

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

FRANKLIN ROOSEVELT MARTINS DE CASTRO

O PROBLEMA DA LINGUAGEM EM SOREN KIERKEGAARD

FORTALEZA

2009

FRANKLIN ROOSEVELT MARTINS DE CASTRO

O PROBLEMA DA LINGUAGEM EM SOREN KIERKEGAARD

Dissertação submetida à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

FORTALEZA

2009

"Lecturis saltem"

Ficha Catalográfica elaborada por
Telma Regina Abreu Camboim – Bibliotecária – CRB-3/593
tregina@ufc.br
Biblioteca de Ciências Humanas – UFC

C351p

Castro, Franklin Roosevelt Martins de.
O problema da linguagem em S. Kierkegaard / por
Franklin Roosevelt Martins de Castro. – 2009.
101f. ; 31 cm.
Cópia de computador (printout(s)).
Dissertação(Mestrado) – Universidade Federal do
Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, Fortaleza(CE), 17/12/2009.
Orientação: Prof. Dr. Evanildo Costeski.
Inclui bibliografia.

1- KIERKEGAARD, SOREN, 1813-1855 – CRÍTICA E INTERPRETAÇÃO.
2- LINGUAGEM E LÍNGUAS – FILOSOFIA. 3- CONTRADIÇÃO.
4- EXISTENCIALISMO I-Costeski, Evanildo, orientador. II-Universidade Federal
do Ceará. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III-Título.

CDD(22ª ed.) 198.9

FRANKLIN ROOSEVELT MARTINS DE CASTRO

O PROBLEMA DA LINGUAGEM EM SOREN KIERKEGAARD

Dissertação submetida à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da Linguagem e do Conhecimento.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

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

Prof.^a Dr.^a Ilana Viana do Amaral
Universidade Estadual do Ceará - UECE

Prof.º Dr. Odílio Alves Aguiar
Universidade Federal do Ceará – UFC

Aos meus pais, Tomaz de Castro e Maria Celeste Martins de Castro, e em memória de Amâncio de Castro e Maria Siqueira de Castro – estes e estas que me ensinaram a palavra amor.

AGRADECIMENTOS

Ao totalmente outro que aprendi a chamar Deus.

Ao meu pai Tomaz e minha mãe Celeste que me ensinaram as palavras amor, respeito e gratidão.

Aos meus irmãos Tomaz Filho, Roseana e Nazaré pela palavra ternura.

Aos meus familiares pela palavra esperança e força, meus avós, tios e primos.

Aos meus amigos Erlon, Ivanildo, Iara e Sahmaroni pela paciência e companheirismo.

À Barraca da Amizade na pessoa de Brigitte pelo apoio nesta etapa final.

Ao meu orientador Evanildo Costeski pelo grande apoio, acolhida e extrema paciência.

Aos companheiros e companheiras de leitura de Kierkegaard na SOBRESKI: Álvaro Valls, Dayve Redson, Daniel Nascimento, Jasson Martins, Jorge Miranda, Jonas Roos e Silvia Sampaio e Guiomar Grammont.

Ao curso de Pós-Graduação em Filosofia na pessoa do Prof. Odílio Aguiar e Prof^ª. Aparecida Montenegro.

À Prof^ª. Ilana Amaral pelos diálogos enriquecedores e pela colaboração no exame deste trabalho.

Ao PROCAD UFC/PRCRS que favoreceu financeiramente meu intercâmbio com a PUCRS nas pessoas do Prof. Konrad Urtz e Prof. Agemir Bavaresco.

A CAPES/PROGRAD que possibilitou financeiramente a realização desta pesquisa.

E a palavra se fez homem e habitou entre nós.
João 1, 14.

Em minhas muitas vidas hei de te perseguir.
Em minhas sucessivas mortes hei de chamar este teu ser sem nome
Ainda que por fadiga ou plenitude, destruas o poeta
Destruindo o Homem.
Hilda Hilst, *Sobre tua Grande Face*.

...como se não pudesse suportar o silêncio, mas rompesse na palavra.
S. Kierkegaard. *Migalhas Filosóficas*

RESUMO

O objetivo desta pesquisa foi investigar a categoria da linguagem no pensamento de Søren Kierkegaard (1813 – 1855). No primeiro momento, analisamos como a relação método e linguagem é uma estratégia de reflexão irônica das categorias dialéticas do pensador dinamarquês. Depois, verificamos que a linguagem é marcada pelo conceito de queda e devir, portanto, está perpassada pela história e pelo paradoxo. Por fim, problematizamos os impasses que a linguagem apresenta ao tentar criar um sistema absoluto e/ou explicar a interioridade subjetiva. Desse modo, a linguagem em Kierkegaard se constitui em uma tensão entre os limites da razão e o conhecimento da diferença absoluta, ou seja, no paradoxo entre o silêncio e a palavra.

Palavras-Chave: linguagem, paradoxo, existência.

RESUMÉ

L'objectif de ce travail est d'enquêter au sujet de la catégorie de langage dans la pensée de Soren Kierkegaard (1813-1855). Dans un premier temps, nous analysons comment la relation entre la méthode et le langage devient une stratégie de réflexion ironique en relation aux catégories didactiques du penseur danois. Ensuite nous vérifions que le langage est empreint des concepts de chute et de devenir, et est ainsi traversé par l'histoire et le paradoxe. Enfin nous réfléchissons au sujet des impasses auxquelles lève le langage quand il essaye de créer un système absolu et/ou d'expliquer l'intériorité subjective. De cette manière Kirkegaard construit une tension entre les limites de la raison et la connaissance de la différence absolue, qui peut être le paradoxe entre le silence et la parole.

Mots clefs: Langage - paradoxe – existence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAP. 1 – MÉTODO E LINGUAGEM	16
1.1 A duplicidade de toda a obra: a dialética entre o estético e o religioso	16
1.2 A comunicação indireta ou a pseudônima	27
1.3 O poeta: um escritor subjetivo	32
1.4 Um artista da palavra	41
CAP. 2 – O PROBLEMA DA LINGUAGEM	46
2.1 Da interioridade à ironia	46
2.2 O problema da linguagem	53
2.3 Os impasses da linguagem: sistema e existência	64
2.4 Os pressupostos do problema da linguagem em Kierkegaard: as contribuições de Hamann	71
CAP. 3 ENTRE O SILÊNCIO E A PALAVRA	80
3.1 A linguagem do paradoxo	80
3.2 O sinal de contradição	87
3.3 O silêncio	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	103

INTRODUÇÃO

Sören Kierkegaard (1813 – 1855) foi um pensador que nos inquietou desde nossos primeiros contatos com os textos filosóficos. Nossa impressão inicial sobre ele era de um filósofo existencialista melancólico e angustiado. A tradução de *Os Pensadores* nos possibilitou a leitura de três textos: *Diário de um Sedutor*, *Temor e Tremor* e *O Desespero Humano*. Como estudante de Letras, os recursos literários adotados por Kierkegaard nos despertaram a curiosidade, visto estar propenso a freqüentemente encontrar o discurso filosófico sob o gênero de ensaios e tratados.

Outro aspecto pertinente encontrado em nossas leituras foi a temática da existência, sob as categorias: indivíduo, a liberdade, a escolha, a angústia, a solidão, o silêncio, tão recorrentes na Literatura Brasileira contemporânea, assim como nos grandes escritores universais: Dostoiévski, Kafka, James Joyce, Milan Kundera, Graciliano Ramos, Guimarães Rosa, Hilda Hilst, entre tantos.

Além de seu pensamento, Sören Kierkegaard é um indivíduo comprometido consigo mesmo, como pessoa humana. A busca por uma verdade existencial, também se faz presente em nossas inquietações que ultrapassam nosso desejo especulativo. Acreditamos que é importante estabelecer uma relação autêntica com a pesquisa, a fim de que não seja vazia de sentido, mas ecoe como caminho edificante para o próprio indivíduo que se aventura nestas margens. Omitir esta implicação existencial seria, a nosso ver, uma incoerência com o pensamento kierkegaardiano e com a própria pesquisa. A leitura deste pensador exige-nos um encontro com a verdade que nos lança no eterno.

A relação do indivíduo com a verdade foi a sua preocupação fundamental. Em sua obra pseudonímia *Migalhas Filosóficas ou um Bocadinho de Filosofia de João Clímacus*, o pensador expôs esse problema logo no início do primeiro capítulo: “Em que medida pode-se aprender a verdade? ¹”. Desse modo, Kierkegaard construiu um pensamento em que os pseudônimos ou marcas literárias apontam para uma questão maior: como a verdade da subjetividade é comunicável?

Para o autor de *Temor e Tremor*, a verdade não é só uma questão objetiva, de cunho filosófico especulativo, pois esta verdade não coloca problemas existenciais, não implica o indivíduo em riscos ou escolhas. Ao contrário, a verdade subjetiva pertence

¹ Cf. Kierkegaard, 1995, p. 27.

ao indivíduo concreto, e esta verdade não é comunicável diretamente, mas de forma oblíqua por meio de um filtro: a ironia, o humor, etc.

O problema das *Migalhas Filosóficas* é formulado inicialmente nas categorias de Lessing, quando utiliza dois tipos de verdades: as contingentes ou de fato, que dependem de uma comprovação *a posteriori*, uma vez que, mesmo quando acontecem, mantêm a contingência, não podendo jamais se transformar em verdades necessárias da razão; e as verdades necessárias, que se baseiam simplesmente no princípio de não-contradição.

No discorrer dos seus argumentos, Kierkegaard aprofunda o problema sobre a verdade, adotando dois paradigmas distintos: o modelo socrático, em que a verdade já está no próprio ser, e o modelo cristão, em que o indivíduo consciente da sua não-verdade na dialética do instante passa do não-ser para o ser.

A partir da categoria do instante, que é a tensão entre o temporal e o eterno, é inaugurada a paixão pelo paradoxo que conduzirá todo pensamento Kierkegaardiano. Toda a existência humana é marcada pelo paradoxo, a tensão entre finito e infinito, necessário e contingente, eterno e temporal. O *pathos* é a categoria existencial que expressa a vivência do paradoxo. O indivíduo já é uma relação paradoxal, como podemos verificar na voz de outro pseudônimo kierkegaardiano João Anti-Clímacus:

O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos. Sob este ponto de vista, o eu não existe ainda (KIERKEGAARD, 1979, p. 195).

Em *A Doença para a Morte*, ou mais conhecido, *O Desespero Humano*, Kierkegaard tematiza o paradoxo na relação do indivíduo com o Absoluto, o eu só se constitui diante do totalmente outro. O desespero é a tensão diante de si mesmo e da possibilidade dessa relação. O homem deve, portanto, assumir a responsabilidade e a liberdade de ser ou não ser ele mesmo.

Mas é diante do Absoluto que o indivíduo encontra todas as possibilidades, porque “a Deus tudo é possível²”. Esta afirmativa é vivenciada pelo herói bíblico, Abraão, no episódio do sacrifício de seu único filho Isaac. Na voz do pseudônimo Johannes de Silentio, em *Temor e Tremor*, Kierkegaard aprofunda a angústia do

² Kierkegaard, 1979, p. 278.

indivíduo perante o Absoluto, e da sua impossibilidade de comunicar a verdade, cabendo ao homem o salto da fé e a fecundidade do silêncio.

Abraão cala-se... porque não pode falar; nesta impossibilidade residem a tribulação e a angústia. Porque, se não me posso fazer compreender, não falo, mesmo se discurso noite e dia sem interrupção (KIERKEGAARD, 1979, p. 179).

Verdade e paradoxo, como demonstrado brevemente, são importantes categorias no pensamento kierkegaardiano, o que nos leva ao problema da linguagem. Nossa pergunta fundamental é pelos fundamentos do discurso kierkegaardiano. Embora o filósofo não tenha sistematizado a linguagem enquanto categoria, percebemos, ao longo de nossas leituras, que este é um problema que ocupou posteriores leitores de Kierkegaard ao refletirem sobre a possibilidade da comunicação da verdade.

Se, para o filósofo dinamarquês, o indivíduo está diante de uma verdade que é paradoxal, perguntamo-nos: como podemos comunicar a verdade? E se, mesmo sabendo da sua incomunicabilidade, ainda assim falamos, que linguagem utilizamos? Como o paradoxo se efetiva no discurso kierkegaardiano? Seriam os pseudônimos, a comunicação indireta, a ironia, o humor, esta efetivação? Qual a relação entre o silêncio e a palavra?

Toda nossa problemática está em torno do uso da linguagem. E, desse modo, desejamos investigar que uso Kierkegaard faz da linguagem para efetivar o seu pensamento em um discurso coerente filosoficamente. A comentadora France Farago já nos aponta alguns indícios para a nossa investigação:

Por isso, nas *Migalhas...*, como também em *A Doença Mortal*, aliás, Kierkegaard utiliza a linguagem algébrica que ele chama de ‘cálculo combinatório dialético’. Ele mostra a coerência interna daquilo de que fala, mas não pode em nenhum caso transmitir a prova interior daquilo a que se refere, pois cada vez este sentido deve pôr-se a significar em uma individualidade absolutamente singular. Só se pode reconhecer o sentido, não transmiti-lo (FARAGO, 2006, p. 202).

Nossas indagações partem da leitura de *Migalhas Filosóficas* no que se refere à tensão estabelecida pelo paradoxo, sobretudo na reflexão deste como um “capricho metafísico”. Também nos aprofundaremos em *Temor e Tremor* por problematizar o silêncio de Abraão diante do Absoluto. Estas serão as duas obras fundantes de nossa

pesquisa, o que não invalida a nossa leitura e investigação das obras completas de Kierkegaard.

O seu pensamento está inserido na Filosofia do século XIX, fortemente influenciada por Hegel e pelo Idealismo Alemão. O autor de *Migalhas Filosóficas* é um dos importantes pensadores iconoclastas e rebeldes do século XIX. Sua obra é uma clara oposição ao pensamento vigente, mas suas argumentações só obtiveram amplo conhecimento após sua morte.

Toda a sua obra foi escrita em dinamarquês. As primeiras traduções foram realizadas para o alemão, pouco depois da sua morte. Em seguida, foram traduzidas para o francês e para o inglês. Atualmente, os japoneses são os mais interessados no pensamento kierkegaardiano. Ainda não existem, em português, importantes livros de Kierkegaard, como é o caso do *Post-scriptum às Migalhas Filosóficas*, onde encontramos as principais categorias filosóficas abordadas pelo pensador.

Em todo caso, alguns livros de Kierkegaard o tornaram mais conhecido como “o pai do existencialismo”³, por discorrer sobre a angústia⁴, o desespero⁵, a liberdade. Acreditar que Kierkegaard é um pensador melancólico e autobiográfico é esquecer-se da sua relação com Kant, Fichte, Schelling e Hegel. Ricoeur nos propõe uma releitura dos textos de Kierkegaard, ressignificando o seu papel de “pai do existencialismo”, assim como, a sua oposição a Hegel.

Ele sequer se limita a edificar conceitos; ele constrói, ademais, sobre o próprio terreno da dialética hegeliana, uma antidialética feita de oposições não resolvidas, que ele chama de paradoxos; ora, o paradoxo ainda é uma estrutura lógica, a que convém ao tipo de demonstração requerida pela problemática do existente, do indivíduo diante de Deus. [...] Ora, esse problema não pode ser encarado de frente sem uma total reavaliação das relações entre Kierkegaard e o idealismo alemão (RICOEUR, 1996, p. 36).

Desse modo, teremos uma leitura que leve em consideração a complexidade do pensamento kierkegaardiano, sobretudo a elaboração dos pseudônimos, que constituem a comunicação indireta. A obra pseudônima reflete o caráter polifônico de seu discurso. Os pseudônimos argumentam a partir de suas próprias buscas e categorias. Johannes Clímacus tem até uma narrativa biográfica e epistemológica no livro póstumo *De*

³ Ricoeur, 1996, p. 29.

⁴ A angústia e a liberdade são temas do livro *O Conceito de Angústia*, de 1844.

⁵ O desespero foi tematizado em *A Doença Mortal*, publicada em 1849.

*Omnibus Dubitandum Est ou É Preciso Duvidar de Tudo*⁶. Este mesmo pseudônimo escreveu ainda *Migalhas Filosóficas* e *Post-scriptum às Migalhas Filosóficas*. Clímacus é um pseudônimo pagão que repensa o Cristianismo nas categorias da Filosofia Grega. Em 1849, Kierkegaard editou *Doença para a Morte* sob o pseudônimo de Johannes Anti-Climacus, também autor de *Escola do Cristianismo*, de 1850. Ainda existem Johannes de Silentio, Vigilius Haufniensis, Constanti Constantinus, entre outros.

Minha pseudonímia ou polionímia não teve uma causa fortuita em minha pessoa [...]. O que foi escrito é, pois, meu, mas somente 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 no prefácio (KIERKEGAARD, 1978, p. 47).

Este recurso literário utilizado pelo pensador dinamarquês difere do gênero filosófico predominante, os tratados. Kierkegaard pode ser considerado, conforme Ricoeur, um pensador de exceção, visto estar nos limites da Filosofia, Teologia e Literatura.

Compete-nos dialogar com o “dandi de Copenhague”, buscando compreendê-lo segundo suas próprias categorias. Dentre estas, a ironia, a mais pertinente, desde o seu estudo e publicação de *O Conceito de Ironia* em 1841. A ironia foi método utilizado por Kierkegaard, o que nos leva a percebê-lo como um pensador extremamente perspicaz, acima de uma aparente ingenuidade.

Sobre a ironia, Álvaro Valls nos recomenda que seja nossa primeira leitura⁷, pois este tema se evidencia de tal modo no *corpus* kierkegaardiano, que devemos ter a sutileza de perceber as insinuações irônicas do filósofo a cada linha.

O opus pseudônimo de Kierkegaard compreende uma grande riqueza especulativa, no que se refere às categorias filosóficas. É o que ele mesmo explica em sua obra póstuma *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra Como Escritor*, publicada somente em 1859. No entanto, Kierkegaard também escreveu livros homônimos: *As Obras do Amor*, de 1847, *O Instante*, de 1855 e vários discursos publicados nos jornais da época.

⁶ Obra póstuma de Kierkegaard traduzida para o português em 2003.

⁷ Cf. Valls, *Entre Sócrates e Cristo. Ensaio sobre a ironia e o amor em Kierkegaard* (Ver bibliografia).

Outras obras de Kierkegaard são um confronto com a sociedade e a Igreja dinamarquesa. O pensador foi um arguto crítico da multidão⁸, e um dos seus principais embates se realizou com os editores do jornal *O Corsário*, no qual redigia algumas notas. O filósofo se inquietava com a falta de autenticidade e opinião própria das pessoas; criticou ferrenhamente as convenções sociais e religiosas de seu tempo, valendo-se da ironia e de seu espírito sarcástico, e sem receio afirmou abertamente que “a multidão é a mentira”⁹.

A categoria multidão ainda é pouco investigada. Esta categoria talvez esconda um caráter político em Kierkegaard. Pensamos, dessa forma, que perceber esta faceta de seu discurso é ir além da percepção de um existencialismo melancólico, uma vez que o autor das *Migalhas Filosóficas* nos remete a uma existência comprometida e apaixonada em todas as suas dimensões. O engajamento é uma das heranças mais preciosas que o pensamento de Sören Kierkegaard deixou à modernidade.

Kierkegaard entra na história do pensamento durante o período que segue imediatamente à Primeira Guerra Mundial, num mundo em crise, no qual alguns valores liberais e intelectuais da antiga sociedade ruíram lamentavelmente. Como Nietzsche, Kierkegaard é, para repetir a expressão de Karl Jaspers, um ‘filósofo ligado a uma época’. A mensagem filosófica de Kierkegaard, bastante negligenciada por seus contemporâneos, foi vivamente sentida por uma posteridade que se encontrou em meio a perturbações sociais sem precedentes (LE BLANC, 2003, p. 119).

As contribuições de Kierkegaard ressoam no pensamento contemporâneo em diferentes esferas: no cinema dinamarquês, na Literatura pós-guerra e na Filosofia. Kierkegaard foi estudado na tese de Adorno acerca da construção estética, e por Jean Wahl. As categorias kierkegaardianas foram aprofundadas e reelaboradas por Heidegger, Sartre, Levinas e Wittgenstein. Não pretendemos elaborar uma genealogia do pensamento contemporâneo ou refletirmos sobre a angústia da influência. O importante é compreendermos o entrelaçamento dos discursos, discernindo as peculiaridades individuais e os pontos de convergência. Todavia, é justo reconhecer a complexidade e o legado de Kierkegaard ao pensamento contemporâneo

⁸ Cf. Kierkegaard, *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*.

⁹ Kierkegaard, 1986, p. 97.

CAP. 1. MÉTODO E LINGUAGEM

1.1. A DUPLICIDADE DE TODA A OBRA: A DIALÉTICA ENTRE O ESTÉTICO E O RELIGIOSO

Quais os propósitos de Sören Kierkegaard enquanto escritor? O que pretendia com sua obra? Possíveis respostas a estas perguntas podem ser encontradas em seu pequeno texto, redigido no verão de 1848, *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* que, porventura, só foi publicado cinco anos após seu falecimento. Neste opúsculo, o escritor traçou uma explicação e orientação de como sua obra deveria ser lida, bem como esclareceu qual o método e os temas por ele utilizados.

O texto em questão está dividido em duas grandes seções em que se discorre sobre a dialética entre as categorias estética e religiosa, sendo a última o seu ponto fulcral. Toda a sua obra foi escrita para a edificação do indivíduo, até mesmo os textos que trazem a autoria dos pseudônimos. Então vale esclarecer que o pensador dinamarquês possui textos pseudônimos e textos homônimos.

Sob o aspecto da pseudonímia, encontram-se os escritos de teor estético e filosófico, enquanto os escritos religiosos traçam uma reflexão teológica, sobretudo nos discursos edificantes. Isto não significa dizer que exista uma divisão metódica e exata entre os textos, visto que em toda a obra kierkegaardiana mesclam-se, em um mesmo texto, categorias filosóficas e teológicas. Por esse motivo, Kierkegaard afirma que existe uma relação entre o estético e o religioso, denominando-a de “duplo caráter” ou “duplicidade de toda a obra”¹⁰.

A epígrafe de Shakespeare¹¹ e outra do salmógrafo dinamarquês H. A. Brorson¹² iniciando o *Ponto de Vista* indicam o duplo caráter de toda a obra, a saber, o estético e o religioso. Inclusive, o poeta e dramaturgo inglês é bastante citado nos textos de Kierkegaard, principalmente em *Temor e Tremor*¹³. Este fato evidencia sua proximidade com o Primeiro Romantismo Alemão para o qual a figura de Shakespeare

¹⁰ A análise sobre a “duplicidade da obra” é o fio condutor de *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*.

¹¹ “Em tudo, há que pôr na balança a intenção e a loucura.” Henrique IV, II parte, segundo ato, segunda cena.

¹² “Que direi eu? As minhas palavras não significam grande coisa. Ó Deus, como são grandes a tua sabedoria, a tua bondade, o teu poder, o teu reino.” Salmo número 16 do Saltério da Igreja dinamarquesa.

¹³ Texto de Kierkegaard publicado em 1842 sob a autoria do pseudônimo Johannes de Silentio refletindo sobre a figura do personagem bíblico Abraão, o cavaleiro da fé.

traduzia os anseios dos jovens poetas e que, para Kierkegaard, revelava as profundidades da alma humana.

Entretanto, para Anti-Clímacus, o poeta inglês não se deu conta das angústias do religioso¹⁴. Por esta razão, o autor de *Hamlet* se torna a referência do caráter estético. No que tange ao caráter religioso, encontramos um diálogo com a Filosofia da Religião de Hegel e o pensamento de Hamann¹⁵.

Na Introdução¹⁶ de *Ponto de Vista*, Kierkegaard entende como dever declarar de uma vez por todas e abertamente, em que consiste sua produção, o que pretende ser como autor (KIERKEGAARD, 1986, p. 21), devido ao fato de outros considerarem a sua conduta permeada de orgulho e arrogância, e ele se achar, desse modo, incompreendido.

Esta preocupação do escritor revela a interação que ele mantém com seus leitores e o modo como estes compreendem suas palavras. Mas estaria Kierkegaard realmente preocupado com a opinião pública, ele que era polemista¹⁷? Novamente vale ressaltar que o *Ponto de Vista* não foi publicado pelo seu autor, permaneceu guardado até ser publicado pelo seu irmão.

De qualquer modo, é uma reflexão que gira em torno da relação concreta entre escritor e leitor, apresentando traços de uma escrita que valoriza a alteridade. Mas não é de seu interesse defender seus escritos que brotam, segundo o autor, de uma necessidade interior a serviço da verdade e o torna um procurador-geral submetido a uma esfera que é superior a sua pessoa (IDEM, p. 23).

