é a distinção completamente irreconhecível entre um homem e outro” KIERKEGAARD, S. **As Obras do Amor**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2013, p. 89. Aproveitando o ensejo da referida obra, podemos dizer que o que está contido em *As Obras do Amor* nos oferece uma variedade de componentes e conteúdos, arriscamos dizer, que surgem como desdobramentos da seriedade.

²⁴⁹ KIERKEGAARD, S. **Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas**. Tradução: Darío González. Madrid: Trotta, vol. 5, 2010, p. 454.

²⁵⁰ Idem, *Ibidem*, p. 455.

²⁵¹ KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 176.

²⁵² KIERKEGAARD, S. **Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas**. Tradução: Darío González. Madrid: Trotta, vol. 5, 2010, p. 465.

A pessoa que pensa quer saber mais, não positivamente, é claro, sobre isso que, segundo nossa suposição, só pode ser respondido negativamente, mas quer, mesmo, que fique dialeticamente esclarecido que se tem de responder com um Não, e essa elucidação dialética estabelece sua resposta negativa em relação a todos os outros problemas da existência, de modo que não faltarão dificuldades. Caso se responda com um Sim, então fica a pergunta sobre o que é a morte, e o que ela significa para o vivente, como a representação da morte tem de transformar toda a vida de uma pessoa, quando essa, para pensar a incerteza dela, tem de pensá-la a cada momento, para, assim, preparar-se para ela.²⁵³

Resulta disso uma distinção de duas expressões: a) a expressão ética cuja pergunta é pelo significado da morte; b) expressão religiosa cuja pergunta direciona-se para a vitória sobre a morte. Kierkegaard propõe o uso oblíquo de tais expressões quando sugere que o indivíduo se reelabore (*gjennemarbejder*) como condição para desenvolver sua subjetividade. Cada expressão tem um termo com o qual lidar. Vimos que a expressão ética vem através da seriedade, porém não será atribuído nenhum termo a expressão religiosa visto que o lastro estabelecido é o da incerteza da morte e a relação do homem com ela, isto é, trata-se de uma relação imprecisa. Essa expressão é religiosa porque pretende engendrar uma relação absoluta e a morte não deve ser compreendida como ruptura que empeça tal abertura, ao contrário, deve ser vista, neste caso, como passagem ou transformação; é imprecisa, pois tal relação é precedida por um ponto de partida ético cuja incerteza diante da morte é a fonte do agir e este faz com que o indivíduo “se reelabore a si mesmo em seu pensar sobre a sua própria existência e, portanto, que ele efetivamente pense o pensado realizando-o.”²⁵⁴

Portanto, temos a expressão religiosa e o cristianismo aparece, pois, como uma *saída desesperada*.²⁵⁵ Porém não há como saltar sobre o problema da morte invocando uma evolução teleológica. O valor dessa assertiva encontra-se justamente pela relação imprecisa com a morte quando Kierkegaard reforça que “estando sua incerteza presente cada momento, esta incerteza só pode ser vencida por meu ato de vencê-la a cada momento”.²⁵⁶ Para Julia Watkin, se Kierkegaard concebe esta morte como abnegação da

²⁵³ KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 176.

²⁵⁴ Idem, Ibidem, p. 177.

²⁵⁵ KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 110.

²⁵⁶ Idem, Ibidem, p. 174.

vida, é num único sentido: quando se pretende ter uma relação absoluta com o absoluto. Todavia, essa relação se esvai quando não se sabe precisamente qual a exigência preponderante para que isso se efetive.²⁵⁷ Outra observação da australiana acena também para o fato de que o filósofo dinamarquês, “não tenta fornecer uma geografia ou metafísica do Reino celeste transcendente. Como um possível destino para cada indivíduo, propõe um estado real de estar em frente ao reino da imanência em que ele [Kierkegaard] e seus pseudônimos indicam e sublinham a sua existência factual”.²⁵⁸ Kierkegaard, ao chegar nesse âmbito *ultratumba*²⁵⁹, desperta um sentimento mais ou menos íntimo – mesmo que paradoxal – com uma instância absoluta na medida em que o plano de fundo dessa relação não pode ser essencialmente exterior, objetivo.