A autoridade do discurso não lhe pertence porque se encontra a serviço da verdade que lhe impõe um dever vivenciado no temor e no tremor. Por mais que busque a alteridade do leitor ao lhe revelar suas intenções e propósitos, a experiência pessoal de

¹⁴ “Não sei, amigo leitor, o que terás feito na vida, mas esforça agora teu cérebro, arranca a máscara, caminha a descoberto por uma vez, desnuda o teu sentimento até suas vísceras, destrói todas as muralhas que ordinariamente separam o leitor de seu livro, e lê então Shakespeare... verás conflitos que te farão estremecer! Mas perante os verdadeiros, os conflitos religiosos, o próprio Shakespeare parece ter recuado com temor. Talvez que eles, para se exprimirem, só toleram a linguagem dos deuses.” In *O Desespero Humano*, Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 277. Salientamos que, em conformidade com a língua dinamarquesa, o título da obra ficaria melhor traduzido por “Doença para a Morte”.

¹⁵ A propósito de Hamann (1730 – 1788), os ataques ao racionalismo, a ênfase na crença ou fé enquanto dom sem mediação e de inspiração divina e ainda a sua rejeição a uma teorização a priori repercutiram fortemente em Kierkegaard. Ainda sobre Hamann, podemos conferir a tese da Prof^a. Ilana Amaral “O conceito de paradoxo (constantemente referido a Hegel) Fé, história e linguagem em Kierkegaard”, pela PUCSP, especialmente no capítulo “A propósito de Hamann”, em que a pesquisadora discorre sobre a repercussão no pensamento de Kierkegaard.

¹⁶ A introdução é uma remodelação de um pequeno texto publicado no início de 1849.

¹⁷ Sobre o caráter polêmico de Kierkegaard, verifiquemos sua relação com o jornal *O Corsário*.

escritor não pode alcançar uma clareza integral, pois esta é ainda de natureza estritamente íntima e pessoal, restando sempre um enigma e um segredo a ser decifrado.

Ao se declarar um autor religioso, nosso pensador encontra-se sob o dever do silêncio a que este lhe impõe, mas se fala e expõem sua tarefa estabelece uma relação entre o silêncio e a palavra. O falar lhe coloca na possibilidade da incompreensão dos outros, enquanto o silêncio não exige justificação.

Se o escritor Kierkegaard se desnuda diante de seu público-leitor é porque, de certo modo, rompe com as expectativas do que seria um intelectual que não esclarece ou explica seus pensamentos por julgar o leitor incapaz de compreender a complexidade de sua obra. O intelectual é árido, complexo e difícil de entender.

Mas o aparecer ao público e ainda explicar os seus propósitos sem máscaras ou disfarces é uma atitude corajosa, sobretudo quando o que se fala se contrapõe ao que se almeja ouvir. Kierkegaard-escritor se coloca em oposição tanto aos intelectuais de sua época, quanto ao público-leitor constituindo uma relação dialética.

Se o religioso lhe era um dever, estava sob a tensão entre o silêncio e a palavra porque estar só lhe podia ser polêmica e contra a multidão; ser um escritor polemista também lhe era uma obrigação, vivenciando o sacrifício e a abnegação cristã. Era o tempo de falar e ser julgado e mal compreendido por aqueles que não passaram pelo crivo da fé.

Entretanto, estas elucubrações tecidas por Kierkegaard em sua *Introdução* permaneceram no campo da possibilidade, porque de fato elas não chegaram ao público, ou seja, ele não se explicou, nem se explicitou diante do público. Continuou na esfera da máscara e do embuste, considerado um escritor arrogante e melancólico para os seus contemporâneos. E se escolheu o segredo da não publicação devia haver um propósito para esta atitude; estava consciente de sua atividade literária.

Kierkegaard sempre teve clareza do que desejava como escritor? Em seu balanço de 1848, após a efervescente produção literária¹⁸ parece que lhe estava claro seu plano e seu método:

Esta pequena obra propõe-se, pois, dizer o que sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um autor religioso, que toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema do tornar-se cristão, com intenções polêmicas diretas e indiretas contra a

¹⁸ De 1838 até 1848 Kierkegaard já havia publicado 22 obras, e entre os anos de 1843 e 1844 publicou 10 livros, dentre eles destacamos *Temor e Tremor*, *Migalhas Filosóficas*, *Conceito de Angústia* e *Postscriptum Não-científico às Migalhas Filosóficas*.

formidável ilusão que é a cristandade (KIERKEGAARD, 1986, p. 22).

Se a atividade de escritor deve ser vista a partir da esfera religiosa, como entender os textos estéticos ou pseudônimos que se opõem aos ensinamentos cristãos? Sobre isto, Kierkegaard explica que a produção estética está a serviço do cristianismo, e se constitui como um embuste, uma incógnita. Porém o leitor atento não deverá separar o estético do religioso ou vice versa, ambos se entrelaçam dialeticamente escondendo seu método que se resume em seduzir e atrair para o religioso, para o tornar-se cristão (KIERKEGAARD, 1986, p. 22).

A condição dialética de toda a obra lhe era consciente, pois o religioso estava presente desde o princípio, e inversamente o estético permaneceu presente até o último momento (IDEM, p. 28). Os textos estéticos estão sob autoria dos pseudônimos, e quando a eles nos referirmos, devemos citá-los conforme os respectivos autores-pseudônimos.

De outro lado os *Discursos Edificantes*¹⁹ estão sob a autoria do Magister Kierkegaard²⁰. Há ainda um livro intermediário, o *Postscriptum definitivo e não científico*²¹, divisor entre o estético e o religioso, em que encontramos o “ponto crítico” ou “o problema” de toda a obra: o tornar-se cristão (IDEM, p. 29). Neste livro o autor retoma os textos anteriores e os analisa sob o prisma do cristianismo.

Mas não seria este também um livro da esfera estética, visto ser o autor um pseudônimo, Johannes Clímacus? Como poderia um pseudônimo, um terceiro, saber da intenção dos outros pseudônimos? E Kierkegaard se explica “O *Postscriptum* não é de ordem estética, mas para falar com propriedade, também não é religioso”²². Porém, é um texto inscrito sob a edição de Sören Kierkegaard, fato que não ocorre nas obras puramente estéticas (KIERKEGAARD, 1986, p. 30).

O caráter editorial muda a natureza e a relação do autor com este texto. Que função exerce o editor que torna o *Postscriptum* um livro tão importante e diferente? O editor tem por trabalho selecionar e organizar os textos que por ele serão publicados; ou seja, o editor decide o que vai e como vai ser publicado, é o que leva ao público. Por

¹⁹ Kierkegaard publicou vários discursos ao longo da vida paralelamente aos seus textos pseudonimicos.

²⁰ Magister é uma titulação concedida após a defesa da dissertação. Kierkegaard se autodenomina Magister depois da sua tese *O Conceito de Ironia*. Por outro lado, Kierkegaard parece se referir ao Magister como a outro e não a si mesmo. Seria outro pseudônimo disfarçado?

²¹ Publicado em 1846 de autoria do pseudônimo Johannes Climacus e editado por Kierkegaard.

²² Cf. *Ponto de vista da minha obra como escritor* (1986), p. 30

este viés, o editor também exerce certa autoria, pois embora não participe do processo de escrita pode excluir passagens conforme suas intenções.

Autor, editor, escritor, leitor são categorias da literatura publicitária que Sören Kierkegaard parece conhecer muito bem. Sabe de suas funções e importância na comunicação das idéias. Dessa forma, o pensador dinamarquês está revelando o funcionamento da linguagem escrita, apontando as estratégias, as mediações e os jogos. Estas categorias saem do mero campo funcional para a esfera do conceito.

Não é apenas uma atividade de escritor ou editor, mas o que isto revela em sua profundidade reflexiva adentrando o campo filosófico-literário. Cada função se relaciona a uma idéia. O exercício de crítica literária no **PVE** é, na verdade, uma reflexão filosófica das categorias literárias que ao mesmo tempo exige do leitor uma compreensão mínima desse sistema.

Toda a estratégia literária de Kierkegaard girava em torno do *tornar-se cristão*, repetimos. Mas por que esta questão era tão cara ao pensador? O que estava acontecendo ao cristianismo para atrair a crítica e a preocupação do escritor dinamarquês?

Como observador perspicaz do cotidiano e do jogo das aparências, o pensador percebeu que a sociedade e a Igreja dinamarquesa estavam sob o julgo da ilusão. O cristianismo era uma ilusão porque todos afirmavam serem cristãos sem ao menos se darem conta do que isto significava existencialmente. A religião, era essa sua crítica à Igreja de seu tempo, não passava de mais um acessório da etiqueta social:

Que significa que tantos milhares de homens se digam cristãos sem mais dificuldades! Como podem obter este nome inúmeros homens, cuja imensa maioria, segundo tudo leva a crer, vive sob categorias tão diferentes, como o demonstra a mais superficial observação! Como podem eles, homens que talvez nunca vão à igreja, nunca pensem em Deus, nunca pronunciem o seu nome, senão para blasfemar! (KIERKEGAARD, 1986, p. 38).

O pensador de Copenhague não se conformou com a superficialidade dos que se diziam cristãos uma vez que não levavam o cristianismo a sério, e muito menos a radicalidade da palavra do Cristo nos Evangelhos. Todos se diziam cristãos, e mais ironicamente, até os que negavam a Deus também eram considerados cristãos. “Todos, no entanto, até os que negam a Deus, são cristãos, dizem-se cristãos, são reconhecidos

como cristãos pelo Estado, são enterrados como cristãos pela Igreja, são enviados como cristãos para a eternidade!” (IDEM, p. 38)

A perplexidade da constatação de que o cristianismo se distanciou dos Evangelhos levou-o a crer na existência de uma cristandade mergulhada em uma grande ilusão. Poderia aqui ressoar uma dimensão apostólica e profética de Kierkegaard, a exemplo dos profetas do Antigo Testamento ou de João Batista denunciando o distanciamento em que o povo se encontrava quanto à palavra de Deus.

Estaria Kierkegaard assumindo uma missão perante a sociedade dinamarquesa? Achamos que esta hipótese é difícil de ser levada adiante, uma vez que o próprio escritor afirmava não ser cristão! E neste ponto adentramos na grande paixão do escritor pelo paradoxo.

Refletir sobre o cristianismo é pensar a relação entre Deus e o homem em sua singularidade, o indivíduo, categoria cristã decisiva. Logo, a questão de Kierkegaard volta-se sobre o indivíduo²³ e a interioridade²⁴. Esta categoria decisiva é um voltar-se para a contingência da vida, da existência, das escolhas e posicionamentos de maneira autêntica e reduplicada²⁵.

Todavia, a sociedade dinamarquesa que se dizia cristã havia esquecido as implicações do que é ser um indivíduo, e em seu lugar ficaram a ilusão e a mentira. O pensador de Copenhague travou uma séria polêmica com os seus contemporâneos, sobretudo no que diz respeito às instituições que tornavam os indivíduos uma mera multidão. Como então dissipá-las?

Não, uma ilusão nunca é dissipada diretamente, só se destrói radicalmente de uma maneira indireta. Se todos são cristãos, e se é necessário trabalhar contra isso, esta noção deve ser dirigida indiretamente, e não por um homem que proclama bem alto que é um cristão extraordinário, mas por um homem que, mais bem informado, declara que não é cristão (KIERKEGAARD, 1986, p. 39).

Por este viés, a estratégia se constitui na sedução e na ironia, visto que um ataque direto e frontal só iria assustar e exasperar aqueles que estão ancorados em sua

²³ Em dinamarquês a palavra *individuo* pode ter dois significados, *Individ* no sentido mais genérico, e *den Enkelte* no sentido mais pleno a que Kierkegaard se refere como sendo a sua categoria.

²⁴ Interioridade em dinamarquês é *Inderligherd*, paixão, ardor, algo que é feito com profundo ânimo e vigor.

²⁵ A reduplicação é outra categoria kierkegaardiana que em linhas gerais é uma convergência entre o discurso e a prática cotidiana do indivíduo, ou seja, segundo o pensador deve haver uma coerência entre o que se fala e o que se faz.

ilusão. O escritor propõe, portanto, o contrário disto: ser um doce sedutor²⁶ (IDEM, p. 39).

Porém, quem é o seduzido, como alcançá-lo, onde ele está? Aqui é extremamente perspicaz a genialidade de Kierkegaard em perceber o processo de sedução direcionado ao seu leitor ou leitora²⁷, uma vez que toda a obra está voltada para o leitor.

É importante ressaltar que é o leitor no singular, desde que se trata do indivíduo, contrário ao público e/ou à multidão, bem como ao leitor da posteridade, aquele que se defrontará com o discurso e o julgará. O leitor também é o ouvinte²⁸ a quem se dirigem os discursos. De fato, Kierkegaard era um artista da palavra e de grande preocupação com o indivíduo ao ponto de lhe dedicar uma nota digna de poesia:

Caro! Aceita esta dedicatória; é dada como às cegas, mas também com toda a sinceridade, sem se deixar perturbar por qualquer consideração! Não sei quem és tu, onde estás, qual o teu nome. Todavia, és minha esperança, a minha alegria, o meu orgulho e, na minha ignorância a teu respeito, a minha honra (KIERKEGAARD, 1986, p. 96).

Por este motivo o pensador jamais poderá ser considerado um autor solipsista, quando o seu trabalho está voltado para a alteridade do leitor que pode se encontrar em total ignorância.

A relação autor/leitor é uma marca recorrente e observável em todos os textos kierkegaardianos. Verificamo-la nas aproximações por chamamentos, exclamações, perguntas, que visam à interação com o leitor²⁹. O discurso se desenvolve em diálogo, como se leitor e escritor estivessem presentes a conversar.

Kierkegaard adota o método socrático, pois deseja encontrar o outro enquanto indivíduo, de pessoa a pessoa, de maneira única e existencial, e não como um pregador de multidões sem saber quem fala nem a quem se fala. A palavra é falada e escutada na interioridade existencial:

Solo puedo tener acceso a Ella cuando escucho La palabra que viene a mi, em mi existencia subjetiva. Por eso se puede decir que la verdad

²⁶ Salientamos que o termo sedutor não equivale à figura de Johannes o Sedutor, visto o último estar mergulhado em seu próprio gozo e imediatividade

²⁷ Leitor ou leitora na língua dinamarquesa não sofre a variação de gênero. É possível que toda a obra tenha como leitor ideal a ex-noiva Regina, o indivíduo.

²⁸ Em dinamarquês *min Tilhorer* vale igualmente para meu ouvinte e minha ouvinte.

²⁹ Estas marcas textuais podem ser melhor observadas nos Discursos Edificantes e nas *Obras do Amor*.

que edifica es *verdad para mi*, o, como declara um pseudônimo, que la subjetividad es la verdad. Igualmente, toda comunicación de la verdad... es personalidad. No tiene nada que ver con la ventriloquia, en que nunca se sabe quién habla, ni a quién. El que comunica la verdad es un *único* y su mensaje se refiere al *Único*³⁰ (VIALLANEIX, 1977, p. 174).

A palavra é a mediadora entre o autor e seus leitores. Ela sustenta a virtualidade do leitor no processo de escrita do autor, e a virtualidade do autor pela leitura do leitor. Eles não precisam estar presentes quando a palavra escrita garante o distanciamento ao contrário da palavra proclamada que na ausência de um interlocutor se esvai. A palavra escrita estabelece a dialética entre o escritor e o leitor movimentando a relação dialógica.

Neste sentido, a palavra é historicidade por se constituir no tempo e na interação humana. Kierkegaard compreende a linguagem fora dos purismos e imbricada na existência histórica dos indivíduos. Desse modo, a palavra não é pura ou estática, visto que também o conceito³¹ se tece no tempo. “Com efeito, os conceitos, assim como os indivíduos, têm sua história e, tal como eles, não conseguem resistir ao poder do tempo.” (KIERKEGAARD, 2005. p. 23).

Na compreensão do pensador dinamarquês a historicidade permite que o discurso se abra para a ruptura entre fenômeno e essência, livrando-se novamente dos purismos e possibilitando a figura irônica:

Aí já temos então uma definição que percorre toda ironia, ou seja, que o *fenômeno não é a essência*, e que sim o contrário da essência. Na medida que eu falo, o pensamento, o sentido mental, é a essência, a palavra é o fenômeno. Estes dois momentos são absolutamente necessários, e é neste sentido que Platão observou que pensar é um falar (KIERKEGAARD, 2005, p. 215).

Sem a compreensão histórica da linguagem, e particularmente da linguagem escrita, o projeto kierkegaardiano está sujeito à derrocada porque o indivíduo se

³⁰ “Só posso ter acesso a Ela quando escuto a palavra que vem a mim, em minha subjetividade. Por isso se pode decidir que a verdade que edifica é a *verdade para mim*, ou, como declara um pseudônimo, que a subjetividade é a verdade. Igualmente, toda a comunicação da verdade... é pessoal. Não tem nada que ver com a ventriloquia, em que nunca se sabe quem fala, nem a quem. Ele que comunica a verdade é um *único* e sua mensagem se refere ao *Único*.” Tradução nossa.

³¹ Caberia uma reflexão sobre a passagem da palavra ao conceito. Sobre este tema conferir a tese “O problema da linguagem no sistema hegeliano: o paradoxo do absoluto incondicionado e exprimível” de Vânia Cossenti, PUCRS, 2007.

constitui em sua dimensão temporal, ou seja, na contingência que se abre para a categoria da possibilidade, da escolha, da angústia e do desespero.

Ao admitir a temporalidade da linguagem, a palavra se desfaz da roupagem estática e cristalizada para se constituir abertura à reflexão do indivíduo que ao se deparar com a linguagem escrita pode nela se espelhar, julgar ou ainda condená-la.

Ao contrário, a palavra é *locus* de ruptura entre o fenômeno e a essência, e por isso, sempre esconde um enigma. A linguagem se tece na ironia. Só a linguagem divina está para além da ironia. Aos homens a linguagem rompida e circundada pela ironia. Nada garante a correspondência entre o interior e o exterior. E por admitir esta transgressão da linguagem, Kierkegaard adota o método irônico para se relacionar com seu leitor, dialetizando a relação entre expressão e conteúdo ou entre aparência e verdade.

Pois se já constatou a ilusão em que seus contemporâneos estão submersos, o caminho mais estratégico é o recurso indireto, colocando-se no mesmo lugar em que se encontra seu interlocutor, a mentira, ou seja, a linguagem irônica. Deslocando-se para o lugar do leitor pode despertá-lo pela ironia da ilusão em que se situava. Ainda que rompida, a linguagem tem o poder de afetar:

O pensamento inclui todos os efeitos produzidos mediante a palavra; dele fazem parte o demonstrar e o refutar, suscitar emoções (como piedade, o terror, a ira e outras que tais) e ainda o majorar e o minorar o valor das coisas (ARISTÓTELES, 1993, p. 99).

As palavras afetam o interlocutor e, em sua imediaticidade, trazem a sedução musical cujo resultado deste efeito dependerá de quem a rege. Música e sedução constituem o poder das palavras que ecoam na interioridade do indivíduo. Não importa o que é dito, mas como é dito garantindo a tonalidade e as nuances. O modo de como se compõe o discurso gera uma sonoridade musical que só deseja atrair e seduzir o leitor. Kierkegaard assume a figura socrática em Copenhague, nos percalços daquele que seduziu a juventude ateniense. Entretanto, como seduzir o leitor? Como atraí-lo para o seu propósito?

Que é necessário, para levar alguém com um verdadeiro sucesso a um ponto preciso, ter antes de tudo o *cuidado de o cativar e começar onde ele se encontra* (grifo meu). É o segredo de toda a maiêutica. Todo aquele que disso é incapaz, está iludido quando crê poder ser útil a outrem. Para auxiliar verdadeiramente alguém, devo estar melhor informado do que ele, e antes de mais nada, ter a inteligência

do que ele compreende, sem o que a minha sabedoria não lhe traz nenhum proveito (KIERKEGAARD, 1986, p. 41).

Nesta síntese, deparamo-nos com o método kierkegaardiano que acentua a relevância da alteridade e o deslocamento hermenêutico, a fim de compreender ou pelo menos colocar-se no lugar do outro, pressuposto indispensável para qualquer relação de auxílio ou despertar.

Ora, se o maior propósito é o despertar e a edificação, àquele a quem coube a tarefa de tal realização só pode estar em um nível superior porque já conseguiu enxergar mais além, será o mestre. No entanto, também deve se encontrar no estado de “rebaixamento” para que possa suscitar o diálogo e a confiança no interlocutor, o discípulo. Em atitude socrática colocar-se humilde e provisoriamente como ignorante nas coisas que o antagonista compreende, e pacientemente ir dissipando as ilusões em que o interlocutor se envolveu:

O ensino começa quando tu, o mestre, aprendes com o teu discípulo, quando te colocas naquilo que ele compreendeu, na maneira como compreendeu, ou, se ignoravas tudo isso, quanto simulas prestares-te a exame, deixando o teu interlocutor convencer-se de que sabes a lição: tal é a introdução, e pode então abordar-se outro assunto (KIERKEGAARD, 1986, p. 42).

Ainda com dedicação e esforço daquele que é mestre não há garantia de êxito da sua tarefa porque este depende da resposta do interlocutor. Como se posicionará diante do mestre? E mesmo que o interlocutor recuse o esforço e a condução do mestre, pelo menos uma coisa se pode fazer pelo discípulo: obrigá-lo a *tornar-se atento* (KIERKEGAARD, 1986, p. 45).

O despertar da atenção do discípulo é alcançado pela estratégia de sedução que atrai os olhos e os ouvido do interlocutor mantendo-o em posição de interesse. Como o sedutor, o mestre se fez notar, tornou-se interessante. Por essa razão Sócrates tornou-se o mais interessante dos homens que viveram. O mestre e sedutor que se colocou conforme a categoria do interessante nos confins da estética e da ética (KIERKEGAARD, 1979, p. 160).

Esta categoria retoma o aspecto estético na medida em que se desdobra mediante o despertar do desejo do outro, ou seja, do seduzido, um fazer-se presente dissimuladamente, conquistando e atraindo a atenção de quem se deseja. Por outro lado, o mestre não é o puro sedutor descomprometido com o outro e meramente absorvido em

seu próprio prazer. Por ser o mestre tem uma tarefa, uma responsabilidade para com o outro, acentuando a dimensão ética do interessante que aponta para o despertar e a edificação. Desse modo, pela categoria do interessante se estabelece a dialética entre a atenção e sedução estética e também entre responsabilidade e compromisso ético.

Além da responsabilidade ética, o mestre está sob o julgo das críticas do seu interlocutor, correndo os riscos de total incompreensão e até a condenação sem poder se justificar ou negar a sua tarefa³²:

Obrigando este homem a tornar-se atento, forço-o a julgar. E ele julga. Mas o que ele julga não está no meu poder. Talvez julgue o contrário daquilo que desejo. E, além disso, talvez esta necessidade em que o coloquei de se pronunciar o exaspere, e até ao furor, contra a questão e contra mim; e talvez, seja eu no final, a vítima de meu procedimento, corajoso (KIERKEGAARD, 1986, p. 45).

O interlocutor kierkegaardiano, ou seja, o leitor, não é um mero receptor do discurso. Na medida em que se torna atento, se desloca da indiferença para um posicionamento³³ e inquietação provocados pelas estratégias do escritor. A posição do interlocutor está para além do controle e expectativas do autor, sustenta-se plenamente aberta na possibilidade. Uma vez despertada a atenção tem de julgar, mesmo que depois volte ao seu antigo estado e trate o autor como hipócrita, mentiroso e meio louco (KIERKEGAARD, 1986, p. 46).

O escritor Kierkegaard não é um mero autor estético, sua tarefa é a de escritor religioso, e enquanto tal só recorre ao estético como uma máscara, um embuste. A produção estética é uma fraude em que o recurso aos pseudônimos adquire o seu sentido profundo. A farsa e a mentira são recursos em detrimento de uma causa maior, a verdade. Em nome do verdadeiro é lícito mentir, pode-se “enganar” um homem em vista do verdadeiro (KIERKEGAARD, 1986, p. 48).

A palavra é ao mesmo tempo verdade e mentira, ela pode iludir e enganar. Ela sempre oculta um segredo. As palavras escondem outras palavras, as verdadeiras. *“Assim também há uma diferença entre o fato de escrever em uma folha virgem e o de revelar, com a ajuda de corrosivos, uma escrita escondida debaixo de outra”* (PVE, p. 48). Este era o método socrático, despertar o discípulo no diálogo, fazendo-o perceber as ilusões de seu próprio discurso e deixar aparecer as palavras verdadeiras.