Já conduzindo nosso texto para o fim, o chamamento da seriedade por cada indivíduo renuncia o perigo medonho da morte para daí possibilitar a reelaboração de si mesmo. É sabido que as reverberações dessa tomada de posição existencial têm força o suficiente para ajudar o indivíduo tanto em sua condição interior subjetiva, bem como em sua situação e relação com os demais indivíduos. Numa sociedade dinamarquesa influenciada diretamente pelo cristianismo, a postura de Kierkegaard e seus escritos contribuíram muito para um embate que apenas sinalizaremos como sendo a continuidade daquilo que desenvolvemos até aqui. É provavelmente por isso que Kierkegaard não desemboca num hermetismo, ou até mesmo numa misantropia – como muitos podem atestá-lo como idiossincrático romântico ao lerem apenas os escritos de juventude –, mas encontra nessas categorias a força para dialogar com a tradição²⁶⁰ que, se não tem condições para uma vocação social de alcance político, pelo menos (ou pelo mais) consegue organizar subjetivamente as manifestações iniciais da existência mediante sua psicologia experimental cujo indivíduo é o epicentro dos meandros identificados ao longo desse itinerário que traçamos. Mais ainda consegue uma reelaboração. Já que es-

²⁵⁷ WATKIN, J. **Kierkegaard view of death** in: **History European Ideas**, Vol. 12, Nº 1, 1990, p. 73. Tradução nossa.

²⁵⁸ Idem, *Ibidem*, p. 73.

²⁵⁹ Expressão cunhada por Miguel de Unamuno (1864-1936). O filósofo, além de reiterar pontualmente Kierkegaard, captou as reverberações dessa condição interior do indivíduo dizendo: “O cristianismo, a única religião que nós, os europeus do século XX, podemos de veras sentir, é, como dizia Kierkegaard, uma saída desesperada [...], saída que só se alcança através do martírio”. UNAMUNO, M. **Del sentimiento trágico de la vida**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1964, p. 226. Tradução nossa. Sabe-se, no entanto, que Kierkegaard provoca uma fissura nessa concepção quando lança mão de uma distinção polêmica entre cristianismo e cristandade. Não iremos explorar essa diferença, mas vale citá-la novamente para mostrar que se trata de uma consequência das alternativas metodológicas de Kierkegaard que muitas vezes podem se confundir com as alternativas de vida.

²⁶⁰ Sobre isto, conferir a recente publicação: PAULA, M. G. **Kierkegaard em diálogo com a tradição filosófica**. São Paulo: Intermeios, 2016.

tamos, nessa reta final, alternando obras de 1844, 1845 e 1846, é relevante fazer referência ao próprio Kierkegaard e mostrar onde repousa o embate que fundamentamos através do eixo condutor da ironia e sua maturação por intermédio da seriedade. Logo, temos que evocar uma suposição que, por ora, deixa a questão *in suspensa* acerca de se é o cristianismo vigente a unidade de tudo que defendemos até aqui do ponto de vista da interioridade ou se, do ponto de vista da objetividade – que é o que, de um certo modo, com Kierkegaard, tentamos evitar –, é uma doutrina alheia à questão da subjetividade. Por isso, Kierkegaard permanece supondo.

Suponhamos que o cristianismo não desejasse, de modo algum, ser compreendido; suponhamos que, a fim de expressar isso e de evitar que alguém, desorientado, tome o caminho da objetividade, o cristianismo tenha proclamado ser o paradoxo. [...] Suponhamos que isso seja assim; eu só digo ‘suponhamos’, e, mais do que isso não direi; mas já que logo mais estaremos cansados de especulantes que se examinam, uns aos outros, naquelas ladainhas sistemáticas impressas, sempre poderá ser, ao menos, uma variação perpassar a questão de uma outra maneira.²⁶¹

As variáveis de suposição presentes no *Pós-escrito* poderão ser objetos de uma investigação futura, embora esta citação já nos conceda um importante elemento para se pensar até que ponto tais suposições tiveram seu efeito dentro da própria obra de Kierkegaard e, sobretudo, na época em que ele viveu. Um dado estudo de Herbert M. Garelick, *The Anti-Christianity of Kierkegaard*, aponta – embora passemos apenas ao largo por ele – que essa variação que perpassa a questão de outra maneira é ser anti-cristão. Obviamente, que o tratamento que fora desenvolvido é anti-cristão no sentido de conduzir as questões gradativamente sem pressa conceitual e, como afirma o canadense, se estamos no âmbito primordialmente subjetivo ou existencial é necessário ser anticristão em sua acepção mais convencional.²⁶² Ora, é gradativo, pois há essa projeção cadenciada para o que se pode chamar de felicidade eterna, e é anticristão porque chega ao paradoxo com claro risco de ser mal compreendido. Essa concepção abrirá precedente para se pensar uma espécie de anti-cristianismo propositivo para resoluções internas diante

²⁶¹ KIERKEGAARD, S. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 227.

²⁶² GARELICK, H. M. *The Anti-Christianity of Kierkegaard. A study of Concluding Unscientific Postscript*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1965, p. 63.

dos excessos da interpretação de uma determinada doutrina e, por conseguinte, de sua aplicação.

Para tanto, a chave para essa tomada de posição aparece em certa medida pela concepção em alguns casos vista como secundária que é olhar para si mesmo como possibilidade de uma reelaboração do indivíduo através das questões trabalhadas acima ao iniciarmos com a ironia e desembocarmos na seriedade. O propósito do prefixo *anti* tem dupla função. Serve tanto para indicar a contraposição de Kierkegaard ao cristianismo institucionalizado, bem como – e é aqui que nos detivemos durante todo esse trabalho – serve para evocar as manifestações anteriores a tomada de posição daquilo que se é enquanto existente, se se é cristão ou não. É bem verdade que esse tema do cristianismo em Kierkegaard tem muitos argumentos a serem trabalhados, no entanto, o colocamos apenas no final para sinalizar a constante, porém não-definitiva, tomada de posição em relação a si mesmo, isto é, a todo momento buscando reconduzir a questão para um campo que está em contínuo devir: o tornar-se indivíduo.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Começamos pela ironia, porém, pouco a pouco, fomos redirecionados para a seriedade como caminho para o qual converge o indivíduo que aceita a tarefa ética do tornar-se. O foco no primeiro aspecto desse movimento – a negatividade – fez de nossa reflexão uma reorientação diante da potência devastadora da ironia. Para definir essa noção ética em Kierkegaard assumimos a necessidade de passar por uma proposição polêmica que é a separação entre a produção pseudônima e a produção assinada pelo próprio Kierkegaard. Antes de entrar propriamente nessa questão, é importante termos em mente como o ético se relaciona dentro de sua filosofia. Primeiramente, ao expormos o primeiro capítulo, tínhamos como objetivo trabalhar com o caráter corrosivo da ironia como ponto de partida existencial cujo efeito faz o indivíduo estabelecer – se bem entendida a ironia – uma relação com a realidade dificilmente encontrada quando não se tem esse domínio ético que está para além do *vis-à-vis* entre mestre e interlocutor.

Com isto, surge a seguinte pergunta: a ironia pode ser uma forma de comunicação, mas o que vem após isto? Sim, é uma forma de comunicação, mas não apenas isso. A ironia, portanto, nos permitiu um encadeamento metodológico, que além de estabelecer o núcleo ético de toda nossa dissertação, abriu espaço para compreensão do sujeito e sua realidade. Em segundo lugar, essa realidade, seja do ponto de vista ontológico, seja do ponto de vista concreto, concede elementos que podem ser redimensionados na estrutura subjetiva do indivíduo cabendo a ele a decisão de relacionar-se ou não com ele, como é o caso da eventualidade do cristianismo na história, temporalmente situado. Por último, a ênfase dada ao momento no qual o indivíduo reencontra forças – através da seriedade – para reparar as fissuras deixadas pela ironia.