³² Sobre a tarefa do mestre, é importante lembrar a condenação de Sócrates e Jesus Cristo que não fugiram nem negaram seus propósitos. De certo modo Kierkegaard se situa entre Sócrates e Cristo.

³³ Ponto de vista, posicionamento e posição equivalem à mesma palavra em dinamarquês *Standpunkt*.

O autor religioso há de saber usar as palavras, movimentando-as entre a ilusão e a edificação. De certo modo esta tarefa é um dever do qual não se exime, mas coloca-se sob o prisma da reduplicação: palavra e ação andam juntas, o discurso há de ser vivido na prática.

1. 2. A COMUNICAÇÃO INDIRETA OU A PSEUDÔNIMA

A dialética entre o estético e o religioso que perpassa toda a obra kierkegaardiana trata da comunicação indireta que envolve as categorias da dialética, do método socrático, do leitor enquanto indivíduo, do tornar-se cristão e, sobretudo da ironia.

Kierkegaard escolheu a comunicação indireta por estar perpassada de ironia e sedução, indo ao encontro daqueles que se afundaram nas ilusões das categorias estéticas e estético-éticas.

Dissipar a mentira através da crítica direta, da comunicação direta só aumentaria o distanciamento entre os interlocutores e o autor, pois acentuaria a polêmica e o conflito. Portanto, mais uma vez se verifica a comunicação indireta como um embuste, uma incógnita que se expressa nos pseudônimos, na forma literária do distanciamento e da dialética entre a palavra e a verdade.

A pseudônima problematiza a autoridade do agente do discurso ao eleger vozes e máscaras que atuam em diálogo com o leitor. O sujeito empírico é deslocado para trás dos pseudônimos porque o importante é o eco da sua voz através do discurso. O que se fala já não é tão relevante, mas o como se fala. Neste caso, a pseudônima faz toda a diferença, porque se trata de uma estratégia literária que tem o efeito de romper com o modelo dos tratados filosóficos. Por este íterim, a pseudônima de Kierkegaard é inscrita em uma poética do distanciamento:

Sou, com efeito, impessoal ou pessoalmente um assoprador na terceira pessoa, que poeticamente criou autores, os quais são autores de seus prefácios e mesmo de seus nomes. Não há, pois, nos livros de pseudônimos uma só palavra que seja minha. Não tenho nenhuma opinião a seu respeito a não ser a de um terceiro, nem conhecimento de sua importância senão enquanto leitor, nem a menor relação com uma mensagem duplamente refletida (KIERKEGAARD, 1978, p. 47).

Os pseudônimos são vozes, máscaras, não possuem uma identidade empírica. Sua função é distanciar Kierkegaard do discurso, estabelecer uma comunicação na esfera existencial em que o conteúdo só tem relevância e significado quando ressoa enfaticamente na vida do indivíduo. Os conteúdos objetivos transitam no discurso da ciência, eles trazem uma verdade lógica, por isso não interessa quem lhes comunica.

Ao contrário, o conteúdo existencial se tece na interioridade e na escolha. Não é uma verdade lógica e objetiva que simplesmente é comunicada ou transmitida a outro, não se deixa convencer e adentrar por argumentações persuasivas. O conteúdo existencial carrega um *pathos*, um discurso que incomoda o interlocutor, que o faz refletir sobre suas posturas e posicionamentos, imbrica-se com as emoções e paixões, fala metaforicamente ao coração.

A comunicação pseudônima se volta sobre o interlocutor tornando-o atento e fazendo-o se refletir no texto como em um espelho. A variedade de pseudônimos criados por Kierkegaard possibilita uma grande diversidade de tipos existenciais que sintetizam suas observações psicológicas de seus contemporâneos. Desse modo, o leitor ao se defrontar com os textos pseudonímicos se vê refletido nos tipos existenciais construídos poeticamente³⁴ garantindo-lhes o caráter ficcional.

A pseudônima, pois, se estabelece a partir das categorias estéticas que lhe conferem um *status* artístico-literário. O texto se desenvolve segundo o *pathos* poético que traz uma verdade contrária à verdade da retórica. A comunicação literária é indireta, não é doutrinatória ou catedrática, está para o leitor pelas vias do deleite e do despertar. Basta que se teça segundo a verossimilhança e a necessidade nas mãos do poeta. A narrativa poética se detém naquilo que é possível, na vida dos homens, nas suas paixões, quedas e vitórias.

Desse modo, a poética kierkegaardiana se aproxima da poética aristotélica na medida em que se volta sobre as emoções do interlocutor. As imagens criadas pelo discurso despertam no interlocutor um sentimento de identificação e re-flexão sem abandonar o prazer do texto.

O caráter ficcional da pseudônima apresenta um desfile de tipos e uma orquestra de vozes através das falas e narrativas dos pseudônimos. Toda a pseudônima poderia ser

³⁴ O caráter ficcional dos personagens encontra seus fundamentos na Poética de Aristóteles, principalmente no que tange a tarefa do poeta. "... não é ofício de poeta narrar o que aconteceu; é, sim, o de representar o que poderia acontecer, quer dizer: o que é possível segundo a verossimilhança e a necessidade." 1451b. (ARISTÓTELES, 1993, p. 53)

compreendida como uma única obra polifônica³⁵, em que o diálogo é muito mais importante do que saber, provar ou comprovar quem está com a razão.

Johannes Climacus é um dos pseudônimos que faz referências aos outros e os analisa, embora seja ele mais uma voz da pseudônima. Na concepção polifônica todas as vozes são importantes e equidistantes, pois estão a representar as várias nuances e estados da existência. Um pertinente exemplo desta polifonia atópica é *O Banquete ou In Vino Veritas*³⁶ em que se discute sobre a mulher e o amor em uma sutil alusão ao *Banquete* platônico.

Neste texto, encontramos tanto a polifonia como o distanciamento poético. Em *O Banquet*, deparamo-nos com o discurso de cinco personagens, dentre alguns pseudônimos, Vitor Eremita, Johannes o Sedutor, Constantino, o Mancebo e o Alfaiate. Entretanto, esses discursos foram escritos segundo a recordação escrita de Willian Afham, e finalmente juntados a outros textos por Hilário constituindo a obra *Estádios no Caminho da Vida*.

Entre Kierkegaard e o leitor, temos três distanciamentos: o discurso dos pseudônimos, o editor de *O Banquete* e o editor do livro o qual se apresenta como uma orquestra de vozes, personagens e posicionamentos, desde os discursos à edição dos livros.

Esta idéia de polifonia só reforça novamente a dialeticidade do discurso kierkegaardiano cujo efeito é problematizar, questionar, apresentar e dialogar sobre vários temas, principalmente aqueles que o autor julgava mais essenciais para o indivíduo.

Polifonia e pseudônima situadas na dimensão dialógica, na verdade, traduzem textualmente todo o caráter dialético que percorre o pensamento de Kierkegaard. Os pseudônimos estabelecem relação com o sujeito empírico Kierkegaard e com os leitores. Eles não são Kierkegaard, mas o resultado da sua experiência de escritor. O que eles significam?

Significam vozes que se compõem a partir da natureza irônica da linguagem. Portanto, máscaras discursivas. Se os pseudônimos estão para a ironia e o disfarce, quem estaria para a verdade e a autenticidade do discurso? Conforme o *Ponto de Vista*,

³⁵ Quando utilizamos o termo polifonia não estamos nos referindo às categorias literárias, mas usando o sentido de poli (muitos) e fono (vozes ou sons). Portanto, trata-se apenas de um uso etimológico do termo.

³⁶ Esta obra faz parte da série *Estádios no Caminho da Vida* sob os cuidados do pseudônimo Hilário, o encardenedor enquanto editor dos textos. Texto publicado em 1845.

de fato, a obra pseudônima, aquela que não leva o nome de Kierkegaard, é tão somente a estratégia para o despertar religioso.

Mesmo seguindo a afirmativa de que a pseudônima é um embuste, por sua natureza poética e literária, esta implica outra concepção de verdade: a verdade poética, que não se deixa agarrar facilmente, mas se esquia através dos enigmas que o leitor deve buscar descobrir. Por este ângulo, os pseudônimos escondem uma verdade enigmática cabendo ao leitor decifrá-la.

Se o texto kierkegaardiano é também discursividade enigmática, compete ao escritor apresentar pistas e deixar rastros reconhecíveis aos aventureiros da palavra. Esta será toda simbólica, ao ponto de estar à deriva da intencionalidade³⁷ do poeta que lhe confere o conteúdo desejado.

Entrementes, a arbitrariedade da palavra simbólica gerada pela intenção do poeta não pode se distanciar ao ponto de ser impossível o seu deciframento. As palavras articuladas em frases complexificam o enigma até se constituírem em discurso, livros e a obra completa.

Logo, a existência e a ausência de cada palavra são de grande importância significativa, bem como a sua posição no texto. Os nomes de escritores e pensadores citados, as epígrafes, dentre outras marcas textuais compõem o corpo enigmático do discurso. A escrita não só estaria mergulhada no enigma, mas sua própria natureza é enigmática.

Daí, se retornamos à função editora tão dispensada por Kierkegaard em sua pseudônima, como nos *Estados no Caminho da Vida* ou no *Post-Criptum*, perceberemos a fundamental relevância desta função para a constituição e elaboração do enigma. Ingênuos são o crítico e leitor que não levassem estas marcas com seriedade.

Ainda que situemos toda a obra kierkegardiana sob o paradigma da ironia e do enigma qual de fato seria a sua mensagem central? Se ele a dissesse e a revelasse aniquilaria o caráter irônico e enigmático de seu discurso. Mas por que mentiria e iludiria seu leitor? Talvez porque ele mesmo se coloque na posição de um terceiro de si, ou seja, um leitor de si mesmo o qual pode garantir um movimento de constante releitura. Neste sentido, a repetição é uma atividade de revisitação do texto abrindo sempre uma nova possibilidade de significação.

³⁷ Sobre o enigma me refiro à breve conceituação dada por Hegel em seus cursos de Estética, a saber: Cursos de Estética, Volume II/ G. W. F. Hegel. Trad. Marco Werle et alli. – São Paulo. EDUSP. 2000.

A capacidade de encobrimento dada pelo enigma equivale ao palimpsesto que encobre outras palavras. Em ambos os casos, o ocultamento é um distanciamento pela via da negatividade, pois o que se mostra não é o que se é de verdadeiro, mas apenas rastro. A palavra traz em si a marca da negatividade, porque sua expressão pode estar em desacordo com o conteúdo mental. Essência e fenômeno não são idênticos. Mas pode o hábil observador na exaltação de um apaixonado auxiliar a manifestação completa do fenômeno, visto nenhum traço lhe escapar (KIERKEGAARD, 2005, p. 23).

Desse modo, a relação que se tem com a linguagem é também dimensão erótica. Ao mesmo modo que as palavras podem enganar, é mister ao leitor estar atento às suas sutilezas e nada lhe deixar escapar, seja o dito ou o não-dito.

Nas primeiras páginas do *Diário do Sedutor*³⁸ encontramos o desenvolvimento do caráter enigmático da linguagem em sua situação cotidiana, a de um jovem que se depara com um diário, e em meio à curiosidade e ao espírito investigativo apanha as anotações e com elas se adentra em um mundo de mistérios e nebulosidades, em que sua única pista é dada pelas palavras do diário e das cartas trocadas entre os amantes da narrativa. Por desvendar as pistas da narrativa, passa a ser o confidente desta relação amorosa, e por tal motivo agora se encontra nas teias e exigências do segredo:

Também fui arrastado para aquele mundo nebuloso, para esse mundo de sonhos onde, a cada instante, somos assustados pela nossa própria sombra. É em vão que, muitas e muitas vezes, lhe tenha tentado escapar; estou ainda incluído na galeria das suas personagens como um espectro ameaçador, como uma acusação muda. Que estranho tudo isso! Ele envolveu tudo no maior mistério .
(KIERKEGAARD, 1979, p. 08).

Nas palavras do personagem “A” não só a linguagem é transpassada pelo enigma e o secreto, mas o mundo está envolto nesta cortina. Por detrás do mundo que vivemos existe um outro, em último plano (KIERKEGAARD, 1979, p. 05). A natureza secreta e oculta de tudo o que existe garante o movimento contínuo da busca, do deciframento e do descortinar.

No entanto cada vez que se realiza um desdobramento, um esclarecimento, também acontece um novo distanciamento. Logo se estabelece uma dialética do decifrar e esconder, na medida em que se esconde se dá as pistas para o deciframento, mas na

³⁸ O diário faz parte de um livro maior, *A Alternativa*, publicado em 1843 pelo pseudônimo Vitor Eremita.

ocorrência da resolução acontece um novo ocultamento; e novamente retornamos para as categorias interior e exterior, essência e fenômeno que não estabelecem uma identidade imediata. Caímos repetidamente no irônico que para além da linguagem parece apontar para uma certa ontologia. Mas será possível falar em ontologia em Kierkegaard? O ser não se mostra imediatamente no fenômeno porque há um desacordo entre ambos. Porém, é possível que deixe códigos para a aventura do cavalheiro filosófico.

Discorreremos então da atividade produtiva de Kierkegaard com sua obra. Apresentamos a sua relação com os pseudônimos a partir da comunicação indireta, defendemos a visão de que a ironia rege e perpassa todo o conjunto de textos constituindo enigmas, ocultamentos e ambigüidades os quais sustentam o distanciamento de Kierkegaard de seu discurso e de seus leitores. Tal distanciamento só é possível pela compreensão de uma ontologia marcada pela queda e pelo segredo. Na perspectiva do leitor, este deve lembrar que a comunicação se realiza pelo caminho indireto, portanto, há de sempre recordar do negativo. O bom ouvinte está atento e perspicaz a todas as sutis mudanças e modalizações, pois é neste terreno tonal que se esconde as pistas para o verdadeiro.

Remeter-se à comunicação indireta é tratar da comunicação indireta da verdade que está para a interioridade do indivíduo. Assim como a verdade indireta está para o ouvinte em sua interioridade também está para a interioridade do poeta, o locutor.

1.3. O POETA: UM ESCRITOR SUBJETIVO

A escrita kierkegaardiana em voltas com a dialética e com a comunicação indireta da verdade tem como um dos seus pólos o escritor subjetivo, aquele que escreve enraizado em sua linguagem histórica e existencial, porque desta não pode escapar. Toda língua carrega os rastros da tradição e da transformação das palavras. O falante já nasce inserido na tradição lingüística, sua fala será engendrada no vocabulário, sintaxe e semântica ao qual pertence.

Esta primeira língua será a sua língua materna, o que não o impede de aprender outros idiomas a partir deste. Se aceitamos a historicidade da linguagem e que a possibilidade de conhecimento se dá somente a partir desta, temos de admitir que a verdade objetiva vai ser substituída por outro tipo de verdade, aquela que transite pela

escolha e pelo contexto presente, mesmo se tratando do conhecimento produzido pela ciência.

O discurso científico, embora se fundando na rigorosidade do método empírico, tem como última instância as proposições lingüísticas, categorias e vocabulário emaranhados na historicidade e contingência da linguagem.

Kierkegaard indaga da possibilidade de se edificar um sistema lógico, que ainda é hipótese e possibilidade, se é um sujeito empírico que o está a pensar. Nas bases da lógica está o indivíduo existente, histórico e contingente. Como seria possível o pensamento se abstrair do pensante? Como se poderia alcançar a realidade absoluta?

O pensamento não pode transcender de si mesmo. A certeza plena permanecerá nas cercanias, nas aproximações e conjecturas. O desejo e a aspiração apaixonada é que irão alimentar o movimento do conhecimento e da verdade. O autentico pensador é um amante apaixonado. Que não se pense nos sentimentalismos, mas no ardor e no ânimo que movimentam.

Daí verdade e interioridade estarem tão imbricadas. Que se possa dar um sistema lógico? Isto é possível, mesmo reconhecendo o seu caráter hipotético e das possibilidades. Mas não se pode chegar ao sistema da existência, por um simples fato já acentuado, a existência se desenvolve no tempo, por isso nunca estará conclusa. Toda a realidade está mergulhada no *devoir* o qual estabelece o paradoxo. A verdade só se tece nas relações paradoxais, nas tensões e escolhas que serão feitas pelo indivíduo, “ou um ou outro”:

Pero para el hombre, la existencia es irracional, es una paradoja. Para Kierkegaard, la paradoja, el contrasentido y la contradicción no es una retórica, sino más bien, siguiendo su manera de expresarse, una “determinación ontológica”, que designa la relación entre espíritu cognoscitivo existente y la verdad eterna³⁹ (HÖFFDING, 1949, p. 89).

O *devoir* só permite um conhecimento e verdade por aproximações. Ao pensador compete abandonar sua roupagem estática da lógica que pretende as conclusões, e se colocar a caminho, em movimento apaixonado, lembrando-se de que o seu objeto sempre se ocultará e se distanciará. Desse modo, a verdade só pode se estabelecer em

³⁹ “Mas para o homem, a existência é irracional, é um paradoxo. Para Kierkegaard, o paradoxo, é contrasentido e a contradição não é uma retórica, mas sim um bem, seguindo sua maneira de expressar-se, uma determinação ontológica, que designa a relação entre espírito cognoscitivo existente e a verdade eterna”. Tradução nossa.

forma de subjetividade, como objeto do sentimento pessoal e da paixão (HÖFFDING, 1949, p. 93).

Relacionar-se com a verdade é uma aventura, um negócio arriscado, por que ela é paradoxal. Só aspiramos à verdade, por ela suspiramos e nos colocamos em travessias. Se verdade e paixão se entrelaçam e permanecem nos umbrais, o religioso e o poeta são os que mais íntimos dela se fizeram. Ambos são levados pela paixão, mas é o religioso que se destaca, pois na boca de Johannes de Silentio, “a fé é a maior das paixões”.

O homem de fé se põe em relação com a verdade absoluta, o total desconhecido, o totalmente outro, Deus. E ao contrário do poeta não pode cantar nem falar de sua paixão. Mas o poeta pode cantar as proezas do homem de fé porque se relaciona pela estética, pela evidencia daquilo que é belo e digno de odes.

Se estas exposições se fazem válidas, podemos retornar à questão do método kierkegaardiano. A comunicação indireta é a forma poética que Kierkegaard encontrou para tematizar a verdade. E não apenas as obras heteronímias, mas todo o conjunto deve estar submetido ao poético que não se pretende conclusivo ou científico. Portanto, há de se suspeitar se o pensador de Copenhague está entre o filosófico e o teológico.

Sob nossa leitura, Kierkegaard é um poeta dialético do começo ao fim. Um amante, um apaixonado, um ironista que não se atreveu a ocupar o papel do religioso, pois nesta posição haveria de silenciar como Abraão. Toda a sua tentativa foi criar dificuldades e trazer à tona a riqueza e a turbulência das tensões. Ao mesmo tempo em que se negava cristão, discorria sobre o Cristianismo. Quando se dizia distante dos sistemas, deu voz a Johannes Climacus, profundo conhecedor de Hegel e da filosofia especulativa. Ao poeta é permitido jogar com as palavras e lhe fazer enigmas e charadas, construir um discurso labiríntico e algébrico porque se enlaça com o mistério e o devir da linguagem.

Mas o que torna um escritor subjetivo? Sobre este paradigma temos de nos remeter não apenas ao campo conceitual, mas às marcas lingüístico-textuais que identificam um escritor subjetivo. Só podemos encontrar estes rastros no próprio texto, a começar pela marca do discurso em primeira pessoa.

Quando se fala “eu” a responsabilidade da fala recai sobre o enunciador. Kierkegaard traz para a primeira pessoa do discurso qualquer possibilidade de legitimidade sobre aquilo que se fala. A autoridade e a veracidade pertencem a esta voz subjetiva. De tal modo esta idéia se torna pertinente que Johannes Climacus afirma que

“ter uma opinião pessupõe uma existência segura e confortável”⁴⁰. Todavia, uma vez que se elucubrou em primeira pessoa está posta uma relação com a verdade de maneira subjetiva.

O enunciador há de encontrar alguma base que sustente o seu discurso, e ao que parece esta sustentação é a sua subjetividade, em outras palavras a sua interioridade. Desse modo, quando o escritor assume a voz da primeira pessoa apresenta ao exterior a atividade da sua interioridade, visto que é o modo que lhe garante as peculiaridades da sua subjetividade “dado pelo formato de seus lábios”⁴¹. Ao poeta não cabe argumentar e persuadir com seu canto, mas apresentar a beleza da verdade que habita seu interior está livre das justificações e apologias, se é legítimo e tem autoridade, que cada um faça a sua escolha diante da sua poesia.

Porém, uma vez que o poeta se apresenta ao exterior, assume o *ethos* de escritor cabendo-lhe a obrigação de ser um contraponto à impessoalidade e abstração da imprensa que não se preocupa nem com a verdade e nem com a falsidade de suas notícias, ausente da responsabilidade e dos escrúpulos por trás do anonimato, não lhe importa o modo de vida de quem escreve, se há incoerência entre o que sugere aos leitores e o que pratica. Fica a impessoalidade e a mentira de uma impessoalidade que se relaciona com a multidão (KIERKEGAARD, 1986, p. 51).

É impressionante como Kierkegaard percebera as ilusões da imprensa em seu afastamento do compromisso com a existência concreta de quem escreve e de quem lê. O que está em jogo é a crítica à neutralidade e abstração dos discursos, que mais soam como retórica sofisticada. Pode-se tratar de vários temas em seus múltiplos aspectos, refutar, estabelecer aporias e outros recursos da lógica retórica.

O que a atividade discursiva representa para o escritor não interessa a imprensa regida pela impessoalidade. O escritor não passa de *x* sem paixão, opinião e rosto. O escritor é uma pessoa concreta, e como tal deve ter seus posicionamentos e correr os riscos de ser julgado equivocadamente por eles, sobretudo um autor religioso:

Todo o autor religioso é *eo ipso* polêmico, porque o mundo não é suficientemente bom para admitir que o religioso triunfou ou tem por ele a maioria. [...] O autor essencialmente religioso é sempre polêmico; suporta o peso e ou o sofrimento da resistência em que se traduz o que é necessário considerar como o mal específico da sua

⁴⁰ Cf. o Prefácio às Migalhas Filosóficas

⁴¹ No livro *A Alternativa*, sob a edição de Vitor Eremita encontra-se a *Diapsamata* que reúne 90 aforismos, um deles pergunta sobre o que é o poeta.

época. [...] Desta maneira, todo o escritor, orador ou professor que se esquivava e não se encontra onde está o perigo, onde o mal se acoita, é um impostor, como ele o demonstrará (KIERKEGAARD, 1986, p. 61).

O autor religioso se contrapõe à multidão - ela é o mal, a mentira, a ilusão. A polêmica e a resistência são os modos qualitativos dessa relação. O escritor religioso é um polêmico porque percebe o mal em que vivem seus contemporâneos, a ilusão do estético e estético-ético. E se a multidão é ferozmente atacada é porque se ausenta de arrependimento e responsabilidade, não tem mãos nem pés, é o numérico, uma abstração, e todo homem que se refugia na multidão é um covarde⁴².

Por este ângulo, multidão e imprensa convergem para o mesmo núcleo, a impessoalidade. Reclamar pelo indivíduo concreto é solicitar a presença do seu rosto, da sua voz e de suas mãos, ou seja, reclamá-lo existencialmente. Mas aquele que se mostra precisa ter a coragem que se opõem à covardia e a responsabilidade que distingue da indiferença. Tornar-se o Indivíduo é um processo que vai de confronto aos requisitos da sociedade imersa na multidão.

O autor religioso tem por sua vez a tarefa de despertar para *o tornar-se* Indivíduo sujeito às críticas e polêmicas. E o que o move? O que impele o autor religioso a dedicar-se e a lançar-se a tantas intempéries? A Providência é o que está por trás de sua atividade de autor, em especial na experiência de Kierkegaard.

Como tratamos no início deste capítulo, a obra do pensador de Copenhague se relaciona com o tornar-se cristão, e deste modo sob a dialética do estético e o religioso. O primeiro é o embuste, pois tudo se desenvolve para o religioso. E se o estético foi um recurso, isso se deu por conta da Providência em seu exercício de escritor:

Assim, o objeto de toda a minha produção é a seguinte: na cristandade, tornar-se cristão; e tal é a parte da Providência na minha obra de escritor: ela submeteu o autor que sou a esta disciplina, mas proporcionando-me a consciência disso desde o princípio (KIERKEGAARD, 1986, p. 82).