O esforço contínuo em tornar-se indivíduo, no entanto, preserva uma incumbência estritamente filosófica quando não recusa buscar constantemente a verdade e o ético, pois o sujeito decidiu buscá-la. Feito esse breve levantamento do que dissemos em toda essa dissertação, cumpre voltar à questão da comunicação indireta de Kierkegaard através de seus pseudônimos. Ora, o que queremos dizer com isso é que não se deve ter uma separação absoluta entre os escritos pseudônimos e a produção do

próprio autor, pois todas as abordagens atendem minimamente ao núcleo ético fomentado na completude de sua obra, isto é, a relação do indivíduo com a realidade como um todo, a relação absoluta com uma instância espiritual e, sobretudo, a sua relação consigo mesmo de seriedade, se seguirmos a divisão capitular por nós empreendida nesse trabalho.

Um exemplo dessa prática equívoca é tomar a seguinte frase de Kierkegaard isoladamente: “Não há, pois, nos livros pseudônimos uma só palavra que seja minha.”²⁶³ Essa frase presente nas últimas páginas do *Pós-Escrito*, não pode ser recortada e tomada como nobre subterfúgio para justificar uma peremptória posição em relação ao caráter accidental dos escritos estéticos. Trata-se efetivamente de uma exegese arbitrária tentar aplicar isto de modo essencial e desconsiderar a riqueza do contexto dessa frase. Usar isto para possivelmente depreciar a obra estética e fazer nascer daí a primazia das obras religiosas é algo que o próprio Kierkegaard não fez, pelo menos quando ele considera que fazer o inverso – dar primazia a obra estética – seria igualmente vexatório. Se analisarmos de perto a primeira situação contida naquela frase descontextualizada, encontramos sem muito esforço nas seguintes linhas de sua *primeira e última explicação* uma notória passagem que permitiria um acesso mais justo à obra de Kierkegaard como um todo.

O que escrevi é, pois, meu na medida em que me coloco na boca da personalidade poética real, que produz sua concepção da vida tal como se percebe pelas réplicas, pois minha relação com a obra é ainda mais exterior que aquela do poeta que cria personagens e, no entanto, é ele mesmo o autor do prefácio. [...] Uma só palavra enunciada por mim, pessoalmente, em meu próprio nome, seria um esquecimento pertinente de mim mesmo, o que por si só, teria como resultado, sob o ponto de vista dialético, anular essencialmente os pseudônimos.²⁶⁴

Aqui, o próprio Kierkegaard se coloca como terceira pessoa, todavia, isto está longe de ser uma desconsideração irrefletida dos pseudônimos, antes se trata de fazer surgir o olhar de observador psicológico cuja virtude lhe auxilia em sua prosa filosófica. Logo, elevar a primazia de uma produção sobre outra é obscurecer as variedades psicológicas das diferenças individuais as quais o próprio autor experimentou. Parcialmente, convém dizer que as obras estéticas e religiosas se implicam mutuamente.

²⁶³ KIERKEGAARD apud REICHMANN, E. **Textos selecionados de Søren Kierkegaard**. Curitiba: UFPR, 1972, p.

²⁶⁴ Idem, *Ibidem*, p. 47.