A sua experiência de escritor está imbricada com sua experiência religiosa. Escrever é encarado como um dever, uma obrigação, não se escreve de forma arbitrária ou gratuita, toda palavra é refletida e pensada na interioridade do escritor. A tensão entre os opostos a que o escritor se remete o lança na esteira da dialética, sobretudo

⁴² “Todo homem que se refugia na multidão e foge assim covardemente à condição do Indivíduo contribui, com sua parte de covardia, para ‘a covardia’ que é: multidão”, *O indivíduo* in PVE p. 99.

aquela que se perfaz no paradoxo. Logo, o escritor religioso é um autor dialético como tanto afirma ao longo do *Ponto de Vista Explicativo*, e enquanto tal há de transitar e conhecer os pólos com os quais dialetiza. Mas como não se deixa permanecer no campo da reflexão desinteressada e especulativa, implica a sua subjetividade que se interessa e posiciona entre os pólos.

Conforme as palavras do autor do *Ponto de vista*, entre o estético e o religioso, a sua escolha desde o início foi pela fé e seu dever advindo da providência. Toda a produção é dada pela exigência e seu temor a Deus. Mas não seria o escritor religioso uma espécie de poeta? Por razões óbvias. O poeta canta os sofrimentos e as angústias que turbilham em seu peito; e o faz jogando com as palavras, apresentando uma harmonia e imagens que encantam os ouvintes e leitores. E mais ainda, o autor religioso – Kierkegaard – se vale da escrita estética enquanto embuste a fim de conduzir ao religioso.

Se assim procede e admite que escreva ao mesmo tempo com o estético e o religioso, por não se desvencilhar do primeiro, se entrelaça com o poético da Estética. Se o religioso atua a partir da seriedade, o estético aponta para a ironia. E desde o começo foi amalgamada a duplicidade de toda obra. Portanto há de se aceitar o caráter poético do escritor religioso, o poeta dialético.

A grande distinção entre o poeta dialético e o simples poeta é a de que o dialético convive com o transcendente e o paradoxo, as suas palavras não brotam de uma simples inspiração qualquer, a voz do poeta dialético é feita de interioridade na reflexão. A sua inspiração é dada na relação com Deus.

Todavia, esta relação não é harmônica, muito menos tranqüila, mas constituída nas tensões do paradoxo. Por mais que o autor tente abandonar o poético em detrimento do religioso, não pode, porque é reflexivo e dialético do começo ao fim.

Se por um lado o religioso está em relação com o silêncio da interioridade, o poeta se movimenta na exteriorização da palavra. A necessidade de falar e cantar é do poeta, ele tem de desabafar e esgotar sua voz. Mas o que fala não é puramente das categorias estéticas. O poeta proclama conteúdos religiosos, porque este é um dever para com a Providencia Divina. E não consegue calar, seus pensamentos turbilham e lhe obrigam a produzir. Se o conteúdo é de caráter religioso, a forma é dada pelo estético. A edificação é cantada pela boca do poeta. Lembremos de Johannes de Silentio o poeta do Cavaleiro da fé, Abraão, e toda a dialética existencial paradoxal.

Desse modo, temos uma dialética entre forma e conteúdo no que tange à produção kierkegaardiana. As categorias⁴³ do religioso são o conteúdo da forma estética irônica. O religioso precisa da voz do poeta. E depois que o poeta silenciar o que lhe resta? E com que propósito se serve da voz do poeta? A natureza poética e filosófica de todo o discurso tem o seu afã no *torna-se cristão*, ou seja, no *tornar-se indivíduo*. O autor religioso dialético e reflexivo é consciente de todo o seu desenvolvimento, visto que sua relação primeira é com a Providência educadora de toda a sua produção (KIERKEGAARD, 1986, p. 70).

Caberia indagar qual seria a natureza mais autêntica? Se o autor vai se distanciando do poeta, ao final seria ele um apóstolo, um mestre ou um educador? Não. Em suas palavras, apenas “um pobre homem insignificante” que leva ao *tornar-se cristão* (KIERKEGAARD, 1986, p. 73). Todavia a sua dedicação de escritor não se efetivou instantaneamente, a autoria foi um processo que se desenvolveu desde a sua tenra infância. Vida e obra são faces de uma mesma moeda. Só para recordar que se existe autoridade no discurso é por conta da relação com a interioridade.

O tornar-se autor não é um processo desvinculado da trajetória de vida do indivíduo. Kierkegaard já apontara anteriormente a sua crítica à impessoalidade da imprensa e de como as palavras ecoam distantes e abstratas da existência de quem escreve e de quem lê. Desse modo, no *Ponto de Vista* esclarece como a sua produção autoral se constituiu com a sua vida.

Parece-lhe que o escritor é acompanhado por um estado de ânimo que lhe possibilita escrever de maneira poética. A melancolia é um estado de espírito que proporciona a reclusão e a reflexão interior, ainda que grave e triste. Apesar de se perceber melancólico procurou escondê-la por traz do bom humor e da alegria de viver.

Novamente o pensador dinamarquês dialetiza os estados de alma, agora entre o humor e a melancolia. O seu gozo está em dissimular e esconder a própria dialética dos estados de ânimo. Considera uma virtude esta sua dissimulação. Estas declarações de Kierkegaard só reforçam a nossa hipótese de que toda a sua obra é uma dissimulação.

O fato de a melancolia lhe ser o ânimo da sua interioridade, dissimulá-la e não deixar que os outros a percebam, o faz conceber um outro tipo de relação. Não uma relação das aparências estéticas com as pessoas, mas com aquele que atravessa todas as

⁴³ Ao tratar-mos de forma e conteúdo, estamos tentando explicar que a forma é o texto, seu gênero e estilo, que no caso de Kierkegaard é fortemente marcado pela ironia. Quanto ao conteúdo ao conteúdo, nos referimos às categorias, ou seja, os problemas e as questões do interesse do pensador, que em nossa leitura, melhor se traduz no tornar-se cristão, que é ao mesmo tempo, o tornar-se indivíduo.

barreiras do espírito para enxergar as profundezas da alma. Deus é o único que lhe conhece inteiramente nos estados mais ocultos de seu espírito. Portanto a única relação radicalmente autêntica é aquela estabelecida com aquele que nos conhece intimamente, Deus (KIERKEGAARD, 1986, p. 72).

Considerando que o estado melancólico é uma pré-disposição para o estado religioso, não poderia se ausentar das reflexões e questionamentos acerca do Cristianismo vigente na Dinamarca de então. Refletir sobre o cristianismo não era uma mera questão institucional ou teológica, significava aprofundar o verdadeiro sentido do *tornar-se cristão* em suas implicações existenciais.

Se a relação com Deus estabelecida pela interioridade lhe era tão cara, o cristianismo oferecia as condições para as suas reflexões, visto que se constituiu como uma religião onde o indivíduo é o ponto fundamental, pois a salvação pregada pela religião é dádiva a cada indivíduo que a esta almeja alcançar.

Portanto, pensar a interioridade do indivíduo é repensar o cristianismo, e se pensamos no indivíduo, começamos por nossa própria existência que não nos deveria ser alheia ou abstrata. Este é o processo desenvolvido por Kierkegaard, ao mesmo tempo em que reflete sobre si mesmo, alcança as discussões sobre a categoria do indivíduo no âmbito filosófico e teológico. Sem dúvida este é o modelo do pensador subjetivo.

À medida que pode dialetizar seus estados de ânimo, percebendo as nuances e as sutilezas de sua alma, tornou-se apto a exercer o seu acurado olho de observador dos outros, colhendo as experiências, o conjunto de prazeres, de paixão, de disposições e de sentimentos, penetrando bem nos corações (KIERKEGAARD, 1986, p. 74). Declaração que podemos constatar na obra do pseudônimo Vitor Eremita e Constanti Constantius os quais tematizam com profundidade psicológica os labirintos da psique humana:

Da sua relação interiorizada com Deus é que nasce a sua produção de autor, que antes de ser estética é uma tarefa, uma obrigação religiosa. Tornei-me poeta; mas, com meus antecedentes religiosos, com meu caráter expressamente religioso, este mesmo fato, simultaneamente, para mim, a ocasião de um despertar religioso, de tal modo que, no sentido mais categórico, acabei por conceber a minha vida na esfera do religioso, na religiosidade, o que não encarara senão como uma possibilidade (KIERKEGAARD, 1986, p. 77).

Kierkegaard afirma e corrobora ao longo do *Ponto de Vista* inúmeras vezes que se encontra na esfera do religioso, e como apresentamos outrora, o poético se estabelece

pela dialética, embora haja o momento em que o poeta se calará e se esgotará (KIERKEGAARD, 19886, p. 77). Mas qual momento será este? Parece-lhe que o poeta silencia quando do despertar religioso do leitor, ou isto não seria possível, visto que a dialética engendra toda a obra. Calar o poeta colocaria em riscos o próprio movimento dialético de seus escritos.

No epílogo do *Ponto de Vista*, o Magister Kierkegaard repõe a dialética do enigma através da comunicação direta e indireta. O escritor tornou público todo o caráter da sua produção, deixando de ser interessante, e tornando-se simples e claro no seu afã de escritor. Ao esclarecer seus objetivos perdeu o gozo da troça, e não se mostra mais como um ironista, pois agora todos sabem de suas técnicas e artimanhas.

O conjunto da obra sempre se preocupou com o *tornar-se cristão* como demonstramos neste íterim. No entanto, este conhecimento era particular ao autor religioso e à Providência que lhe exigiu esta produção como uma tarefa. A atividade de autor se configurava na esfera do segredo e do enigma, que em termos discursivos aparecia nas figuras irônicas da linguagem.

Esta reserva e ocultamento permitiam ao escritor usar de estratégias referentes à comunicação indireta. Não se dirigia aos leitores de maneira objetiva, mas apresentando espelhos e distanciamentos autorais. Se a comunicação indireta foi a estratégia utilizada, isto se deve ao fato dos seus contemporâneos não suportarem uma verdade de frente, proclamada objetivamente, sobretudo quando o alvo é aquele que se encontra na ilusão de uma verdade.

A sociedade dinamarquesa estava imersa nas ilusões de um cristianismo vivido nas categorias estéticas e estético-religiosas. Coube ao autor religioso dissipar esta ilusão mascarando-se de esteta para aos poucos alcançar o despertar religioso.

Esta síntese do que expomos anteriormente põe em contraste a atitude do escritor em se manifestar ao público. Se recordarmos o título do opúsculo *Ponto de Vista Explicativo da minha obra como escritor – Uma Comunicação direta – Relatório à História*, percebemos uma ironia performativa, visto que em todo o manuscrito o autor defende o segredo, a interioridade, o ocultamento e a impossibilidade de se comunicar uma verdade subjetiva de maneira direta.

Uma comunicação direta é objetiva, clara e sem ironias, no entanto esta comunicação é peculiar à matemática e aos conhecimentos objetivos, pois se situa no campo da lógica e da abstração. A experiência subjetiva é comunicada pelo desvio, pelos rastros, pelo ocultamento. No entanto, o último subtítulo é *Relatório à História*,

referente à trajetória pessoal do autor em questão. Portanto, o próprio título estabelece uma ironia no texto, corroborando a nossa hipótese de que mesmo se tratando, conforme nos diz o Magister, de uma comunicação direta, ainda é uma ironia.

Ao término da leitura do *Ponto de Vista* podemos afirmar que o opúsculo comunica o autêntico pensamento e a voz de Soren Kierkegaard? Nossa ideia é a de que este livro é mais um livro de sua heteronímia, por razões simples.

Em primeiro lugar, Kierkegaard não publicou o *Ponto de Vista*, ao contrário, escreveu em seu Diário que não o publicaria, e se acaso isto acontecesse que fosse após a sua morte⁴⁴. Em outra passagem do Diário, Kierkegaard diz preferir o seu anonimato e deixar que cada um o veja como lhe aprouver. Sobretudo é na afirmação de que o *Ponto de Vista* poderia ser atribuído a um terceiro, a um poeta ou a um pseudônimo, que mais ratifica a nossa hipótese.

Curiosamente, o Magister diz poder atribuí-lo ao poeta *Johannes de Silentio*, o mesmo autor de *Temor e Tremor – uma lírica dialética*, ou seja, ao poeta dialético que canta os paradoxos da existência. Johannes é o poeta situado entre o silêncio e a palavra, e se o *Ponto de Vista* também lhe cabe a autoria, Kierkegaard assume a voz do poeta dialético, e não apenas *Temor e Tremor* lhe bastaria para ser recordado na posteridade, mas o *Ponto de Vista*, também estaria no mesmo patamar da obra prima:

Mas isso é exatamente a melhor prova de que o *Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor* não pode ser publicado e que importa atribuí-lo a uma terceira pessoa, isto é, que o livro já não é então o que era. A sua característica consistia justamente naquilo que me era pessoal (KIERKEGAARD, *apud* BRUN, 1986, p.17).

1.4. UM ARTISTA DA PALAVRA

A reflexão em torno da autoria do *Ponto de Vista* coloca em discussão a autoridade do escritor/autor. Parece que para Kierkegaard, a autoridade do discurso não lhe parece algo fundamental, por ter pretensão de verdade objetiva e conclusa. A autoridade, a nosso ver, assemelha-se a *ter opinião*, que pressupõem nas palavras de Johannes Climacus a uma existência segura.

O escritor não precisaria da autoridade do discurso e da objetividade da verdade porque não está a pregar sermões e nem a ministrar aulas. Logo se não possui

⁴⁴ Jean Brun na introdução do *Ponto de Vista* na versão portuguesa apresenta alguns trechos dos Diários de Kierkegaard nos quais discorre sobre a publicação e a relação que manteve com este opúsculo.

autoridade, cabe aos leitores decidirem se querem se apropriar dessa verdade ou não (KIERKEGAARD, 1978, p. 39).

Se o escritor/autor abre mão da autoridade, em que esfera ele se movimentará? Enquanto escritor e pensador subjetivo o seu *locus* é a interioridade, por que esta aponta para a existência concreta. Toda a produção do pensador subjetivo é perpassada pela interioridade. Desse modo, “ele não é um homem da ciência, mas um artista. Existir é uma arte.” (KIERKEGAARD, 1978, p. 252). A existência é a obra de arte do pensador subjetivo, ela a torna bela e produto de sua atividade criadora, ele que é ao mesmo tempo pensador e existente, simultaneamente. Mas o que se exige do pensador subjetivo enquanto artista? Sobretudo paixão:

Igualmente de um pensador subjetivo exige-se: imaginação, sentimento e dialética na vida interior, além da paixão. Mas, sobretudo paixão, pois é impossível que um ser existente reflita sobre a existência sem se apaixonar, porque a existência é uma enorme contradição, que o pensador subjetivo não deve se abstrair – embora ele possa se quiser, mas na qual precisa permanecer (KIERKEGAARD, 1978, p. 251).

Haverá distinção entre o pensador subjetivo e o poeta? Johannes Climacus deixa claro que o pensador subjetivo não é um poeta, embora possua uma paixão estética (*idem*, p. 251). O poeta é uma espécie de artista, aquele que está para a palavra, o canto do poema. O artista se apresenta em um horizonte mais largo, pois seu principal caráter é sua subjetividade criadora.

Desse modo, a existência, na medida em que é produto da interioridade do pensador, se torna uma obra de arte. Por isso é que o autor do *Postscriptum* sustenta que é impossível um pensador subjetivo que reflete sobre a existência não se tornar apaixonado.

O artista é consciente da sua produção, não cai no esquecimento e na gratuidade da sua tarefa. Por esse motivo o caráter dialético é tão importante quanto a paixão. E ao contrário do pensador objetivo que se abstrai da existência mesmo quando está a refletir sobre ela, o pensador subjetivo nela permanece.

O pensador subjetivo enquanto artista tem como maior interesse a existência, sobre ela se debruça e a faz produto de sua interioridade. Desse modo, retornamos à reflexão do *tornar-se* indivíduo, categoria que retoma a importância da reflexão em primeira pessoa, tarefa já empreendida por Agostinho quando tematizou a simultaneidade do conhecedor se fazer objeto de seu conhecimento.

Este empreendimento significou uma virada para a reflexão a cerca do *self*⁴⁵, em sua interioridade. A reflexão em primeira pessoa direciona todo o pensamento para uma linguagem da interioridade, é nesta que se deve buscar a verdade que vem de Deus (TAYLOR, 1997, p. 175).

Desse modo, a reflexão em primeira pessoa e a interioridade subjetiva se constituem enquanto elementos peculiares à elaboração do que Kierkegaard denominou de *o indivíduo* que, por este motivo, exigem a consciência dialética e a paixão que a impulsiona.

Reconhecemos por este viés que não existe conclusão no *tornar-se indivíduo*. A existência é uma obra em permanente *devir*. Logo, o artista não se exime do poético, do ético, do religioso e do dialético, ao contrário, com eles se relaciona e deles se dispõem (KIERKEGAARD, 1978, p. 256).

Em que sentido existir é uma arte? Entendemos que Kierkegaard está a compreender a existência enquanto produção da interioridade, marcada como falamos acima, pela paixão e pela dialética. Enquanto arte, a existência precisa ser exteriorizada, ser vista sobre a categoria do interessante, a exemplo de Sócrates. Mas ainda resta a pergunta pelo que se chama de arte, que a nosso ver, para o Magister, configura-se em toda esfera que é humana, contrapondo-se à natureza, logo, “existir é uma arte”.

O indivíduo faz de sua vida uma arte na medida em que sobre ela se debruça, percebendo o movimento dialético de sua interioridade, e sem dela poder se abstrair, mas se constituir na angústia da liberdade e nos riscos das escolhas. Por ser artista da existência se enlaça no *pathos* que o obriga a se exteriorizar, a tornar manifesto o seu pesar. A forma artística em que Kierkegaard se encontrou foi a do escritor dialético. Escrever tornou-se-lhe uma necessidade:

Só me sinto bem quando me ponho a escrever. Esqueço, então, os desgostos da vida e os sofrimentos. Encontro-me com meu pensamento e me sinto feliz. [...] Não elegi a carreira de escritor. Pelo contrário, ela é consequência de minha individualidade inteira e de minha necessidade mais profunda (KIERKEGAARD, 1978, p. 43).

Por este ângulo só se apresenta como arte aquilo que se manifesta, que se coloca na exterioridade. Mas é de inteira responsabilidade do indivíduo o modo como configura a sua existência. O *modo* é o decisivo na vida enquanto arte, um *modum* que

⁴⁵ Cf. *As Fontes do Self*. A construção da identidade moderna. Charles Taylor. Ed. Loyola, 1997; em especial no capítulo “*interiore homine*” em que retoma as contribuições de Agostinho sobre a primeira pessoa e a interioridade.

expresse todas as tensões e paradoxos existenciais, perpassando o estético, o ético e o religioso, sem a estes se prenderem. O *modum existencial* é o *devoir*. Mais uma vez o artista afirma a verdade na esfera da interioridade, pois o que o artista produz é gestado no silêncio do seu interior. A verdade subjetiva está para a interioridade e sua única forma de comunicação é a indireta.

Mas haverá um paradigma de julgamento da existência enquanto arte? Pensar nestes critérios colocaria o indivíduo dentro do estágio ético, que pressupõem o universal. Se existir é uma arte, será na imaginação e na criatividade que encontraremos os seus rastros.

Portanto, não haverá um critério rígido para a compreensão da vida enquanto arte, a não ser a sua fluidez temporal e dialética. A imaginação será o *médium* direcionado pela interioridade, e por meio dela o artista produzirá e reunirá as tensões dos pólos. Pela imaginação se preserva o belo da existência, bem como se garante a categoria da possibilidade:

A imaginação é a capacidade humana básica para que o homem persista na sua tarefa de "tornar-se si-mesmo". A imaginação não é uma faculdade como as outras, ela é a faculdade *instar omnium* (a faculdade das faculdades). O que há de sentimento, de conhecimento e de vontade no homem dependem, em última instância, do que ele tem de imaginação, isto é, da maneira segundo a qual todas as faculdades se refletem, projetando-se na imaginação. Ela é a reflexão que cria o infinito (SAMPAIO, 2003).

Embora a imaginação seja o princípio dos possíveis, o indivíduo imerso nela pode se desesperar e perder a sua identidade. O possível da imaginação não mostra o homem em seu concreto, mas ainda como uma potência. Desse modo, é a interioridade que governa e direciona a imaginação para a concretude da existência, conduz à reflexão apaixonada das condições finitas de vida de uma pessoa (SAMPAIO, 2003).

A imaginação é relevante na medida em que sustenta as possibilidades. Todavia, o indivíduo só se constitui de fato em sua concretude finita, assim como a arte, que precisa se manifestar no objeto artístico, não lhe convém permanecer na potencialidade da subjetividade criadora.

O pensador subjetivo se opõe à especulação e ao conhecimento científico, ao mesmo tempo em que o artista se contrapõe à abstração. Em suma, a proposta Kierkegaardiana está muito mais próxima do Poético, o qual, continuamos a reiterar, não permite conclusão, mas a perene aproximação pelo *devoir*. A epistemologia do

pensador dinamarquês por se tecer no tempo sempre aponta para algo que está além de si. O que se apresenta de imediato é tão somente mais um instante do *devenir*.

Como desenvolvemos ao longo do capítulo, o pensador de Copenhague, fez de seus escritos uma obra de arte que não está terminada, porque a dialética que lhe é própria, tendo como um dos pólos o caráter religioso, está a apontar para o transcendente, para o divino, Deus.

Portanto, a obra de arte, em seu caso, os escritos como um conjunto, configura uma obra que lhe é superior. Ou remontando ao cristianismo, a Deus, em que se encontra o repouso que a alma sequiosa tanto anseia. Esta ideia, em muito converge como o primeiro momento do romantismo alemão, e da concepção de arte hegeliana, o que não será aprofundado em nossa pesquisa devido à natureza de nossos interesses focarem os problemas em torno da linguagem.

Seria pertinente investigar a relação do *modum* kierkegaardiano com o estilo dos poetas românticos alemães, sobretudo a partir do prisma da ironia. Esta que não se constituiria apenas como figura de linguagem, mas enquanto categoria ontológica. Desse modo, um texto poderia ser ironizado por outro texto e assim paulatinamente, até a ironia da obra como um todo.

A ironia seria a marca da existência, definindo o homem como negatividade que só se realiza diante do absoluto transcendental, não pela abstração do pensamento que separa sujeito e objeto, mas pelo movimento apaixonado da interioridade que se choca com o paradoxo. Portanto, linguagem e método em Kierkegaard é um problema que contextualiza a sua inquietação filosófica, estética e religiosa.

CAP. II. O PROBLEMA DA LINGUAGEM

2. 1. DA INTERIORIDADE À IRONIA

No capítulo anterior, apresentamos como as estratégias discursivas de Kierkegaard estão em consonância com seus propósitos temáticos, ou seja, forma e conteúdo estabelecem uma relação dialética, duas faces de uma mesma moeda. Isto reforça nossa hipótese de que investigar e compreender a natureza da linguagem em Kierkegaard é de grande relevância para a leitura da sua obra como um todo.

O seu interesse sobre o *tornar-se* indivíduo pressupõem tanto a edificação como a demolição, que neste caso é a ironia e o despertar. Esta constatação levou-nos a perceber que este *tornar-se* atravessa a relação do homem com Deus que lhe fala ao interior. A interioridade é uma das categorias mais importantes do pensamento kierkegaardiano, pois ela traz a reflexão sobre o indivíduo, os estádios e a existência.

É nesta esfera que acontece a comunicação profunda com Deus, bem como onde se travam as grandes tensões do espírito humano. Mas é, sobretudo, com a verdade e a sua comunicação indireta que a interioridade se relaciona.

Desse modo, perguntar pela linguagem nos remete à concepção de interioridade desenvolvida por Kierkegaard, que por sua vez se contrapõe à exterioridade a qual aponta para a multidão (1986, p. 98). Assim como a interioridade está para o indivíduo, a exterioridade está para a multidão.

Desse modo, *tornar-se* indivíduo é voltar-se para a interioridade, *locus* em que o homem se coloca diante de Deus sem máscaras e ocultamentos. Nas palavras de Anti-Clímacus, o homem querendo ser ele próprio mergulha em si, até o poder que o criou⁴⁶. No mais profundo do homem está a presença divina, por isso é na interioridade que o indivíduo escuta a voz de Deus. Esta compreensão de interioridade foi inicialmente introduzida por Agostinho⁴⁷ (354 – 430):

Não é exagero dizer que foi Agostinho quem introduziu a interioridade da reflexão radical e legou-a a tradição ocidental do pensamento. Foi

⁴⁶ Cf. *O desespero humano*, tradução portuguesa de Adolfo Casais Monteiro, p. 196. Sobre as traduções de Kierkegaard para a língua portuguesa ainda existe uma grande lacuna. Referente à obra em questão, sua tradução mais próxima ao dinamarquês é “Doença para a Morte” que atualmente vem sendo traduzida diretamente do dinamarquês pelo Prof. Jonas Roos, membro da SOBRESKI. Adotamos a tradução portuguesa fazendo nossas devidas considerações e observações críticas.

⁴⁷ Ao inserirmos Agostinho em nosso texto, visamos apenas ilustrar a tradição da qual Kierkegaard faz parte.

um passo decisivo, porque certamente fizemos muita coisa com o ponto de vista da primeira pessoa (TAYLOR, 1997, p. 175).

A interioridade estabelece a intimidade entre Deus e o homem, a tal ponto que Deus é mais íntimo do homem do que ele mesmo de si, e nesta relação profunda, o homem é iluminado pela luz interior divina que o capacita à visão da verdade. Portanto, é no interior que mora a verdade.

Neste percalço de pensamento da voz interior, encontram-se os românticos, sobretudo os alemães⁴⁸, mostrando que a verdade é encontrada dentro de nós, particularmente em nossos sentimentos (TAYLOR, 1997, p. 472).

A paixão é o grande sentimento que mantém viva a chama da busca pela verdade que, primordialmente, inicia-se no próprio homem. Ainda para os românticos, a interioridade e as profundezas do indivíduo não possuem um limite determinado. Portanto, quanto mais se mergulha, mais podemos achar outras profundidades. E neste ínterim o indivíduo vai articulando suas explorações do universo interior que é sempre fecundo:

Esse conceito de um domínio interior inesgotável é o correspondente do poder de autoarticulação expressiva. A sensação de profundidade num espaço interior está ligada à sensação de que podemos nos mover para ele e trazer coisas para o primeiro plano. É o que fazemos quando articulamos. A sensação inevitável de profundidade deriva da percepção de que, seja o que for que trouxermos para cima, sempre vai haver mais lá embaixo (TAYLOR, 1997, p. 499).

A compreensão dos românticos alemães de que a interioridade é inesgotável está de acordo com a visão kierkegaardiana de segredo e ocultamento, já referidas no capítulo anterior. Em *As Obras do Amor*⁴⁹, Kierkegaard discursa sobre a vida oculta do amor na mesma tradição agostiniana, mostrando a sua natureza secreta que é iluminada na interioridade. Isto reforça a dimensão do segredo e do mistério, presentes no pensamento kierkegaardiano, uma epistemologia que se dá apenas por aproximações, um conhecimento que é movido pela paixão do homem singular:

A vida oculta do amor está no mais íntimo, insondável, e aí então numa conexão insondável com toda a existência. Assim como o lago tranqüilo mergulha profundamente no manancial oculto, que nenhum

⁴⁸ Herder, Hölderlin, Schelling e Novalis tornaram-se na década de 1790 expoentes do pensamento romântico alemão.

⁴⁹ Obra publicada pelo próprio Kierkegaard em 1847 em forma de discursos. Em português podemos ler a tradução do Prof. Álvaro Vaz, diretamente do dinamarquês.

olhar jamais viu, assim também se funda o amor de um homem, ainda mais profundamente no amor de Deus. [...] Assim como o lago tranqüilo se funda obscuramente no manancial profundo, assim também se funda o amor humano misteriosamente no amor de Deus (KIERKEGAARD, 2005o, p. 24).

Nesta breve exposição percebemos que o pensador dinamarquês dá prosseguimento às reflexões acerca da natureza da interioridade, estabelecendo uma semântica peculiar que traduz este pensamento, sobretudo na noção de “mergulho interior”.

Portanto, o *torna-se* indivíduo só pode ser compreendido quando levamos em conta esta dimensão. Do mesmo modo, a investigação sobre a linguagem há de seguir estes rastros, pois é na interioridade que o homem encontra e escuta a voz de Deus.

Mas que tipo de linguagem é estabelecida entre Deus e o homem? Existe diferença da linguagem entre Deus e o homem, e entre os homens? E se existe esta distinção qual a natureza da linguagem que a torna múltipla em seus modos?

Esta é a proposta investigativa sobre a qual nos deteremos: compreender a natureza da linguagem nos escritos kierkegaardianos a partir da sua realização na interioridade.

Por outro lado, a pergunta pela natureza da linguagem torna-se uma questão epistemológica, pois como é possível a linguagem? De certo modo, o pensador de Copenhague se relaciona com a tradição kantiana e hegeliana, no que tange sobre as perguntas a respeito da subjetividade e suas condições de fundamentação. Uma das maiores contribuições do Mestre da ironia foi em tematizar a subjetividade enquanto subjetividade existencial.

Embora a problemática em torno da linguagem não apareça como uma questão central explícita nos textos kierkegaardianos, ela garante a sustentabilidade do conceito de ironia, comunicação, paradoxo e história dentro da relação dialética. Desse modo, a linguagem já aparece como um pressuposto que não mais precisa ser questionado. A linguagem já está instaurada na condição humana. Mas poderíamos indagar de onde partem os pressupostos de Kierkegaard, a que tradição sobre a linguagem ele se agrega e se aproxima. É lícito questionar *qual a origem da linguagem?*⁵⁰

Kierkegaard já inicia suas reflexões situando a linguagem em sua dimensão concreta existencial, apontando suas ambigüidades e relações dialéticas paradoxais. O

⁵⁰ Em 1769 a Academia de Berlim pôs em concurso a questão relativa à possibilidade e aos meios da invenção humana da linguagem. Herder (1744 – 1803) foi o ganhador do concurso com o ensaio intitulado “Ensaio sobre a origem da linguagem” publicado pela primeira vez em 1772.

conceito de ironia é um dos exemplos que mostra a duplicidade da linguagem que aponta para o pensamento e para o dito, ou seja, o seu caráter ambíguo (KIERKEGAARD, 2005o, p. 215).

Em seu aspecto manifesto no discurso, Kierkegaard ataca ferozmente a retórica vazia e descomprometida dos letrados e pastores. Um discurso carregado de especulação e abstração. O político é outro exemplo que se situa nesta esfera abstrata da linguagem que sabe formar e manipular a multidão pela mentira e pelo conhecimento das paixões humanas (KIERKEGAARD, 1986, p. 100). Não fala ao indivíduo, não se compromete com ele, ao mesmo modo da imprensa que se esconde na impessoalidade, em outro modo, é uma linguagem desapaixonada.

A linguagem do político e da imprensa está centrada na exterioridade, no poder de sua efetivação, esquecendo-se de sua dimensão interior. Interessam-lhe os efeitos que a linguagem pela sedução da palavra produz nos interlocutores. Desse modo mantém uma relação estetizada com a linguagem, o orador, o professor e o pregador quando se esquivam de sua natureza interior e de sua dialética. Estes convencem o ouvinte de que o que falam de fato corresponde ao que pensam, de que seus propósitos são verdadeiros e sinceros. Quando estão apenas interessados na manipulação da multidão.

No entanto, o pensador dinamarquês aponta que este tipo de posicionamento esquece-se de um pressuposto fundamental da natureza humana: a contradição, a queda. Nas palavras do Magister, a ironia que enxerga as contradições, os jogos de opostos, o negativo.

As oposições fazem parte da natureza, e por sua vez do homem. A diferença é que no homem estas se tornam conscientes porque também a sua consciência é marcada pela contradição. E sobre esta reflexão, é inegável, o legado romântico. O que o Magister põe em questão é uma reflexão pautada no negativo que perpassa toda a realidade, ou seja, a dialética do jogo dos opostos, das contradições.

Esta temática aparece nos primeiros escritos de Kierkegaard, *O conceito de ironia*, em sua segunda parte, e no *É preciso duvidar de tudo*, também na segunda parte, um complementando ao outro:

[...] Mas todas estas coisas não estão na natureza, e contudo o *sujeito irônico* as enxerga aí. Assim também pode-se conceber todos os enganos dos sentidos como uma ironia da natureza. Mas para tomar consciência disto é preciso ter uma consciência que seja ela mesma irônica. Quanto mais polemicamente desenvolvido for um indivíduo,

tanto mais ironia ele também encontrará na natureza⁵¹
(KIERKEGAARD, 2005c, p. 281).

Ao falar da consciência irônica, o Magister está discorrendo sobre a sua natureza contraditória e dialética, o que nas palavras de Johannes Climacus é uma tentativa de resposta à possibilidade da dúvida na consciência do homem. Pois assim como a dúvida está para as contradições do pensamento, a ironia se dirige para as contradições da existência.

Em qualquer caso, o peso recai na contradição, na negação. A consciência é a contradição. “A realidade não é a consciência, a idealidade tampouco, e, contudo a consciência não existe sem ambas, e esta contradição é o ser da consciência e sua essência” (KIERKEGAARD, 2003, p. 110).

Parece-nos que neste ponto, este tipo de contradição aproxima-se da ironia contemplativa ou teórica que poderia ser confundida com a dúvida. No entanto, a dúvida está para o conceito, ela é teórica, enquanto, a ironia é um *ser-para-si* da *subjetividade*, a ironia se afasta e suspeita do objeto, por outro lado, a dúvida vai de encontro ao objeto numa guerra de conquista, na qual se encontra a essência após o aniquilamento do fenômeno. Ambas jogam com a contradição, mas enquanto a dúvida ainda se apresenta como um método, porque a essência está por trás do fenômeno, a ironia é a *negatividade infinita absoluta*. (KIERKEGAARD, 2005c, 223).

O que nos interessa na relação entre a dúvida e a ironia é a sua dialética dos opostos, mas como nos alertou o Magister, a ironia é muito mais profunda do que a dúvida, que ainda pressupõem a verdade, a positividade do conhecimento.

Esta crítica é desenvolvida na primeira parte de *É preciso duvidar de tudo*, nas reflexões de Johannes que não foi radicalizada pelos seus defensores, tornando a dúvida apenas uma questão de passagem. Pois como é possível a dúvida e a contradição na consciência do homem?

A resposta está nO *conceito de ironia*, quando a ironia reconhece que não pode haver identidade entre essência e fenômeno, idéia e realidade, e entre realidade e possibilidade (KIERKEGAARD, 2005c, p. 247).

Portanto, a ironia é a *negatividade absoluta*. Ela desbanca as pretensões da identidade absoluta e os arroubos dos purismos da razão em detrimento do histórico

⁵¹ Esta citação trata-se de uma nota de rodapé de Kierkegaard quando se referia à distinção entre a ironia executiva e a ironia contemplativa, visto que a ironia estabelece relação com todas as nuances da oposição, mas nem por isso, deve ser confundida com a dissimulação, a hipocrisia ou a devoção.

existencial, tudo isso sustentado pelo movimento que a ironia estabelece *o devir*, o *vir-a-ser*, a possibilidade que dessubstancializa pelo nada.

O primeiro momento da ironia é a negação, ela nega, ela percebe as contradições, os opostos. Depois, ela infinitiza, pois nega a todo fenômeno e identidade deste com a essência, o esvazia de todo, o dessubstancializa. Logo, ela absolutiza porque não estabelece nada em sua negação infinita (KIERKEGAARD, 2005c, p. 227).

A ironia nada determina, nada coloca, a não ser o próprio nada, e aqui se trata de questões bem concretas, no seu âmbito histórico e existencial no qual se encontra o sujeito.

Nisto, o Magister quer dizer que não existe uma substância da realidade histórica, pois a realidade que deveria estar posta não está presente, logo não há nada na realidade dada que possa dar conteúdo ao sujeito, ele está livre, ou melhor, negativamente livre. Assim como o negativo está para o sistema, a ironia está para a realidade histórica. Portanto, “a ironia é uma determinação da subjetividade” (KIERKEGAARD, 2005c, p. 227).

Não há nada que segure o sujeito, ele está flutuante na embriaguez da infinitude das possibilidades (*idem*). Pela ironia, o sujeito reconhece-se na possibilidade, em uma liberdade negativa. No entanto, este reconhecimento é peculiar ao sujeito irônico, que pela ironia nega, anula a realidade dada com a própria realidade dada e tem consciência desse movimento:

[...] Mas para que a formação irônica se desenvolva completamente, exige-se que ao mesmo tempo *o sujeito tome consciência de sua ironia*, se sinta negativamente livre ao condenar a realidade dada, e goze a liberdade negativa. Para que isto possa acontecer, a subjetividade tem de ser desenvolvida, ou melhor, na medida que a subjetividade se faz valer aparece a ironia. A subjetividade *sente* a si mesma frente à realidade, sente a sua própria força, sua validade ou significação (KIERKEGAARD, 2005c, p. 228).

Aqui retornamos à questão do sujeito existencial, o indivíduo, conforme as categorias kierkegaardianas. Pois não é suficiente ter consciência da ironia do mundo, mas, sobretudo estabelecer uma relação irônica consigo e com o mundo.

É necessário assumir o estado irônico, ou seja, ser um ironista, de tal modo que não lhe descubram a ironia, o que lhe negaria tal estado. “Aqui ele procede então silenciosamente na mesma operação como a ironia do mundo” (KIERKEGAARD,

2005c, p. 229), sob esta máscara empurra o existente à ruína, ao nada. E neste sentido instaura-se uma reflexão artística.

Nossa discussão no capítulo anterior sobre as máscaras discursivas faz todo o sentido, pois o artista é um irônico, um fingidor, consciente de todo o seu processo. O método de Kierkegaard é, pois, o irônico, ele conduz o outro à ruína, ao nada que é possibilidade, fá-lo reconhecer que a posição de seu interlocutor é um lugar vazio, sem conteúdo.

O irônico e o poeta são duas faces de uma moeda. A questão fulcral de toda a nossa dissertação ainda é: Kierkegaard é de todo um irônico, um poeta? É a ironia a grande senhora de sua obra? Ou seria um poeta religioso?

Por estes termos nos mantemos fiéis em nossa busca de compreensão sobre a linguagem, na medida, em que a ironia também aparece como figura de linguagem. E como já demonstramos, a ironia está para além da retórica, porque se põem enquanto condição de existência humana.

Embora compreendamos que a ironia seja *negatividade infinita absoluta*, uma *determinação* da subjetividade e que o sujeito ainda tome *consciência* desta, inquietamos-nos por entender o que aparece no *corpus* kierkegaardiano referente à consciência, na medida em que Johannes Climacus afirma que a consciência é a contradição entre a imediatidade que é realidade, e a linguagem que é idealidade (KIERKEGAARD, 2003, p. 108).

Como entender a tríade ironia, consciência e linguagem, se a linguagem é um dos pólos da contradição existente na consciência? Ou a ironia é anterior à linguagem, de tal modo que a aniquilaria, jogando-a no silêncio, ou a linguagem é anterior à ironia, possibilitando a sua própria tomada de consciência.

Visto que enquanto a ironia não se torne consciente para o sujeito ela não passa de um fantasma. Por este viés, deveríamos suspender as especulações em torno da ironia que nos conduziram à linguagem, para nos determos na investigação acerca da consciência e sua natureza contraditória dialética, a fim de apresentarmos o que venha a ser a natureza da linguagem.

Já consideramos como hipótese, a relação de Kierkegaard com Hamann, no que tange à relação linguagem e razão, ambas inauguradas e inseparáveis, concomitantemente, a linguagem enquanto pressuposto e condição da racionalidade.

Não existe razão sem linguagem. Esta, devir histórico. Esta, situa o homem em sua dimensão empírica e existencial. Logo, a razão é linguagem que se dá no devir

histórico. Daí marcada pelas contradições e ironias do mundo. E novamente poderíamos retornar à ironia e sua relação com a poesia e a comunicação humana, caso esta hipótese possa ser justificada.

2.2. O PROBLEMA DA LINGUAGEM

Nas palavras de Johannes Climacus, a linguagem é a idealidade. Esta se relaciona com a realidade na consciência tornando-a o lócus da contradição. Logo, a linguagem não pode ser dissociada nem da consciência e nem tão pouco da realidade. Mas como Johannes compreende a consciência? E como se processa a relação linguagem e realidade? Tais indagações foram orientadas anteriormente pelas condições ideais da dúvida. Qual seria a natureza da consciência quando tivesse a dúvida fora de si? (KIERKEGAARD, 2003, p. 105).

Sobre isto, o argumento se sustenta na concepção de que na criança a dúvida ainda está fora da consciência, ela não tem nenhuma determinação, ela é imediata. “*A imediatidade é precisamente a indeterminação.*” (KIERKEGAARD, 2003, p. 105). Neste ponto, Climacus estabelece a relação do imediato com a mediatidade, a indeterminação com o determinado.

A consciência que tem a dúvida fora de si está na imediatidade e na indeterminação. No entanto, no instante em que se estabelece alguma relação ela se encontra na mediatidade e na determinação. A questão é que na imediatidade tudo é verdadeiro, não há o problema da verdade.

Todavia, a consciência não pode permanecer na imediatidade, pois não haveria simplesmente nenhuma consciência. (KIERKEGAARD, 2003, p. 108). Fica claro então que a consciência é uma relação, ela necessita da diferença para se estabelecer. A consciência não se sustenta na unilateralidade ou em uma unidade idêntica a si mesma. Porém, indagamos como se realiza esta relação e qual a sua natureza:

[...] Mas como pode ser suprimida a imediatidade? Graças à mediatidade que a suprime ao *pressupô-la*. O que é, então, a imediatidade? É a realidade. O que é mediatidade? É a palavra. Como esta suprime aquela? Por enunciá-la; pois aquilo que é enunciado é para sempre *pressuposto* (KIERKEGAARD, 2003, p. 108).

Imediatidade e mediatidade, em outros termos se encontram respectivamente na realidade e na palavra. Mas a relação se dá na enunciação, e não simplesmente e isoladamente na realidade e na palavra.

O enunciar é um ato individual que pressupõem a consciência. Logo, como vimos anteriormente, a linguagem é a idealidade, a imediatidade é a realidade, e a consciência é a contradição. Mas o que se enuncia é a idealidade, esta é a natureza contraditória da consciência.

Compreendemos desta passagem, que a linguagem enquanto idealidade não se realiza efetivamente sem a relação com a realidade e sem a consciência. Se a linguagem permanecer nesta esfera não haverá relação nem contradições. Todavia, no momento em que passamos para o nível da comunicação, se instaura uma contradição, pois o enunciado carrega em si uma dupla natureza, pois ao mesmo tempo aponta para a idealidade e para a realidade:

[...] bem entendido, a idealidade para Kierkegaard não é a idéia como forma universal, transcendente, mas a idéia determinada como palavra e linguagem concreta, como dito determinado diante do dizer indeterminado [...]. (COSTESKI, 2009, p. 94)

Desse modo, só existe linguagem propriamente humana fundada na contradição da consciência, na comunicação. Podemos até inferir uma linguagem divina que não precisa da consciência porque é toda imediatidade, portanto sem os problemas em torno da verdade. Mas por outro lado, é uma linguagem que o homem não pode enunciar, pois seria no mesmo instante contradição que se auto-aniquilaria na impossibilidade de alcançar a linguagem divina, portanto silêncio.

Por este viés, o que encontramos em Climacus é um problema da linguagem enquanto comunicação. Acrescentamos agora à nossa investigação *o interesse* que é a consciência enquanto relação (KIERKEGAARD, 2003, p. 115).

O saber se movimenta no campo do interesse, apenas o conhecimento sistemático é desinteressado. E aqui interesse se refere à etimologia de *inter-esse*⁵² o que bem expressa a natureza da relação.

Sobre o interesse, estaria Climacus a nos dizer que o saber perpassa por um direcionamento ou escolha da consciência? Ou melhor, no interesse se estabelece uma

⁵² Cf. a nota de Silvia Sampaio, na página 113, em sua tradução para o português da obra em análise *É preciso duvidar de tudo*, em que o interesse é justamente aquilo que está entre esse.

relação entre o “esse”, entre o “isto”, competindo à consciência determinar que tipo de relação foi estabelecida.

Ao contrário da apatia, que não se deixa atingir por este “esse”. Sobre o binômio interesse e apatia, observamos o jogo com o *pathos*, visto que a consciência em seu interesse sofre uma afecção, deixa-se perceber em sua afecção. Na apatia se ignora as relações possíveis, ou simplesmente não se indaga pela relação estabelecida.

Em outras palavras, a dúvida pressupõe o interesse porque este busca determinar o tipo da relação e sua razão de ser, enquanto que a apatia se exime desta tarefa, aceitando a relação do modo que lhe seja conveniente. Pois o afã da apatia é ver-se livre da dúvida:

Neste sentido, o procedimento dos cétricos gregos pareceu-lhe muito mais conseqüente que a moderna superação da dúvida. Estes compreendiam muito bem que a dúvida situa-se no interesse, e bem conseqüentemente pretendiam suspender a dúvida transformando o interesse em apatia (KIERKEGAARD, 2003, p. 115).

De qualquer modo, a consciência é uma relação que tem como sua primeira forma a contradição, e a dúvida é a primeira forma de existência mais elevada, pois pode colocar todo o restante como pressuposto, ou melhor, a dúvida pode questionar toda a relação e determinação, visto que a sua motivação é o interesse.

A dúvida suspeita e não se conforma passivamente se já reconheceu a contradição entre a realidade e a idealidade, que não conseguem se apaziguar. Assim, a dúvida coloca tudo em suspenso e em relação de conflito, mesmo que nenhuma consciência se interessasse por este conflito (KIERKEGAARD, 2003, p. 116).

A dúvida é então o reconhecimento de que existe um conflito substancial na consciência e que por isto suspende tudo o que nela está contido a fim de buscar os pressupostos mais profundos, o que afinal é um paradoxo. Como já dissemos outrora, a consciência é uma relação cuja forma é a contradição entre a linguagem e a imediatidade, e é na enunciação, na palavra que esta contradição se evidencia.

Em outros termos, o indivíduo que tem a dúvida em si, ao falar, coloca paradoxalmente aquilo que está proferindo em suspenso quando reconhece que o seu “dito” é evidenciação da contradição que há na consciência.

Por sua vez, o indivíduo não poderia simplesmente se desvencilhar da palavra, ou calar, porque é a palavra quem faz a mediação entre a imediatidade e a realidade. E

mesmo que silenciasse a dúvida ainda o perseguiria visto que ela está no interesse da consciência pelo conflito.

Com base nestes argumentos poderíamos dizer que a consciência possui uma forma lingüística comunicacional, na medida em que necessita da palavra para realizar a mediação entre a realidade e a idealidade, portanto a consciência se reconheceria em suas contradições e conflitos no momento em que se realiza enquanto atividade comunicativa.

Se recordarmos as questões postas pela ironia, podemos verificar que a ironia se relaciona com a natureza da consciência. Pois já reforçamos que a ironia é o lugar das relações entre os opostos de tal modo que se apresenta como a *negatividade infinita absoluta*, e se até então a consciência se vê emaranhada na dúvida, e sem enxergar o que se apresenta para além desta, a consciência, pois, se reconhece em sua natureza irônica, nos impasses da contradição e do paradoxo.

A dúvida é substituída pela ironia que é mais radical no sentido de que não mais envolve uma questão do pensar, mas agora da existência individual. Se a consciência então se reconhece na ironia, que por sua vez é também atividade comunicacional, enunciação, a ironia é melhor quem exprime tanto a consciência, como a linguagem humana.

A dúvida que habita o pensar do homem se veste no discurso com as roupagens da ironia. Ela vai desconstruindo aquilo que se acabou de edificar. O problema está quando nos perguntamos pela verdade. Em que esfera então ela estaria, e se é possível nos aproximarmos dela.

A verdade e a objetividade do conhecimento, nestes termos, é um afastamento da natureza irônica da consciência. Mas estaria de todo o conhecimento fadado à tragicidade da negação absoluta? Poderia a consciência de algum modo superar a negação, a contradição?

Esta resposta não pode ser dada sem levar a relevância da linguagem, que em termos mais explícitos é a enunciação, o ato individual da contradição entre a palavra e a idealidade, portanto o *dito*. Cabe agora, uma investigação no campo do discurso, pois parece que foi o que nos restou.

Temos o *dito* com todas as suas implicações em torno da ironia. A investigação sobre a verdade e seus pressupostos há de tramitar nesta esfera. Aqui já não importam as condições ideais da linguagem ou o seu dever ser, mas a sua realização concreta na existência humana, seus percalços e contradições. Portanto, a linguagem em Kierkegaard

há de ser compreendida como todas as suas outras categorias, a partir de sua efetivação histórica e existencial.

Os argumentos apresentados anteriormente nos colocam uma questão: qual a natureza da linguagem? Como ela apareceu na condição humana? Ou seja, a pergunta pela origem da linguagem, é apenas a título de melhor entender o modo como a linguagem, o discurso se apresenta.

O conceito de angústia é um texto que pode nos apontar a possíveis respostas para estas indagações, visto que Haufniensis faz uma distinção entre a linguagem divina e a linguagem humana. Mas como se realiza esta passagem?

Depois de percorrermos este dilema, ainda temos de indagar pela natureza de uma linguagem abstrata e uma linguagem existencial que se realizam no humano. Ratificamos que estes questionamentos ficam a linguagem dentro de sua condição histórica, como temos apresentado.