Com isto, o que sugerimos para dentro da filosofia de Kierkegaard – e o fazemos com a certeza de que seríamos severamente objetos de sua própria ironia – é que a mensagem da comunicação indireta, a que chegou deveras tarde, estivesse em constante paralelo com a comunicação direta, assumido assim um equilíbrio que retificaria o desnivelamento causado pelos pseudônimos. O icônico provérbio infelizmente não se aplicou aqui, ou seja, para o bom entendedor a meia palavra de Kierkegaard não bastou. Com efeito, essa nossa sugestão provavelmente sucumbiria todo projeto de Kierkegaard e não temos essa presunção. Isso previne, no entanto, a filosofia do filósofo dinamarquês de ocupar compartimentos absolutos na tentativa de designá-lo como isto ou aquilo, beirando a caricatura. Obviamente, isso que propomos já é feito em alguma medida: livrá-lo da paternidade disto ou daquilo que o limita e de distanciá-lo de juízos de valores que o enquadram – *ad eternum* – em determinadas áreas do conhecimento, as quais evitam que a multiplicidade de sua filosofia aflore e mais ainda solapam sua *neutralidade armada*. Sílvia Saviano afirma o seguinte acerca disso:

Podemos dizer que o estilo de Kierkegaard, conjugando ironia e humor, é a “neutralidade armada”, pois Kierkegaard parte da ironia a fim de denunciar o caráter da época. [...] O “espaço vazio” da ironia é ocupado pela idealidade da mensagem cristã que o “poeta-dialético” traz e indica através da comunicação indireta, visando uma apropriação individual do existente, que no limite não pode ser comunicada. Isso porque, do ponto de vista daquele que comunica, a maneira indireta de comunicar justapõe contradições dialéticas, e nela o autor não diz nada do que ele mesmo compreende. A comunicação indireta se limita “a criar a tensão”, enquanto que na comunicação direta aquele que comunica experimenta uma necessidade de ser pessoalmente compreendido, um medo de ser mal compreendido.²⁶⁵

Uma rápida digressão nos conduz a uma melhor compreensão desse contexto se citarmos uma passagem bíblica e se, também, trocarmos – com vistas numa amplitude de significado – a noção de igreja pela noção de mundo do qual os sujeitos fazem parte: “se um membro padece, todos os membros padecem com ele; e, se um membro é honrado, todos os membros se regozijam com ele.”²⁶⁶ Essa passagem bíblica contém elementos que, se não colocados na esfera de uma homilética prosélica e apelativa para justificar a composição eclesiástica, convergem numa crescente hermenêutica para assimilarmos a vida e a obra de Kierkegaard e sua importância para os questionamentos do mundo contemporâneo. Sabe-se que esta neutralidade tinha sua eficácia se aplicada

²⁶⁵ SAVIANO, S. S. *O Sócrates do Cristianismo?* In: *Revista Instituto Humanitas Unisinos*. N° 418 – Ano XIII, mai., pp. 1-75. São Leopoldo: Unisinos, 2013, p. 37.

²⁶⁶ I Coríntios 12, 26.

ao contexto religioso, porém podemos ampliar sua acepção se aplicarmos ao mundo atual em que vivemos. Sobre isto, surge uma reflexão importante para uma concepção filosófica de indivíduo que busca entender não somente o que parecia estar dizendo o autor, mas o que realmente ele reivindicava quando fomentava um distanciamento através das personalidades poéticas, a saber, dar primazia para o *sendo* do indivíduo. Em outras palavras, atualmente a humanidade, em sua grande maioria, destaca a importância do *ter*, isto é, dá primazia a uma exterioridade vazia que não atende aos anseios subjetivos que poderiam ser explorados do ponto de vista existencial, porém se perdem em querelas insignificantes e que não determinam a espiritualidade do indivíduo. Vejamos o que Kierkegaard diria sobre este enfadonho destino e como sua *palavra de vida* age sobre esta decepcionante inversão.

Sou, pois, indiferente, isto é, o que sou e como sou é indiferente, tudo como o problema de saber-se se em meu foro íntimo o que sou e como sou é para mim mesmo tão indiferente ao ponto de não considerar esta produção. O que, pois, de outro modo, poderia ter sua feliz significação para mais de uma empresa, que não fosse uma reduplicação dialética e estar em harmonia com ela, não teria aqui, no que concerne ao pai adotivo de uma obra, talvez não destituída de interesse, senão um efeito perturbador. Meu fac-símile, meu retrato, etc., seria como a questão de saber-se se uso chapéu ou um boné, apenas objeto da atenção daqueles para os quais o que é indiferente tornou-se importante – em compensação, sem dúvida, pelo fato de que o que é importante tornou-se indiferente para eles.²⁶⁷