Se então, é o histórico que nos interessa, ainda continua válida a pergunta pela linguagem divina? Tal investigação é relevante no momento em que levantamos a hipótese de que o *silêncio* é quem mais se aproxima dessa linguagem divina, pois continua sendo linguagem, sem a necessidade de se enunciar.

Entre a distinção da linguagem divina e a linguagem humana, há o conceito de queda⁵³, quando o homem por consequência do pecado perde o seu estado de inocência. A este respeito nos interessa a passagem do Genesis analisada por Haufniensis ao colocar a palavra divina em relação ao homem-Adão.

Desse modo, ao lado das questões em torno da liberdade giram os problemas da linguagem. Pois foi diante da palavra misteriosa e enigmática, ainda incompreendida pelo estado de inocência que o primeiro homem se deparou com o seu desejo de poder alguma coisa, embora ainda não o soubesse da distinção entre o bem e o mal⁵⁴, justamente por ainda estar no estado de inocência.

Há nesta proposição uma relação entre linguagem e liberdade. A palavra misteriosa não faz a diferença entre o bem e o mal, porque esta distinção é própria do

⁵³ O conceito de queda está desenvolvido em *O conceito de angústia* pelo pseudônimo Vigilius Haufniensis, e publicado por Kierkegaard em 1843. Todo o livro discorre sobre as condições da liberdade a partir das categorias cristãs. Outro fato relevante é o de que o referido escrito fora redigido concomitantemente às *Migalhas filosóficas*, que também põem em relevância a questão da verdade, agora sob a pena de Johannes Climacus.

⁵⁴ Cf. “o conceito de angústia” nas traduções em português de Torrieri Guimarães (Ed. Hemus) nas páginas 45 a 49; e na seleção de textos de Ernani Reichmann (1978) nas páginas 265 a 268. Utilizamos as duas traduções a título de um melhor esclarecimento em nossa língua materna.

humano, é determinação, enquanto a linguagem divina é pura imediatidade, sem diferenciação.

No entanto, o primeiro homem foi posto diante desta palavra sem ao menos antes ter o conhecimento da verdade. De tal forma que a palavra divina o colocou em uma situação prática, “que não comesse o fruto da árvore proibida”. Esta palavra é tão impactante que o homem se percebe capaz de poder, ou seja, se depara com o possível, a possibilidade. Mas como ainda não tem o conhecimento do bem e do mal, e muito menos o controle e a previsibilidade das escolhas, o homem se angustia justamente porque tem a possibilidade de escolher diante do que ouviu.

Na inocência, o homem está na ignorância, não há o saber. No entanto, a inocência pode falar, embora o que fale não tenha um significado, pois este só aparece na liberdade. Desse modo, a inocência é estado de sonho, não existe determinação, como no espírito, só há o nada. “Não existe aqui conhecimento do bem e do mal, etc., a realidade completa do saber projeta-se na angústia como o infinito nada da ignorância”⁵⁵ (KIERKEGAARD, 1968, p. 47).

Na inocência, então há o repouso e a tranquilidade, sem a perturbação. Mas basta que lhe soe uma palavra para que esta se torne a sua primeira presa, e assim, no lugar do nada ponha esta palavra enigmática de espanto e mistério (*IDEM*, p. 47).

Esta primeira palavra misteriosa o homem-Adão não a compreende, mas se espanta, se inquieta. É algo que o possibilita e aponta para alguma coisa que ainda não sabe. À inocência foi ofertada a aflitiva possibilidade de poder, e quando se trata da narração do pecado original, a palavra que foi apanhada pela inocência coloca-se em relação com a proibição e o castigo.

Logo, a primeira palavra misteriosa ouvida por Adão em seu estado de inocência já o coloca simultaneamente em uma situação de escolha e liberdade. A inocência não é culpada por não saber da distinção entre o bem e o mal. No entanto, foi empurrada para a sua extremidade pela angústia.

Esta condição e perda da inocência é que torna possível o despertar do espírito no homem. Pois, no estado anterior, o espírito estava sonhando. Mas a propósito, o que nos diz Haufniensis sobre o espírito?

⁵⁵ Verifique-se também a mesma passagem na tradução de Ernani Reichmann (1978): “Não há nenhum saber do bem e do mal etc., mas a realidade inteira do saber projeta-se na angústia como o imenso nada da ignorância” (REICHMANN, 1978, p. 227)

De outra parte, o espírito é um poder amigo, que quer precisamente constituir a relação. Qual é, pois a relação do homem com este poder ambíguo, como se relaciona o espírito consigo mesmo e com sua condição? Relaciona-se como angústia. O espírito não pode desembaraçar-se de si mesmo, tampouco pode captar-se a si mesmo, enquanto se mantém fora de si mesmo, nem tampouco mergulhar o homem no vegetativo, pois está determinado enquanto espírito. Não pode fugir da angústia porque a ama. Amá-la propriamente não pode porque foge dela. Agora está a inocência em seu ápice. Ela é ignorância, porém não uma brutalidade animal, senão uma ignorância qualificada pelo espírito, mas que é angústia porque sua ignorância diz respeito ao nada (KIERKEGAARD, 1978, p. 269).

A extensividade desta citação tem como propósito acrescentar à nossa reflexão que o espírito é a consciência da relação. Em outros termos, o espírito é o homem se reconhecendo em sua angústia e condição existencial. Pois no momento em que se afirma que o homem é espírito, estamos dizendo, que “o homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese inconcebível quando os dois termos não são unidos num terceiro. Este é o espírito.” (KIERKEGAARD, 1978, p. 266).

Logo, quando Haufniensis trata do homem-Adão, não está apenas discorrendo e analisando uma narração bíblica, mas investigando a natureza psicológica da angústia, portanto, coloca o homem-Adão, em sua síntese de psique e corpo. Visto que se colocasse Adão fora da história seria apenas uma análise fantasmagórica, quando seu afã é explicar o homem-Adão e todos os outros indivíduos.

Neste sentido, se retomarmos o que discorremos anteriormente sobre o estado de inocência, isto não quer dizer que houve uma passagem da inocência para o espírito, mas este sempre esteve ali presente, só que de forma imediata, sonhando.

Neste estado, o espírito ainda não despertou do seu sonho, a fim de se reconhecer e de se estabelecer enquanto relação. Seria mas gozoso permanecer neste perene estado de inocência.

Portanto, como observamos na citação anterior, a inocência é uma ignorância qualificada pelo espírito, bem como a angústia que também é uma qualificação do espírito que sonha. Mesmo na inocência há angústia, contudo não é uma culpa, não é carga pesada, não é sofrimento que não se possa conciliar com a felicidade da inocência. E quanto menos espírito, menos angustia (KIERKEGAARD, 1978, p. 266).

Por este viés, o que temos é o homem, inicialmente enquanto espírito mergulhado em seu estado de sonho e inocência, que por ser espírito, e deste não poder se desvencilhar, também é angústia a qual é em sua profundidade *antipatia simpática* e uma

simpatia antipática. E por estar neste sonho e neste nada da ignorância, pode ser perturbado por uma simples palavra que o inquieta, que o faz despertar do seu estado de inocência.

O espírito neste sentido já traz o saber e o conhecimento, ou a possibilidade de saber e de conhecer? Pela primeira opção, teríamos uma epistemologia da recordação, basta que o espírito se recorde do que já sabe. Na segunda opção, uma epistemologia que aqui chamaremos negativa, em que o saber vai se engendrando a partir da indeterminação e do nada, provocando e estabelecendo um movimento de constante circularidade e retomada dialética, ou seja, através de uma lógica dialética negativa, em que pela negação da indeterminação se vai determinando e estabelecendo o saber⁵⁶. Uma terceira via apontaria para as duas outras alternativas, em que há um saber que foi perdido em sua perfeição e que já não se pode acessá-lo ou alcançá-lo, nem mesmo pela recordação.

A alternativa é continuar esta busca pelo suposto estado “paradisiaco” que após a queda não há como se retornar, no entanto com a fé de que tudo simplesmente não se afunda e é engolido pela negatividade absoluta. Neste caso, é só uma questão de reconhecer que pela via epistemológica não se alcançará o saber perfeito, embora algo garanta que ele está presente sem ser enunciado. Preferimos esta última hipótese, por ela estar mais coerente sobre o modo como abordamos o pensamento kierkegaardiano, que neste caso torna possível a compreensão da linguagem enquanto queda, na mesma esteira de Hamann, e o silêncio na sua relação com a fé.

Portanto, o espírito mergulhado na inocência tudo sabe e não sabe, está no paraíso e gozo divino, porque é só no instante em que se reconhecer enquanto espírito que se estabelecerá enquanto homem em sua contingência, história e liberdade, pois primordialmente o homem enquanto espírito é a relação, ou seja, síntese entre o psíquico e o corpóreo, e é este último que garante a sua materialidade, limitação e também sua história.

Negar o corpóreo é negar a história e o próprio homem, aniquilando o espírito. Parece-nos que a inocência seria justamente este afastamento e distanciamento do corpóreo que puxa para a contingencialidade e fragilidade da existência, e assim do próprio conhecimento. Ao se afastar do corpóreo, o homem anseia pelo estado de

⁵⁶ Apesar deste assunto nos causar grande interesse, sobretudo quando pensamos na lógica hegeliana, não discorreremos sobre este ponto. Mas achamos de grande valia investigar as relações entre a lógica hegeliana e a lógica kierkegaardiana, principalmente porque ambos se utilizam do método dialético.

inocência e imediatidade em que a angústia e os conflitos são abolidos ou pelo menos esquecidos.

Em outras palavras, a abstração é uma tentativa de retorno ao paraíso perdido, ao estado de inocência, não no sentido da ignorância do saber, mas no esquecimento de que o espírito se engendra justamente no conflito, no confronto, ou melhor, no paradoxo. Afastar-se e distanciar-se para a abstração é recorrer a um purismo da razão e do conhecimento, livre das contingências, limitações e historicidade.

O problema, pois, está em que o conhecer não é uma esfera isolada e partida daquele que o busca. O conhecer é uma atividade de um indivíduo que se constitui em um espírito angustiado. Portanto, o indivíduo em se tratando das questões mais profundas há de se interessar por um saber. E não pode ser qualquer saber, muito menos um saber desinteressado. O saber legítimo é aquele que aponta para as questões do espírito, portanto para sua condição existencial do indivíduo que busca se constituir enquanto tal.

Procurando entender a natureza da linguagem, chegamos à reflexão de que a *palavra misteriosa*, que proíbe e castiga, inquietou a inocência de Adão. No entanto esta palavra não veio do exterior, pois foi a própria linguagem que falou, ou seja, o próprio Adão (KIERKEGAARD, 1968, p. 51).

Contudo, isto não significa dizer que foi o homem o inventor da linguagem: eis o paradoxo. Lembremos de que a inocência é uma condição do espírito que sempre ali esteve presente no homem, mas o espírito se torna presente para si mesmo quando desperta do seu sonho, que por sua vez é perturbado pela palavra.

Portanto, a possibilidade da linguagem já está no homem, na medida em que este é espírito, ainda que em estado de inocência. Anterior à palavra há somente o nada enquanto possibilidade. Mas no instante em que a palavra aparece o nada que era pura possibilidade se torna determinação.

Em outros termos, a primeira palavra misteriosa torna possível o homem se determinar diante daquele nada da possibilidade. O impasse deste argumento está em afirmar que o espírito sempre esteve presente e que seu afã é se constituir como relação. Daí podemos indagar pela possibilidade do espírito, que é a relação. É o homem capaz de se autofundar enquanto espírito? Mas como isto é possível se é o espírito que funda a própria condição humana? Estas indagações nos forçam a buscar as palavras de outro

pseudônimo kierkegaardiano, Anti-Climacus, autor de *Doença para a morte*⁵⁷, em que discorre sobre as condições e possibilidades do desespero e uma tentativa de compreensão de quem é o homem:

O homem é espírito. Mas o que é o espírito? É o eu. Mas nesse caso, o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação em si, mas sim o seu voltar-se sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida (KIERKEGAARD, 1979, p. 195).

Por Anti-Climacus fica claro que o espírito é uma relação que se volta sobre si mesma, e mais adiante argumenta que esta relação não pode ser criada pelo homem, porque este já é a interioridade da relação, portanto, o homem há de mergulhar até o poder que o criou, Deus.

Logo, foi Deus quem criou a possibilidade da relação do homem, ou seja, lhe concedeu a possibilidade de se determinar e se constituir, ainda que negue o poder que o criou. Neste sentido, o desespero é essa busca de se determinar, de se constituir homem. Portanto, o desespero é a doença do espírito.

De certo modo, esta implicação já estava presente em Haufniensis no momento em que disse que foi a linguagem que falou a Adão, pois antes de tudo, o homem-Adão já era uma relação, espírito em sonho.

Ou melhor, nas palavras de Anti-Climacus: “O homem é síntese de infinito e finito, de temporal e de eterno, de liberdade e necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos. Sob este ponto de vista, o eu não existe ainda.” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195).

Podemos sustentar agora que a linguagem é também esta síntese, ou seja, ela é própria do humano, não está no animal porque este não tem espírito, nem tampouco é de Deus porque este não tem necessidade de se determinar. Logo, a linguagem é propriamente humana, embora sua possibilidade tenha sido dada por Deus.

Fica então claro que a linguagem é peculiar ao homem, porque nela e através dela este pode se constituir e se determinar enquanto espírito. Assim, a palavra proferida pela

⁵⁷ *Doença para a morte* foi publicada por Kierkegaard em 1849, sob o pseudônimo de Johannes Anti-Climacus. Em português podemos encontrar a tradução de Adolfo Casais Monteiro pela Coleção Os Pensadores.

linguagem a Adão, foi nada mais do que esta busca pela determinação, é o anseio do espírito de se constituir enquanto si-mesmo.

E se novamente recordarmos de que o espírito é síntese de finito e infinito, psíquico e corpóreo, e de que além de se constituir como espírito ainda tem as contradições da realidade e da idealidade, só podemos afirmar que o homem é marcado pelo paradoxo.

A respeito das nossas reflexões anteriores acerca da linguagem enquanto idealidade fica agora mais evidente que a idealidade é esta esfera do divino que ao mesmo tempo garante a possibilidade da consciência humana.

Assim, a consciência que é contradição entre realidade e idealidade, é o lócus do espírito, é o eu. E por ser corpóreo, o espírito já é simultaneamente confrontado com a imediatidade da realidade. Portanto o espírito vai se determinando em relação a si mesmo e à realidade.

E o modo pelo qual vai se determinando é a linguagem, ou melhor, a palavra. Neste sentido, é impossível a constituição do homem sem a palavra que diferencia, que nomeia e que separa, ainda que permanecesse em silêncio, esta ainda estaria presente porque é constituinte da consciência.

Pela linguagem, o homem se constitui enquanto espírito e também determina e conhece o mundo, constrói saberes, ainda que sua consciência seja contradição, o que já apontamos neste capítulo a respeito da ilusão de estabelecer uma síntese resolvida e identitária, quando a própria consciência e natureza humana são paradoxais.

Não que o eterno, o infinito e a necessidade não existam, mas que estes só aparecem em relação aos seus contrários, qualquer tentativa de unidade resolvida é uma falsificação, ou no mínimo uma grande ilusão da consciência.

Se por um lado a busca otimista e unitária não é possível, também o pessimismo e o ceticismo seriam uma negação, visto que só se enxergaria o contingente, o finito e o temporal. A terceira via é a aceitação do paradoxo e da angústia em sua dimensão mais humana, a linguagem.

A condição humana se aprofunda quando se reconhece a radicalidade da diferença entre o homem e Deus, pois enquanto o divino é isento de bem e do mal e sem nenhuma necessidade, a linguagem humana se inaugura na queda e na sua necessidade de conhecimento e determinação.

Desse modo, a linguagem humana é história e liberdade, colocando o homem diante do mundo, de si e de Deus. Exigi-lhe um posicionamento, uma atitude, e neste

campo, linguagem e liberdade delineiam a esfera da moral, entre o culpado ou inocente. Ao se determinar, o homem necessita da diferenciação entre o bem e o mal, por isto peca, e o pecado é justamente a diferença entre Deus e o homem.

Logo, pela linguagem o homem está em condição de pecado, sobretudo quando se trata de sua esfera pragmática, em que o homem pela sua fala também emite seus posicionamentos. Neste instante, saímos da reflexão psicológica para uma reflexão ética, a questão do bem e do mal e sua relação com a liberdade. Haufniensis reconhece que esta distinção se encontra na própria linguagem.

De fato, a tentativa de Haufniensis em conceituar e esclarecer as categorias de pecado, inocência e angústia é apenas um recurso argumentativo discursivo, pois o próprio conceito já traz em si a contradição.

Portanto, continuamos na mesma esteira do nosso capítulo anterior em que o que se fala – conteúdo – há de manter uma relação com o modo como se fala – a forma. Logo, o modo como Haufniensis discursa sobre as categorias analisadas, não deve ser compreendida como uma comunicação direta, porém pelas malhas da ironia e do humor, visto que desde o início já se sabia da impossibilidade de conceituar aquilo se tentou conceituar. A tentativa, pois de conceituação há de ser uma aproximação epistemológica, em voltas com a ironia, o humor e, portanto, com a retórica e seus jogos de palavras e discursos especulativos sustentados e garantidos pela imaginação.

Após estes esclarecimentos acerca da compreensão da natureza da linguagem, a sua relação com a consciência e sua marca enquanto queda, compete agora aprofundarmos a sua relação com a existência concreta – a comunicação, a ciência, a filosofia e a ética, visto que já dissemos que a linguagem é própria e concomitante ao espírito humano, ou seja, investiguemos a linguagem e suas implicações em sua dimensão concreta.

2.3. OS IMPASSES DA LINGUAGEM: SISTEMA E EXISTÊNCIA

Após as considerações da linguagem como queda e paradoxo, cabe agora investigar como a linguagem se efetiva na existência, quais as suas implicações e impasses no campo da vida prática e na investigação filosófica.

Ficou claro que pela linguagem o homem se constitui e determina o mundo em suas diferenças. Embora digamos que a linguagem determine o mundo e por meio desta o homem se constitua, não significa dizer que esta determinação e constituição sejam

conclusivas ou definitivas. E por este motivo a linguagem há de ser compreendida por uma epistemologia da aproximação, portanto em *devir*.

A linguagem lança o investigador a uma epistemologia da aproximação por mais que se esforce e acredite na conclusão do conceito. Esta vertente fica bem clara nas palavras de Climacus quando da sua crítica à objetividade, e se levarmos em consideração que linguagem e pensamento co-existem, a linguagem enquanto queda e paradoxo é o pressuposto da crítica de Climacus⁵⁸:

Para mim, ao contrário, não importa mostrar se tenho saber ou não. Segundo minha maneira de ver, é mais importante que a gente compreenda e que se lembre que, mesmo com a perseverança e a erudição a mais admirável e mesmo que a cabeça de todos os críticos estivesse numa cabeça, não se vai jamais além de uma *aproximação* e que, entre este interesse do investigador e aquele de qualquer pessoa que está individualmente e infinitamente interessada em sua beatitude eterna, há uma diferença de natureza essencial (grifo nosso) (KIERKEGAARD, 1978, p. 208).

Ainda que em face do paradoxo da linguagem, o pensamento em voltas com o desejo de unidade estabelece uma concordância que só pode ser sustentada por uma ilusão ou imaginação. Neste caso, pela imaginação, o pensamento abstrai o que há de diferença e conflitante em si, a fim de estabelecer o conceito e, portanto, a abstração. Pois é a imaginação⁵⁹, nas palavras de Anti-Climacus, o agente da infinitização, não é uma faculdade como as outras, mas a origem das categorias, ou seja, é um poder em que todas as faculdades se refletem (KIERKEGAARD, 1979, p. 208).

Desse modo, pela imaginação é possível tudo se projetar e estabelecer especulações e abstrações. Pela imaginação tudo é possível. O homem ao projeta-se sobre o écran da imaginação se depara com o infinito do possível (KIERKEGAARD, 1979, p. 212).

Assim, a imaginação tanto carece do finito e da necessidade a fim de não se evaporar e se distanciar em suas possibilidades. A imaginação possibilita a infinitização do sentimento, do conhecimento e da vontade. Assim pode tanto o poeta como o filósofo

⁵⁸ O pseudônimo Johannes Climacus além da sua trajetória existencial e filosófica narradas no opúsculo *É preciso duvidar de tudo*, é o autor das *Migalhas Filosóficas* e de *Postscriptum não-filosófico não-conclusivo às migalhas filosóficas* que considerado por Kierkegaard a obra que divide toda a sua produção intelectual. Pelo próprio título da obra em questão percebemos o tom irônico do pensador dinamarquês.

⁵⁹ Sobre as reflexões em torno da imaginação nos valemos dos escritos de Anti-Climacus na sua obra *Doença para morte* (1849) especificamente no capítulo em que se analisa o desespero sob o ponto de vista das categorias do finito e infinito, do possível e da necessidade.

infinetizar o seu discurso, ou ao menos acreditar nesta possibilidade, pois é justamente neste ponto que reside a ambiguidade da imaginação.

Ainda que se possa projetar o infinito no conhecimento, o meio pelo qual é realizada esta projeção é a linguagem, que como já aceitamos, é paradoxo, portanto, finito e infinito, possibilidade e necessidade. Desse modo, a palavra por sua relação dialética limita e refreia a imaginação quando esta aparece no discurso do poeta e do filósofo. Por outro lado, também não se deve cair na sua negação, porque daí teríamos a carência do infinito e da possibilidade.

A relação da imaginação com a linguagem coloca em pauta a filosofia e a poética. Como é possível filosofar se entendemos a filosofia na esteira da objetividade? Como pode um sistema filosófico se legitimar se o que diz corre os riscos de ser apenas mais uma possibilidade da linguagem dada pela imaginação?

A filosofia, então se depara com o problema da objetividade e da conceituação. Por outro lado, a poética ao contrário aceita a imaginação como a sua propulsora, visto que tudo o que cria é apenas uma possibilidade, de tal modo que aquilo que pareceria absurdo para a lógica, trata-se apenas de um jogo realizado pela imaginação. Se aproximarmos a filosofia e a poética pela imaginação, a sua diferença estará nas pretensões de objetividade do discurso. Sendo a poética mais honesta e menos hipócrita que a filosofia.

Logo, diante destas questões, cabe à filosofia enquanto objetividade e especulação sistemática rever o seu *modus operandi* aceitando a sua condição de discurso, portanto de paradoxo e linguagem. Que fique claro, que se a filosofia se propuser à objetividade e à sistematização, ainda assim ela o pode, porque a imaginação permanece consigo neste afã pelo infinito. No entanto, esta tarefa não passa de uma quimera, conforme as implicações das palavras de Climacus.

Se na tentativa de conceituação, o pensar se percebe diante das sutilezas da imaginação não podendo concluir e objetivar seu propósito, como se pode pensar a existência se pensamento e linguagem co-existem?

Desse modo, pensar a existência é simultaneamente determiná-la, ao mesmo tempo em que não podemos executar tal tarefa, pois a existência é algo que não se deixa pensar, visto que a existência está no *devis* (KIERKEGAARD, 1978, p. 227).

Na medida em que compreendemos o homem no *devoir* de sua determinação pela linguagem co-existente ao pensamento, não podemos abstrai-lo do mundo da concretude, ou seja, da realidade.

Se o homem se apartar da realidade, afirmando que pode se determinar sem esta, o que afirma é na verdade uma abstração. E se, por outro lado, acreditar conseguir conceituar a realidade, também o faz como abstração, pois em ambos os pólos estão postos o paradoxo e o *devoir*.

Tal dificuldade se apresenta porque o homem ignora a esfera conflitante que perpassa o pensamento e a própria linguagem a qual constantemente se vê entre o finito e o infinito, a necessidade e a possibilidade, de tal maneira que se torna mais conveniente ao pensamento abstrair toda a dimensão contingente em detrimento da linguagem lógica que é abstração. Por outros termos, estamos a dizer que o sujeito pensante não é capaz de se abstrair e se separar da sua existência por mais que desenvolva e estabeleça uma linguagem lógica.

Mesmo que o pensador elabore conceitos coerentes logicamente com pretensões de universalidade e legitimidade, ainda assim é um pensador existente, que é síntese entre o psíquico e o corpóreo, e que sua via de universalização e conceituação é a linguagem.

Como é possível então um pensador que é existente legitimar um sistema que se pretende universal? Como passar do contingente para o necessário? Como já apresentamos anteriormente, talvez esta seja uma das críticas mais pertinentes do pensador dinamarquês à filosofia sistemática que acaba se embaraçando nas malhas do purismo da razão.

O pensar lógico quando em face da existência se depara com o paradoxo, ainda que no campo conceitual busque resolver os conflitos. É concebível que um pensador compreenda o sistema embora não se compreenda, porque à linguagem da abstração isto é permitido visto que a existência foi separada do *devoir* (KIERKEGAARD, 1978, p. 226).

A co-existência entre existência e pensamento nos faz admitir que a linguagem é quem perpassa esta relação, na medida em que torna possível a determinação e a compreensão de si e do outro. Desse modo, só faz sentido o homem se determinar se houver o pressuposto dessa possibilidade que é consciência de si dada pela linguagem. Por assim dizer, o homem só pode existir na realidade porque esta é o lugar do seu *devoir* existencial, é a esfera em que a dialética do possível e do necessário, do finito e do

infinito de fato se estabelecem, caso contrário, o homem habitaria a esfera da abstração ou a esfera da pura imaginação, sem o outro pólo da relação o homem não existiria.

Mas é bem verdade, para Climacus, que estando o homem na realidade, não significa que este exista de fato, pode ser como o cocheiro bêbado que dorme enquanto os cavalos estão entregues a si mesmos (KIERKEGAARD, 1978, p. 229).

Existir, nestes termos, é ter consciência de si, interesse em se constituir na realidade do devir. O indivíduo é justamente aquele que tem o interesse de se estabelecer na interioridade, que mantém um diálogo interior, que silencia.

Ao contrário do outro indivíduo que se identifica com a falácia da multidão, ele é o que a multidão determina, ou seja, fala e proclama. O indivíduo que se volta para a multidão não estabelece uma interioridade porque não conversa consigo mesmo, teme escutar-se e inquietar-se, é-lhe mais conveniente aceitar o discurso e a oratória da maioria, pois deste modo não têm nenhuma responsabilidade do que é proferido.

Este caminho torna compreensível e complexo o entendimento sobre o indivíduo, pois pela linguagem, é aquele que rompe com a lógica da instituição, do estado, da igreja ou qualquer forma de discurso institucionalizado, se lembrarmos de que a instituição almeja, sobretudo a objetividade. Assim, estabelecer-se como indivíduo, ou seja, se auto-determinar, significa romper com o discurso institucionalizado da multidão (KIERKEGAARD, 1986, p. 96 - 103).

Desse modo, o indivíduo se estabelece enquanto *exceção* o que nos deixa em uma situação conflitante quando olhamos para a dimensão ética da existência. Neste sentido, o indivíduo em relação à multidão e às instituições, é o polemista, o irônico, o iconoclasta aquele que subverte a lógica do discurso institucionalizado que determina e rotula os indivíduos em mera quantidade, apenas um número. No percalço deste ínterim, ser acusado, rechaçado e condenado, é ao mesmo tempo a genuína tarefa do indivíduo que fala uma linguagem que não é compreendida por todos.

Chegamos a esta reflexão quando indagamos sobre os homens que existem sem terem consciência de si, portanto, de fato não existem, tornando-se apenas um número na multidão, ao contrário do indivíduo que se estabelece no silêncio da interioridade.

Mas eis que nesta reflexão nos deparamos com o impasse do indivíduo diante da realidade. Como ser indivíduo na sociedade? Como ser indivíduo e ainda assim ser ético? Pois se trata aqui da extrema complexidade da linguagem que ao mesmo tempo em que é o *medium* da determinação do indivíduo, é também a objetividade da ética.

O discurso institucionalizado na vida ética põe o indivíduo em conflito com o seu *devoir*, pois é do anseio da ética buscar a objetividade. Por outro lado, o homem ético sente-se em uma esfera segura, visto que a angústia é suspensa pelas leis e deveres da ética os quais determinam a ação do homem.

Desse modo, na ética a interioridade é transformada em exterioridade, e o seu *pathos* está na ação. Na esfera do agir é que se estabelece a compreensão do bem e do mal, como já disse anteriormente Haufniensis. O problema está em quem ou que será a referência de tal julgamento.

Se for o indivíduo, cai-se no relativismo. Se for o coletivo, cai-se na abstração da multidão. Em outros termos, a linguagem nem pode ser totalmente individual e solipsista pela impossibilidade da comunicação, nem também inteiramente coletiva, porque é por meio dela que o homem se determina, e neste caso, ele só seria o que a linguagem coletiva o permitisse se tornar.

Portanto, a linguagem é ao mesmo tempo individual e coletiva, o que garante o lamento do herói trágico em que pode dizer dos sofrimentos pelos quais passou (KIERKEGAARD, 1978, p. 233). O sofrimento do herói trágico é individual, particular, mas por ser o herói tem a necessidade do reconhecimento da coletividade que compreende e legitima o *pathos* do herói trágico.

Assim, o *pathos* da ética é a ação que se manifesta em um discurso institucionalizado. Por este ínterim, o homem acredita preservar a sua individualidade tentando legitimar a sua determinação no discurso institucionalizado. Pode-se deduzir então, que aquilo que não for legitimado pelo discurso institucional está nas vias da loucura, do absurdo ou da ignorância, o que a ética chama de louco, fanático e místico.

Na esfera da ação, ou da vida ética, o homem se depara com a liberdade em sua esfera real, e sua escolha moral está entre seguir a exterioridade ou a interioridade, ainda sabendo que toda a sua existência está no movimento do *devoir*.

Qual das duas esferas será o seu referencial? E novamente a angústia se manifesta em forma de escolha, entre ser a *exceção* ou *numérico*. Se escolhe a *exceção*, a sua ação é incompreendida, pois suspende a ética, tornando-se o polemista. Se decide pelo numérico, a sua única possibilidade de salvar a sua individualidade é pela ironia. A sua ação tem de ser irônica, visto que aquilo que faz realmente não é aquilo que faria. A ironia o salva, porque ele está consciente do fracasso e limitação da instituição ética. Então, pode rir-se de si mesmo, e ocultar os seus autênticos propósitos na ironia. Este

modo preserva a natureza contraditória da linguagem, e nisto a ética se apresenta irônica porque não pode negar a liberdade e o devir.

Mas caso o homem não realize a dialética do agir, ele permanecerá e se determinará como um sujeito ético, um cidadão, um marido, ou seja, ele se determinará em sua função social, que nada mais é do que um discurso institucionalizante:

Se o indivíduo é dialético nele mesmo para o interior na afirmação de si mesmo, de sorte, pois que sua última base não se torna dialética em si, já que o “si” (de “si mesmo”) que está na base é empregado para se sobrepujar e afirmar-se a si mesmo: temos a concepção ética (KIERKEGAARD, 1978, p. 235).

Todavia, aquele que realiza o movimento para a interioridade, no afã de *tornar-se* indivíduo, não está preso em um solipsismo ou egoísmo, há um dever para com os outros, visto que o indivíduo é o religioso que diante de Deus aceita o paradoxo, e por isto se compromete com cada homem particular.

Esta é a distinção entre religioso e o político, ambos conhecem a condição humana e os movimentos da exterioridade. Ambos também possuem o domínio do discurso, sabem usar as palavras. Entretanto, enquanto o político, e neste mesmo patamar todas as outras funções institucionalizadas, tem como foco a manipulação da multidão, tornando os indivíduos em números e em rebanhos, o religioso é aquele que fala a cada um isoladamente (KIERKEGAARD, 1986, p. 100).

Desse modo, a linguagem põe em questão não apenas o que se diz e como se diz, mas aquele que diz e seus propósitos. Ainda que se fale no amor e na justiça, dependendo de quem os diga, não passará de manobra e persuasão, em outros termos, de retórica vazia.

Novamente Kierkegaard, pela linguagem expõem o indivíduo, pois não é possível que ele se esconda atrás de um discurso sistemático e persuasivo, e ainda que isto possa ocorrer, ao ouvinte é edificante atentar para quem está lhe falando. Desse modo, a categoria de quem seja o mestre, é definida pela interioridade, pois na esfera da exterioridade a palavra em forma de discurso pode ter a mesma forma, diferenciando-se apenas por que a profere.

Aqui, talvez, coloquemo-nos no problema da verdade do discurso e na sua coerência. Como saber se que o que o outro fala, de fato é verdadeiro? Podemos confiar no que escutamos? É um dever falar a verdade? E assim, a linguagem, na esfera da vida prática coloca os indivíduos entre a verdade, a ironia e o silêncio.

2.4. OS PRESSUPOSTOS DO PROBLEMA DA LINGUAGEM EM KIERKEGAARD – AS CONTRIBUIÇÕES DE HAMANN

De um modo geral, os escritos de Kierkegaard são marcados quanto à forma por um estilo fragmentário e polifônico sob a égide da ironia. Tal escolha formal não lhe é exclusiva, mas torna clara a sua opção discursiva no campo da Filosofia.

Portanto, o pensador dinamarquês não só leva a contento a profundidade dos temas e conteúdos refletidos, mas em igual escala o modo como estes conteúdos são apresentados. Neste sentido, forma e conteúdo constituem um par dialético como já apresentamos no primeiro capítulo.

E assim não podemos esquecer-nos dos pressupostos ou aproximações que Kierkegaard fez com outros pensadores, e neste caso, especialmente com Johann Georg Hamann⁶⁰.

Este estranho pensador desenvolve uma reflexão profunda e polêmica sobre a compreensão da linguagem, o humor, a ironia e a história. Em outras palavras, o mago do norte, aponta para o nosso pensador dinamarquês uma possibilidade de método, uma forma peculiar de se escrever, discursar, de fazer filosofia ou ainda de implodi-la.

Abrimos este parêntese a fim de percebermos os percalços de Kierkegaard na esteira de Hamann que teve como ponto mais polêmico a sua crítica à *Crítica da Razão Pura* (1781) de Immanuel Kant. Este texto *A metacrítica do purismo da razão*⁶¹ (1781) trouxe para o seio das discussões da época uma pergunta audaz e bombástica - *como é possível a faculdade de pensar? Como é possível a faculdade de pensar à direita e à esquerda, antes e sem, com e para além da experiência?*

O argumento hamanniano é de que há uma prioridade genealógica da linguagem, e de que ela é o ponto central do mal-entendido da razão consigo própria (HAMANN, 1992, p. 144). Desse modo, a linguagem recebe uma atenção filosófica que só será devidamente reconhecida e abordada na Reviravolta Lingüística do século XX.

Assim, ao tratarmos do problema da linguagem em Kierkegaard há de se fazer jus o esforço de Hamann, ao mesmo tempo em que se reconhece suas marcas de forma

⁶⁰ Johann Georg Hamann (1730 – 1788) nasceu na Prússia, foi contemporâneo de Kant, Herder e Jacobi, participando das discussões e questões da sua época. Dentre as suas principais questões estão as suas críticas ao Iluminismo e suas reflexões em torno da natureza da linguagem. Seus livros mais relevantes – *Aestetica in nuce* e *Metacrítica sobre o purismo da razão*.

⁶¹ A *Metacrítica* em sua primeira versão estava pronta em 1 de junho de 1781, após a leitura da *Crítica da Razão Pura* ainda em impressão. Em 1784, Hamann enviou a esta versão ao seu amigo filósofo Herder; mas foi só depois de sua morte que o texto apareceu ao público em 1800.

velada no *corpus* kierkegaardiano, como em epígrafes, estilo discursivo e temáticas sobre a ironia, o humor e a linguagem.

Dessa maneira, neste interlúdio, é de nossa intenção mostrar os pressupostos de Kierkegaard acerca do nosso problema investigado a partir da *Metacrítica* a fim de ficar evidente que ambos tecem a mesma crítica à razão sob a égide da linguagem.

Hamann escreveu a *Metacrítica* ao estilo de fragmentos e de argumentos sintéticos que à primeira leitura podem soar desconexos e enigmáticos, exigindo do leitor uma reflexão profunda e uma bagagem filosófica e teológica anteriores.

Cada um dos dezessete parágrafos esconde uma questão que merece ser aprofundada, ao contrário de ser desprezada pela sua brevidade, foi por este motivo que este texto de Hamann ecoou tão grave aos que admiravam a grandiosidade da *Crítica da Razão Pura*.

De início, a *Metacrítica* traz à tona as figuras de Hume (1711) e George Berkeley (1685 – 1753) que apontam a palavra como o lugar em que as idéias gerais e abstratas habitam como idéias particulares (HAMANN, 1992, p. 141). Esta relação proporcionou o florescimento de um ceticismo científico, que se traduziu e se expressou na investigação crítica de Hume ao questionar as conclusões e assertivas filosóficas sob o prisma da experiência, em outros termos, colocando a Filosofia em confronto com tudo o que se relaciona à finitude e limitação humana, neste caso, a palavra (*IDEM*, p. 141).

O próximo questionamento apresentado por Hamann diz respeito à concepção de razão pura⁶² apresentada por Kant, e dessa forma recua a reflexão para verificar a diferença entre razão enquanto objeto, fonte e modo de conhecimento e razão como o fundamento a todos os objetos, fontes e modos de conhecimento, ou seja, como condição subjetiva (*IDEM*, p. 142). Em outras palavras, Hamann está perguntando se a Razão pode se autofundamentar:

A <<distinção>> é afinal o resultado de uma apropriada crítica das pretensões da razão. Não se trata em Hamann, pois, ao contrário do que tantas vezes se disse e continua a dizer, de irracionalismo, mas precisamente de pensar contra a irracionalidade de uma razão totalitária que vê o conhecimento distinto (e consequentemente o progresso) exclusivamente debaixo da luz que ela própria projecta (MIRANDA JUSTO, 1994, p. 187).

⁶² Hamann está se referindo à *Crítica da Razão Pura*, e é por este motivo que seu texto é intitulado de *Metacrítica*. O nosso propósito não é o de entender a concepção de razão em Kant e Hamann, mas o de mostrar como Kierkegaard faz um retorno aos problemas kantianos ao estabelecer o paradoxo entre fé e razão através da crítica lingüística realizada por Hamann. Desse modo, compreenderemos melhor como o problema da linguagem está situado no plano das discussões filosóficas da época.

Assim, passa-se à crítica da razão pura, que também é uma crítica à purificação da Filosofia. A primeira e a segunda críticas tratam de tornar a razão independente da tradição oral e escrita, bem como da experiência e da indução quotidiana (*IDEM*, p. 142). Mas é o terceiro purismo que sintetiza os outros dois anteriores, trata-se da independência da Razão em relação à linguagem.

É nesta problemática que vai se centrar toda a argumentação hamanniana e o cerne da nossa investigação. É a linguagem o mal-entendido da razão, porque é o seu critério, e assim, as palavras da *Metacrítica* trazem ao palco a razão lingüística:

O terceiro purismo, o mais elevado e, por assim dizer, empírico, refere-se, por conseguinte, ainda à linguagem, o único, primeiro e último organon e critério da razão, sem qualquer outro título de crédito que o da tradução oral e dos usos e costumes (HAMANN, 1992, p. 142).

A linguagem é colocada como uma questão decisiva e radical porque reside nela um paradoxo: como é possível pensar as idéias mais infinitas e abstratas se o que temos é a palavra finita marcada por sua historicidade? E por isso, talvez, Hamann declare em bom som que “quanto mais refletimos, mais profunda e interiormente emudecemos e perdemos o fôlego para falar...” (*IDEM*, p. 142).

É evidente que existe uma relação paradoxal entre a palavra e o silêncio, o que é, na verdade, a própria limitação da razão. E não é de se surpreender que a temática do silêncio seja tão recorrente na poesia e na religião. Sobre este paradoxo nos aprofundaremos no próximo capítulo, sobretudo na angústia de Abraão que viveu a tensão do silêncio.

O seguimento da crítica se desenvolve a um espontaneismo dos conceitos que na verdade se ancora na retórica, ou seja, a razão em suas pretensões de purismo abusa de um palavreado rebuscado e complexo trazendo para si uma série de categorias que não passam de odres vazios, porque criados na arbitrariedade, e esquecidos de que são palavras:

[...] a Metafísica abusa de todas as palavras e de todas as figuras retóricas do nosso conhecimento empírico, fazendo deles um montão de hieróglifos e de tipos de relações ideais e, através desta parvoíce sabichona, assimila a honestidade da língua a um algo = X tão vazio de sentido, lascivo, inconstante e indeterminado, que nada mais resta senão o sussurro ventoso, um mágico jogo de sombras chinesas, quando muito, como diz o sábio Helvitus, o talismã e o rosário de uma

superstição transcendental *nuns entia rationis*, nos seus odres vazios, no seu santo-e-senha (HAMANN, 1992, p. 144).

O que Hamann percebeu na tradição filosófica é que a imaginação foi a ponte utilizada entre a intuição e o conceito, de que ela (imaginação) é uma energia estética que concede à linguagem o ânimo que move a faculdade dos conceitos supremos, a razão, permitindo acordos, jogos harmoniosos e vozes em uníssono. No entanto, esta energia, só foi concebida e desenvolvida na *Crítica da Faculdade de Julgar*, obra kantiana que Hamann, infelizmente, não pôde ter acesso visto ter sido publicada após sua morte em 1788 (MOLDER, 1992, 117).

No texto, após tecer sua crítica à impossibilidade da razão pura e apresentar a linguagem como o critério dessa razão, Hamann passa a discorrer como a linguagem se torna uma prioridade genealógica. E aqui retomamos a primeira e fundamental pergunta que norteou a releitura da *Crítica da Razão pura*: Como é possível a faculdade de pensar? Pois se não é admissível uma razão pura, ou seja, se a razão não está sozinha e não pode se desvencilhar da linguagem, como então é possível pensar? E novamente trazemos a resposta contunde da *Metacrítica*:

Não só a totalidade da faculdade de pensar repousa sobre a linguagem, segundo as ainda não reconhecidas profecias e os caluniados milagres do tão meritoso Samuel Heinke⁶³, como a linguagem é também o *ponto central do mal-entendido da razão consigo própria*, e em parte devido à coincidência entre o conceito máximo e mínimo, do seu vazio e da sua plenitude em proposições ideais, em parte devido às infinitas figuras retóricas por comparação com as figuras silogísticas, sem falar de outros casos semelhantes (HAMANN, 1992, p. 144).

Posta a linguagem como a questão central da razão, Hamann, nos parágrafos seguintes, desdobra sua natureza, começando com a afirmativa de que os *sons* e *letras* são formas puras *a priori*, portanto, os verdadeiros elementos estéticos de todo o conhecimento humano e da razão (HAMANN, 1992, p. 144). Desse modo a palavra ganha um estatuto de efetivação e realização, o lugar em que as idéias e os conceitos acontecem e habitam.

⁶³ Samuel Heinke foi professor de surdos-mudos e autor de escritos, onde refletia sobre as relações entre pensamento e linguagem, a partir da sua experiência com surdos-mudos: “Beobachtungen über Stumme und die menschliche Sprache” (1788) e “Über die Denkart der Taubstummenn” (1780). (Conferir Hamann, 1992, p. 150)

A respeito da palavra, Hamann traz de forma condensada a relação entre significado e significante, bem como a arbitrariedade desta relação que só se resolverá em uma linguagem pragmática. Esta concepção é bastante próxima do conceito de incógnito⁶⁴ em Kierkegaard, posto que a palavra seja apenas um sinal.

Todavia, a palavra mantém um paradoxo entre a intuição e o conceito, ou seja, entre forma e conteúdo. “As palavras tem um poder estético e lógico”. Enquanto som e letra, as palavras afetam nossos sentidos, sendo, portanto, empíricas. Por outro lado, as palavras carregam significados que independem das suas sensações. Logo, as palavras são conceitos. Assim verificamos o paradoxo da palavra:

As palavras têm, portanto, um poder estético e lógico. Como objetos visíveis e sonoros pertencem, com seus elementos, à sensibilidade e à intuição. Mas, segundo o espírito da sua instituição e significação, pertencem ao entendimento e aos conceitos. Por consequência, as palavras são tanto intuições puras e empíricas quanto conceitos puros e empíricos: empíricos porque as sensações visuais e auditivas atuam através delas; puros, na medida em que o seu significado não é determinado por nada daquilo que pertence a essas sensações (HAMANN, 1992, p. 146).

Hamann avança ainda mais sobre o paradoxo da palavra reformulando de certa maneira a *Crítica da Razão Pura* no que tange à compreensão do fenômeno e da relação entre o *a priori* e o *a posteriori*. Ou seja, as palavras enquanto objetos indeterminados de uma intuição empírica são fenômenos estéticos, e enquanto objetos indeterminados de conceitos empíricos são fenômenos críticos, fantasmas, não-palavras ou a-palavras (IDEM, p. 146).

Em outros termos, podemos dizer que a palavra, enquanto pura intuição empírica, é apenas ruído ou mancha no papel, e enquanto puro conceito empírico, apenas fantasma, para não dizer que é impossível pensá-la nesta situação. Portanto, a palavra é o lugar de encontro e conflito entre a intuição e o entendimento.

Mas como é possível a relação entre estes dois opostos? Como a palavra se institui e se determina para o entendimento? E a resposta dada pela *Metacrítica* é que o intermédio entre a intuição e o conceito é dado pela instituição do *uso*:

[...] e é apenas por intermédio da sua instituição e da significação do seu uso que se tornam objetos determinados para o entendimento. Esta

⁶⁴ Sobre este assunto confirmam o sub-tópico “sinal de contradição” exposto do terceiro capítulo deste trabalho.

significação e a sua determinação procedem, como toda a gente sabe, da associação de um sinal *a priori* arbitrário e indiferente, mas *a posteriori* necessário e indispensável, com a própria intuição do objeto e, através deste laço repetido, o conceito, por intermédio do sinal verbal, enquanto intermediário da própria intuição, é comunicado, cunhado e incorporado no próprio entendimento (HAMANN, 1992, p. 146).

Neste fragmento, Hamann concebe a importância da pragmática lingüística, ou seja, é no uso da palavra que se estabelecem os significados que tem por séria consequência a dimensão histórica da linguagem, sem falar da pluralidade e diversidade de línguas e idiomas, visto que a palavras, enquanto sinal é arbitrário.

Em síntese, podemos dizer que a palavra estabelece a dialética entre o múltiplo e o uno. Há inúmeras formas de se dizer a mesma coisa ou expressar a mesma idéia. Por isso já não importa que nome damos a Deus ou às experiências, sentimentos ou fatos. Há um nome adequado? Qual seria o critério dessa adequação? Somente o uso em acordo social e histórico é quem institui os significados. E ainda, existiria uma língua perfeita que se apartasse da arbitrariedade?

Como disse Anti-Climacus, a palavra é apenas um sinal, um incógnito. E neste sentido, a metáfora do palimpsesto utilizada por Kierkegaard para expressar a linguagem, em especial a escrita, é de profunda riqueza, pois nesta comparação, a palavra no seu devir histórico vai acumulando e agregando vários significados.

Daí ser perigoso se conformar com a superfície da textura, visto que as palavras sempre escondem outras palavras, as verdadeiras. Se a palavra isolada já traz esta complexidade e este labirinto, imagine-se no nível do discurso que se organiza sintaticamente e intencionalmente.

Portanto, o processo de leitura e escrita é um desvelamento e construção histórica que se refaz não a caminho de uma idéia pura, mas como diálogo contínuo e perene. Esta espécie de hermenêutica fere de um único golpe a ilusão da pedra filosofal, além de repor o papel do indivíduo enquanto sujeito em diálogo com outros sujeitos que também dialogam:

Se a filosofia se liberta, se a filosofia se *purifica* dos usos e tradições, da experiência e da sua indução quotidiana, da multiplicidade das línguas, dos idiomas, da sua versatilidade e ambiguidade, das metáforas que as alimentam e procriam, onde vai ela buscar as suas energias? Essa foi a questão de Hamann, a isso chama ele a cegueira que fere um século no seu crepúsculo crítico, a ilusão da pedra filosofal, que unicamente pelos seus poderes criaria o universo inteiro,

produtora de milagres, geradora de tantos novos meteoros (FILOMENA MOLDER, 1992, p. 131).

Outra consequência da instituição dos significados e conceitos por intermédio do uso é a de que o indivíduo se constitui em uma comunidade lingüística e histórica, ou seja, a pessoa ao nascer já encontra uma sociedade instituída e dela vai se apropriando mediante as situações pragmáticas, a língua é uma herança, e será por meio dela que também constituirá a sua singularidade e expressará a sua vontade e seus pensamentos. Embora a língua venha como uma herança, o indivíduo pode modificá-la, subvertê-la e transgredi-la a partir da sua liberdade e da sua vontade (MIRANDA JUSTO, 1994, p. 190).