Nos dias de hoje, com o avanço das discursões acerca do lugar do indivíduo no mundo, a filosofia de Kierkegaard, de *eco secular*, torna-se bastante atual, pois, num mundo em que o homem, de modo genérico, se esqueceu de si mesmo em função da entrega demasiada às doenças do espírito e busca compensar isto em lampejos de consumismo e cuja exígua satisfação serve como extirpação daquilo que ele próprio olvidou-se de ser: indivíduo singular. Assim, abordamos a noção do *tornar-se indivíduo* e isso nos colocou em condições de avaliar melhor a atualidade da obra do filósofo de Copenhague e esta não se encerrou, obviamente, no que parecia ser a sua personalidade, mas vislumbrou possibilidades de análise dos pseudônimos, os quais serviram de protótipo da ironia na medida em que esta germinou a seriedade no indivíduo diante de sua própria vida concebendo a complexidade e as variáveis de seus modos de existência.

²⁶⁷ KIERKEGAARD apud REICHMANN, E. **Textos selecionados de Søren Kierkegaard**. Curitiba: UFPR, 1972, p. 48.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. **Kierkegaard: A construção do estético**. Tradução: Álvaro Valls, São Paulo: Unesp, 2010.
- _____. **Prismas. Crítica cultural e sociedade**. Tradução: Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.
- ANDERS, G. **Kafka: pró e contra**. Tradução: Modesto Carone. São Paulo: Editora Perspectiva, 1969.
- BENJAMIN, W. **Sobre o conceito de História in: Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CLAIR, A. **Pseudonyme et paradoxe**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1976.
- COSTESKI, E. **Atitude, Violência e Estado Mundial Democrático. Sobre a Filosofia de Eric Weil**. São Leopoldo; Fortaleza; Unisinos; Edições UFC, 2009.
- DELEUZE, G., GUATARRI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução: Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2008.
- _____. **Kafka: por uma literatura menor**. Tradução: Cíntia Vieira da Silva. São Paulo: Autêntica, 2014.
- GARELICK, H. M. **The Anti-Christianity of Kierkegaard. A study of Concluding Unscientific Postscript**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1965.
- GOETHE, J. W. v. **Poesias Escolhidas**. Apresentação: Samuel Pfromm Netto. São Paulo: Átomo, 2002.
- GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- GUMBRECHT, H. U. **A estética da suspensão na encruzilhada dos tempos históricos: três conferências sobre Henrich von Kleist in: Revista Floema, N° 4A, ano IV, out., pp.7-99, 2008.**

HADOT, P. **O que é filosofia antiga?** Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HAMANN, J. G. **Memoráveis Socráticas.** Tradução: José M. Miranda Justo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.

HANNAY, A. **Kierkegaard: a biography.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HANSEN, W. R., JANSEN, B. J. F. (Org.) **Panorama da Literatura Dinamarquesa.** Tradução: Per Johns. Nórdica: Rio de Janeiro, 1964.

HEGEL, G. W. F. **Phénoménologie de l'Esprit.** Traduction: Jean Hyppolite. Paris: Éditions Montaigne, 1941.

_____. **Cursos de Estética.** Tradução: Marco Aurelio Werle São Paulo: EDUSP, 2001, vol. I. 2000, vol. II, 2002, vol. III, 2004, vol. IV.

_____. **Fenomenologia do Espírito.** Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HYPPOLITE, J. **Figures de la pensée philosophie: écrits de Jean Hyppolite (1931-1968).** Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

JANKÉLÉVITCH, V. **L'ironie,** Paris: Flammarion, 1964.

JASPERS, K. **O trágico.** Tradução: Ronel Alberti da Rosa. Desterro: Nefelibata, 2004.

KAFKA, F. **Um Médico Rural.** Tradução: Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KIERKEGAARD, S. A. **Étapes sur le chemin de la vie.** Tradução: F. Prior e M.-H. Guignot. Paris: Gallimard, 1975.

_____. **Ponto de Vista explicativo de minha obra como escritor.** Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo.** Tradução: Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2006.

_____. **Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. **Temor e Tremor**. Introdução, tradução e notas de Elisabete M. de Sousa, Relógio d' Água, Lisboa, 2009.

_____. **O Conceito de Angústia**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

_____. **Post Scriptum no científico a «Migajas Filosóficas»**. Tradução: Javier Teira y Nekane Legarreta. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.

_____. **El Instante**. Tradução: André Roberto Albertsen. Madrid: Trotta, 2012.

_____. **Ou-Ou. Um fragmento de vida - Primeira parte**. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D' Água Editores, 2013.

_____. **Pós-escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

_____. **As Obras do Amor**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2013.

KIM, J-J. **Kierkegaard et Kleist, poètes tragiques** in: **La Table Ronde**, n° 95, Paris: Librairie Plon, nov., 1955.

KIRMMSE, H. B. **Kierkegaard in Golden Age Demark**. Indiana: University Press, 1990.

KLEIST, H. V. **Sobre o teatro das marionetas e outros escritos**. Tradução: José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2009.

_____. **Michael Kohlhaas**. Tradução: Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LESSING, G. E. **Escritos filosóficos y teológicos**. Edição preparada por Agustin Andreu Rodrigo. Madrid: Nacional, 1982.

LÖWITZ, K. **De Hegel à Nietzsche**. Tradução: Remi Laureillard. Paris: Gallimard, 1981.

LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Tradução Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MESNARD, P. **Kierkegaard**. Tradução: Rosa Carreira. Lisboa: Edições 70, 1953.

MOST, W. G. **Da tragédia ao trágico in: Filosofia & Literatura: o trágico**. [organizado por Kathrin Holzermayr Rosenfield]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

NIETZSCHE, F. **Assim Falava Zaratustra**. Tradução: Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **O Nascimento da tragédia**. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

PAULA, M. G. **Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. **Kierkegaard em diálogo com a tradição filosófica**. São Paulo: Intermeios, 2016.

POLITIS, H. **Le concept de philosophie constamment rapporté à Kierkegaard**. Paris: Éditions Kimé, 2009.

_____. **Le vocabulaire de Kierkegaard**. Paris: Ed. Ellipses, 2002.

REICHMANN, E. **Textos selecionados de Søren Kierkegaard**. Curitiba: UFPR, 1972.

_____. **O Instante**. Curitiba: UFPR, 1981.

RICOEUR, P. **A Região dos Filósofos**. Tradução: Marcelo Perine e Nicolás Nymi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Tempo e Narrativa** (Volume 2). Tradução: Márcia Valéria Martinez de Aguiar, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

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

SAVIANO, S. S. **O Sócrates do Cristianismo?** In: **Revista Instituto Humanitas Unisinos, Kierkegaard 200 anos depois.** Nº 418 – Ano XIII, mai., pp. 1-75. São Leopoldo: Unisinos, 2013.

UNAMUNO, M. **Del sentimiento trágico de la vida.** Buenos Aires: Editorial Losada, 1964.

VALLS, Á. L. M. **Entre Sócrates e Cristo: Ensaio sobre ironia e o amor em Kierkegaard.** Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

_____. **Kierkegaard, cá entre nós.** São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. **O crucificado encontra Dionísio: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche.** São Paulo: Edições Loyola, 2013.

VERGOTE, H-B. **Sens et Répétition.** Paris: Cerf/Orante, 1982. (2 v.).

WAHL, Jean. **La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.** Paris: Gérard Monfort, 1951.

_____. **Études Kierkegaardienes.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949.

WATKIN, J. **Kierkegaard view of death** in: **History European Ideas**, Vol. 12, Nº 1, pp. 65-78, 1990.

ANEXO I



O Jardim das Delícias Terrenas, Hieronymus Bosch (1450 - 1516).