Isto significa dizer que não se está enrijecido sob o peso da linguagem, e posto que ela seja *devir* histórico e liberdade, a linguagem se torna um jogo de intencionalidades:

[...] em Hamann, os sujeitos, para além de serem sujeitos historicamente determinados na sua linguagem, só são sujeitos de conhecimento na exata medida em que são sujeitos de (ou em) relações interpessoais, ou seja, na medida em que não são *sujeitos*, mas sim *sujeitos*. Afirmar esta pluralidade incontornável é o mesmo que afirmar a irredutibilidade das vontades (MIRANDA JUSTO, 1994, p. 191).

Sobre a intenção⁶⁵ ou vontade do sujeito está o *ponto de vista* ou jogo das perspectivas. Visto não serem os sujeitos puras abstrações ou generalizações históricas. Cada sujeito tem a sua própria história e as transformações de sua vontade, pensamentos, valores, substituindo e refazendo suas imagens, procurando dar um sentido a sua experiência pessoal (IDEM, p. 192).

É importante perceber que esta concepção hermenêutica de perspectiva, levando em consideração a história pessoal como carência de sentido, é visível na comunicação indireta de Kierkegaard, e mais peculiarmente em seu texto *Ponto de vista da minha obra como escritor* em que faz uma releitura do opus até então publicado.

⁶⁵ “A palavra que Hamann usa para falar destas diferentes vontades ou intenções é ‘Absicht’. E ‘aquilo que se tem em vista’, precisamente quando é entendido como diferente daquilo que o outro ‘tem em vista’, comporta a noção de que o ‘ter em vista’ está na dependência das possibilidades daquele que ‘tem alguma coisa em vista’. Ou seja, na dependência de *um ponto de vista*. A metáfora da visão envolvida na ‘Absicht’ comporta, pois a diferenciação, a distinção das *perspectivas* (MIRANDA JUSTO, 1994, p. 191).

Como já expomos no capítulo anterior, o *Ponto de vista* pode ser apenas mais um dos pontos possíveis, e o próprio Kierkegaard em diário afirmou que este texto poderia ser de autoria de qualquer outro pseudônimo, especialmente de Johannes de Silentio.

Isto apenas reforça a idéia de que a comunicação indireta e a obra como um todo é um jogo de intencionalidades e perspectivas carentes de sentido. Não há desse modo, um sujeito fixo e fechado, mas um autor instável, porque o sentido não é dado, mas depende do instante do indivíduo que se movimenta na esfera do *devenir*.

Tal ideia significa dizer que tudo cairia em um total relativismo e ironia? O que Hamann, e na mesma esteira Kierkegaard, sustenta é que esta abertura é necessária para que se constituam novos sentidos possíveis. O curioso é que os dois pensadores convidam o indivíduo a se tornar um leitor da história, da natureza e dos mistérios em atitude de diálogo:

O trabalho de descoberta do sentido é em Hamann uma *constituição pessoal* de um sentido momentaneamente suficiente, um exercício de discursividade por parte de uma criatura para quem o mundo, só é possível precisamente enquanto discursividade, já que o próprio Deus se lhe apresenta como ‘escritor’ (MIRANDA JUSTO, 1994, p. 194).

O sentido é, pois um processo de deciframento: o mundo, a natureza e toda a realidade é um enigma que precisa ser interpretado. Neste ponto, Hamann acrescenta a dimensão do mistério ou do misticismo na vida humana, um apelo à transcendência que faz reconhecer as limitações da linguagem humana, que na esfera racional do conceito coloca-se em uma atitude de superioridade e vaidade.

A razão por se constituir linguisticamente não pode abarcar a estrutura da diferença absoluta, que é mistério. “Toda a criação é uma condescendência divina, um gesto de amor, que exige dos homens uma resposta compatível, uma humildade, capaz de completar o círculo de um diálogo” (IDEM, p. 194).

O infinito perpassa toda a dimensão humana, e é justamente nesta relação que se estabelece o paradoxo absoluto⁶⁶, ainda que se faça presente, a diferença absoluta só se mostra como diferença relativa porque a linguagem é o seu único intermédio. Portanto, ao reconhecer os limites da linguagem que também são os limites da razão, nos deparamos com o silêncio e com a ironia, o primeiro diante do mistério e a segunda

⁶⁶ Este tema será trabalhado em *Migalhas Filosóficas* no capítulo “o paradoxo absoluto”.

diante das vaidades do mundo, e neste sentido Filosofia, Poesia e Religião não estão separadas.

Ao final da *Metacrítica*, Hamann põem o enigma final, a encarnação de Deus, a loucura e o absurdo do Deus feito homem, tão bem aprofundado nas *Migalhas Filosóficas*, ou o grande sinal de contradição.

Dentre este e outros argumentos é que defendemos a profunda ligação⁶⁷ de Kierkegaard a Hamann, e de como nossa investigação ganha maior consistência ao relermos o texto polêmico de Hamann:

As energias da filosofia – ou da filologia – têm de provir da linguagem e da constituição do corpo no mundo, da constelação espaço-temporal que nele tem a sua fonte irradiante, aí onde também se geram, e pairam sobre nós como enigmas, os mal-entendidos de si consigo próprio que inerem ao humano. E não parece pouco: o romantismo, de que ainda não experimentamos todas as conseqüências, foi ativado certamente sob sua inspiração, e a filosofia existencial, inaugurada com Kierkegaard, respirou o mesmo sopro, radicalizando a desconfiança na auto-suficiência da razão, devolvendo à ironia a dignidade de princípio fermentador da tarefa de pensar (FILOMENA MOLDER, 1992, p. 133).

⁶⁷ Sobre esta relação Kierkegaard e Hamann agradecemos à preciosa contribuição da Profa. Ilana Amaral que nos atentou para este aspecto em nossas várias conversas agradáveis e esclarecedoras.

CAP. III. ENTRE O SILÊNCIO E A PALAVRA

3.1. A LINGUAGEM DO PARADOXO

A apresentação dos capítulos anteriores tem demonstrado que a linguagem é perpassada pelo paradoxo, que a sua constituição se dá na compreensão da queda, dos limites da razão e no devir histórico. Desse modo, podemos afirmar que a linguagem é o modo como o paradoxo se apresenta, ao mesmo tempo em que são co-existentes. Pois seria impossível apreender o paradoxo fora da linguagem.

Portanto, são co-dependentes. Lembremos de que já afirmamos a relação entre linguagem e pensamento, ou seja, o conhecimento só se dá na linguagem a qual é a estrutura lingüística da razão, e por este motivo, o conhecimento também é marcado pelo paradoxo. Logo, toda a epistemologia kierkegaardiana é paradoxal. Mas o que vem a ser o paradoxo para a linguagem?

O paradoxo, em nossa leitura, é o *modum* da linguagem, ou seja, é a sua lógica, a sua estrutura, e porque o paradoxo é sempre a tensão, o paradoxo é devir, o que também torna a linguagem no devir, não no sentido do necessário, mas na esfera do possível.

Em outros termos, podemos dizer que o conhecimento só é possível na linguagem, porque esta nos oferece as condições estruturantes do saber, ou melhor, as condições de possibilidade do saber, pela linguagem nomeamos, classificamos, diferenciamos e conceituamos.

No entanto, a linguagem possui certa estrutura, um modo de operar, e este modo é o paradoxo, porque é o único capaz de abarcar o *devir*, e todas as suas contradições. Desse modo, estamos separando a atividade do sujeito cognoscente e a estrutura da linguagem. Tornamos a linguagem até certo ponto independente dos caprichos do sujeito, ou seja, do eu regulador e normatizador de todo o conhecimento.

Esta separação pressupõe a pergunta - *como é possível pensar? Como pensamos?* Só pensamos na linguagem. Mas é o sujeito cognoscente que define o modo de pensar? Ou melhor, é o sujeito cognoscente que regula o modo da linguagem, dando-lhe uma estrutura? O pensar só se dá de um único modo? Só há um tipo legítimo de racionalidade?

Ou seja, estas perguntas nos lançam sobre a lógica do próprio pensar, ou no nosso caso, sobre a lógica da linguagem. E neste ponto, Kierkegaard concordaria com Hegel,

de que é de fundamental importância perguntar pelo modo de como pensamos, daí a *Enciclopédia das ciências filosóficas – a ciência da lógica* (1830).

Desse modo, o paradoxo é para o Magister, a lógica do pensamento, ou seja, da linguagem. Pois já que é a contradição a marca ontológica, o seu único modo possível de apreensão é o paradoxo, porque aceita as contradições do ser e não-ser, portanto, do *devoir*.

Daí existe uma lógica em Kierkegaard: se há a contradição que não se resolve, mas está em *devoir*, a única lógica capaz de apreendê-la é a do paradoxo. O paradoxo pode admitir até a sua negação posto que seja contradição em si-mesmo. De tal modo, que uma lógica positiva, é sim possível e pode se apresentar como uma estrutura racional. Contudo, ainda será um modo do paradoxo, um de seus pólos. O paradoxo, então admite em si outras lógicas possíveis, já que o paradoxo é *devoir*, logo, possibilidade.

Assim, ao mesmo tempo em que sustentamos a separação do sujeito cognoscente da estrutura da linguagem, estes se estabelecem em uma relação paradoxal, na medida em que o sujeito tem a liberdade de operar a linguagem por diferentes lógicas, já que a lógica da linguagem está no *devoir* porque é paradoxo.

Dessa maneira, a linguagem continua independente em sua estrutura, posta que é paradoxo e abertura, ao mesmo instante em que o sujeito realiza a sua atividade cognitiva através da linguagem. Daí, já não cabe falar em uma lógica ou racionalidade, mas em lógicas e racionalidades, resguardando desse modo Kierkegaard das acusações de irracionalismo, ou separando fé e razão.

Neste último caso, a fé é uma racionalidade paradoxal, um outro tipo de lógica contrária à positiva e necessária. E aqui é possível compreender a noção de *salto* no que tange a uma mudança de racionalidade. E neste sentido, saltar não é abandonar a racionalidade em detrimento do *nonsense*, mas, sobretudo numa mudança radical que é a mudança de lógica, ou ainda em outras palavras, numa mudança de linguagem.

Mudar a lógica é mudar de linguagem, ou melhor, mudar o modo de falar e de enunciar, estabelecer e construir outros discursos. Isto significa na perene reinvenção das palavras, do texto e do discurso. Há infinitos modos de se falar e de se escrever, há outras lógicas possíveis, ainda que sejam incompreendidas e consideradas absurdas e ilegítimas, mas ainda assim, continuarão tendo a lógica do paradoxo.

Por este viés, é extremamente compreensível a lógica da comunicação indireta, porque está pautada no paradoxo, e cada pseudônimo tem a sua lógica e pode dialogar

entre si, e também se contrapor. Daí, o que une os pseudônimos é o paradoxo, ao mesmo tempo em que os separa. Se for possível uma unidade dos escritos, só na lógica do paradoxo.

A abertura do paradoxo permite o discurso irônico e sedutor do poeta, o discurso apaixonado e absurdo do crente, o discurso desconexo e fantasioso do louco e o discurso iconoclasta do polemista. Pelo paradoxo, não se pode acusar o outro de falta de clareza, nem tampouco, se preocupar em ser compreendido por todos, pois já não estamos no campo da unidade necessária, mas na esfera do *devenir*.

Neste sentido, há fundamento em dizer que Kierkegaard é um iconoclasta da razão, tornando-a fragmentária, pois neste caso, para o Danes, não há uma unidade idêntica da razão, sua unidade, é, pois a sua diferença, o paradoxo. Ainda assim, não podemos compreender ou conceituar o que vem a ser o paradoxo, porque neste caso ele deixaria de ser paradoxo:

A explicação do paradoxo torna claro o que é o paradoxo, removendo a obscuridade. A retificação retira o paradoxo e torna claro que não há paradoxo, mas esta última não é uma explicação do paradoxo, bem ao contrário, uma explicação do fato de que não há paradoxo (KIERKEGAARD, 1978, p. 247).

Ao mesmo tempo em que o paradoxo é a condição da linguagem e da razão, ele não pode ser definido ou conceituado, porque sua própria constituição é a da obscuridade, não no sentido do *nonsense* ou irracionalismo, mas no que tange às limitações da linguagem e da razão.

Não que também especulativamente isto possa ocorrer, no entanto, tratar-se-á de pura retórica, uma espécie de dissimulação ou, no máximo, uma tentativa de aproximação, pois como já foi apresentado, a verdade só se dá por aproximações, ou seja, negativamente:

Explicar o paradoxo: é fazer do termo paradoxo uma expressão retórica, um algo do qual o digno filósofo especulativo diz bem ter certa validade – e, no entanto diz novamente não ter validade (IDEM, p. 248).

De certo modo, acreditar que é possível explicar e conceituar os objetos e os princípios é estabelecer uma identidade entre linguagem, pensamento e essência, ou em

outras palavras, sujeito e objeto, pois de alguma maneira o conceito mostraria a essência da coisa, tornando-a clara.

Todavia, já demonstramos que isto não é possível nos escritos de Kierkegaard, porque não há um purismo da razão, visto que é co-existente à linguagem que por sua vez é queda e história. O que está posto nesta questão é a dialética entre a identidade e a diferença, que repõem a contradição no cerne das discussões, sobretudo no que tange aos limites do pensar.

Mas como pensar e dizer aquilo que não se conhece? Como dizer a diferença absoluta? Daí se apresenta o problema da alteridade que se desdobra em duas contradições – como falar daquilo que não se sabe, e ainda assim que palavras usar para nomear aquilo que não se sabe, eis uma questão de linguagem e epistemologia.

E quando Kierkegaard escreve que não se pode explicar o paradoxo, é evidente que ele está levantando o problema da linguagem, bem como uma questão epistemológica. Haja vista que em sua dissertação já ratificara que todo pensar é um falar nas palavras de Platão (KIERKEGAARD, 2005c, p. 215).

Desse modo, se não posso falar sobre algo, é porque existem certas limitações na linguagem e no pensamento, e neste ponto o pensamento não pode se separar da linguagem, porque são co-existentes, os limites da linguagem são os limites do pensamento.

O paradoxo, pois, retorna mesmo que dele tentemos nos desvencilhar, visto que é constituinte da linguagem até mesmo numa esfera lógico-semântica. Como dizer a diferença absoluta do pensamento, o totalmente outro?

A isto o Magister denominou nas *Migalhas Filosóficas*, o desconhecido, nomeou-o de *Deus* (KIERKEGAARD, 1995, p. 64). O pseudônimo Johannes Climacus relê o *Fedro* a fim de explicitar a marca do paradoxo na condição humana, na dialética do eu e do tu, na identidade e na diferença. A razão idêntica a si mesma ama e anseia por conhecer o outro, ou seja, a diferença. Daí ser o paradoxo a paixão do pensamento (*IDEM*, p. 61).

A razão que a tudo anseia quer conhecer o desconhecido, mas tudo o que ela possui são os seus limites. Por isto tentar conhecer a diferença absoluta é se arruinar, é desejar a sua autodestruição, abandonar-se a um nada. Para a razão encontrar a total diferença de si, teria que renunciar-se a si mesma. “Assim, o maior paradoxo do pensamento é querer descobrir algo que ele próprio não possa pensar” (*IDEM*, p. 62).

Ainda assim o pensamento ousa e se lança a tentar dizer o que vem a ser o totalmente outro, embora não tenha as palavras para defini-lo, explicá-lo ou conceituá-lo, pois se assim o fizer, só estará falando de si mesmo, haja vista que está usando a si mesmo para explicar o desconhecido.

Assim, a sua conceituação é apenas retórica e convencional. A única palavra que pode dar ao desconhecido é a de que o desconhecido é o desconhecido, portanto, uma realidade inexistente para o pensamento, e ao mesmo tempo em relação ao pensamento. Daí ser o paradoxo uma marca da condição humana, da sua própria racionalidade:

[...] A inteligência não pode ir mais longe: mas seu sentido de paradoxo leva-a a aproximar-se do obstáculo e a ocupar-se dele; porque, pretender exprimir a sua relação com ele negando a existência daquele desconhecido, não dá certo, visto que o enunciado desta negação envolve precisamente uma relação. Mas o que é então o desconhecido (pois dizer que ele é o deus significa simplesmente que ele é para nós o desconhecido)? Enunciando-se sobre ele que ele é o desconhecido, dado que não se pode conhecê-lo, e que, se mesmo assim se pudesse conhecê-lo, não se poderia enunciar-lo, a paixão não se dará por satisfeita, embora ela tenha captado corretamente o desconhecido como limite: mas o limite é justamente o tormento da paixão, ainda que ao mesmo tempo seu incitamento. E, no entanto ela não consegue ir mais adiante, quer ela arrisque uma saída *via negationis* que *via eminentiae* (KIERKEGAARD, 1995, p. 71).

A radicalidade das palavras de Johannes Climacus admite o *pathos* como motor do conhecimento e da relação com o desconhecido. A razão frente ao desconhecido se desdobra em paradoxo relativo e em paradoxo absoluto. O primeiro diz respeito às diferenças relativas que se apresentam no campo da imanência, já o paradoxo absoluto se refere à diferença absoluta (KIERKEGAARD, 1978, p. 246).

Por esta via, de fato, a maior paixão do pensamento é aquela em que se estabelece a diferença absoluta. Portanto, o amor é paradoxal e *pathos*, anseia por ir além de si mesmo, ao ponto de abandonar-se por inteiro. Assim também é a linguagem que ama enunciar, nomear, expressar-se, mas diante do paradoxo absoluto, cala-se, silencia-se, ainda que as palavras lhe rodeiem, “[...] porque o diferente absoluto é aquele para o qual não se tem signo⁶⁸ distintivo” (KIERKEGAARD, 1995, p. 71).

Ratificamos que se trata do problema da linguagem, pois não há signo que possa distinguir o Absolutamente-Diferente⁶⁹, porque seria o avesso da linguagem, ainda que

⁶⁸ Sobre o signo, apresentaremos mais adiante como este vem a ser o signo de contradição.

⁶⁹ Deus é este totalmente outro que nas palavras de Álvaro Valls “[...] é incompreensível, e todo o esforço da linguagem da representação religiosa e mesmo da linguagem lógica e teológica não conseguirá captar

silenciasse. O que resta à linguagem na perseguição ao desconhecido é sua imaginação e a caprichosa arbitrariedade de produzir o *deus*, o desconhecido (IDEM, p. 72).

Há, pois uma contradição absoluta, a identidade e a diferença, que não se deixam absorver uma na outra, estão radicalmente separadas, e não se reconciliam. A razão é então colocada diante do escândalo, pois tenta resolver o paradoxo como absurdo, mas se trata tão somente de uma ilusão acústica dada pelo próprio paradoxo:

Mas se o paradoxo é *index e judex sui et falsi* (critério e juiz de si mesmo e do falso), então o escândalo pode ser tomado como uma prova indireta da correção do paradoxo; pois o escândalo é o cálculo errôneo, é aquela conseqüência da inverdade, com que o paradoxo empurra para longe de si. As palavras do escandalizado não provêm dele próprio, mas vêm do paradoxo, assim como aquele que faz caricaturas de alguém não inventa nada, mas meramente copia o outro às avessas (KIERKEGAARD, 1995, p. 78).

Johannes Climacus ao discorrer sobre o paradoxo conduziu a razão ao confronto com o escândalo, a loucura, o absurdo e o *nonsense*, todas enquanto linguagem do próprio paradoxo. Ao mesmo instante em que a sua performance discursiva é autocontraditória, pois ao explicar e desdobrar o conceito de paradoxo anulou ou esvaziou o seu próprio discurso.

Não é possível apreender o paradoxo, e mesmo assim ousou ou tentou fazer. Tal atitude performativa no mínimo é irônica, ou como ele mesmo salienta no subtítulo *um capricho metafísico*, uma espécie de brincadeira séria. De tal modo que a estratégia adotada por Johannes Climacus para falar sobre os mais altos princípios de todo pensamento é de forma indireta (negativamente) (KIERKEGAARD, 1978, p. 248), como o poema, a ironia, que podemos constatar nos títulos e subtítulos – *migalhas*, *bocadinho*, *ensaio poético*, *capricho metafísico*, *interlúdio*, todo um discurso que se mantém no paradoxo da linguagem.

Por fim, chegamos novamente à crítica kierkegaardiana do sistema especulativo em que a razão quer ir além dos seus pressupostos. De tal modo o projeto socrático esbarra nos limites do paradoxo, a razão em sua imanência não pode resolver este dilema a não ser que recorra ao absurdo ou a quimera. Assim, Johannes Climacus coloca toda tarefa do filosofar no âmbito do socrático. Neste sentido, o equívoco de toda a filosofia

Deus assim como Ele é, em seu modo de ser. [...] o Deus verdadeiro é incompreensível” (VALLS, 2000, p. 200-201).

sistemática é querer ir para além do socrático, esfera peculiar do paradoxo, em que apenas outro projeto que rompa com o socrático pode se locomover.

É neste sentido, que o Cristianismo enquanto verdade revelada pelo totalmente outro é apresentado como uma superação do socrático, pois no Cristianismo o paradoxo se encontra na fé por ser esta a mais alta paixão do homem (KIERKEGAARD, 1979, p. 184), e assim como o paradoxo está para o pensamento, a fé está para a existência.

De todo modo, o paradoxo não pode ser conceituado porque lhe falta um signo distintivo. No entanto, podemos conhecer as suas formas na lógica, na retórica – ironia e humor -, e na religião, especialmente no Cristianismo, ao afirmar a encarnação de Cristo. Esta última traduz o paradoxo absoluto e em sua radicalidade, pois trata da diferença radical entre Deus e o homem, entre o finito e o eterno. Como pode Deus tornar-se homem? Tal indagação apresenta o paradoxo em forma de loucura e escândalo, a primeira para os gregos e a segunda para os judeus.

Acreditar, que pelo fato de o paradoxo não poder ser compreendido conceitualmente, é um irracionalismo de Kierkegaard, significa esquecer que o absurdo lhe é uma categoria muito cara, e que está coerente à argumentação filosófica. Desse modo, o Magister não foge nem abandona o método dialético filosófico, mas a este incorpora novas categorias que possibilitem uma discussão razoável:

[...] o conceito de Absurdo é propriamente entender que ele não pode e não deve ser compreendido. Esta é uma categoria negativa, mas tão dialética quanto qualquer categoria positiva. O Absurdo, o Paradoxo, é tão elaborado que a razão de jeito nenhum é capaz por si mesma de resolvê-lo em *nonsense* e mostrar que ele é *nonsense*. Não, ele é um signo, um enigma, um enigma complexo, a respeito do qual a razão deve dizer ‘eu não posso resolvê-lo, isso não é para ser entendido por mim’, mas não segue daí que ele seja *nonsense*. No entanto, é óbvio que se alguém anula completamente a fé, permitindo toda aquela esfera desaparecer, então a razão se torna presunçosa, e talvez conclua que o paradoxo seja *nonsense* (FABRO *apud* ROOS, 2006, p. 64).

Fica então evidente que Kierkegaard não advoga o irracionalismo, ou o absurdo pelo absurdo, mas uma relação entre fé e razão em que esta se depara com seus limites em um contexto onde se pretendia como ilimitada (ROOS, 2006, p. 64). Posta as limitações da razão frente ao paradoxo absoluto, o que lhe resta é o problema do signo de contradição, o enigma complexo.

3.2. O SINAL DE CONTRADIÇÃO

Discorrer sobre o signo como sinal de contradição, significa retomar as reflexões de Johannes Clímacus sobre o paradoxo absoluto, na encarnação do Cristo, o deus feito homem na história *As migalhas filosóficas*. Desse modo, Johannes Anti-Climacus em *A Escola do Cristianismo* é quem vai dialogar com o Climacus, autor do *Postscriptum* e das *Migalhas*, sob outra perspectiva, a de um escritor religioso preocupado com as questões existenciais.

O problema da Diferença Absoluta é dado no âmbito da linguagem, pois carece de um signo distintivo (KIERKEGAARD, 1995, p. 71). Mas o que vem a ser o sinal?

[...] Um sinal é a negação da imediação ou o ser segundo, diverso do ser primeiro. [...] Diz-se que ele é um sinal e que o que existe enquanto sinal não é imediato ou é, como sinal, outra coisa que o imediato que é. [...] O fato de ser um sinal é algo diferente daquilo que imediatamente é. [...] pois o sinal somente o é para aquele que sabe o que ele significa (KIERKEGAARD, 1978, p. 300).

Compreende-se assim que o sinal é outro do imediato produzido pela reflexão, ou seja, é uma determinação do sujeito. Por isto que ele só existe para aquele que significa. De tal modo, o ser imediato da coisa não é apreendido pelo sinal, porque este já é a sua negação, ou melhor, a sua determinação.

É desta maneira que a linguagem se repõe como uma problematização, porque é a linguagem que sinaliza, em outros termos, é a linguagem quem determina, de tal forma que o que produz já é outra coisa. Por isto o nada absoluto não pode ser um sinal porque não pode ser determinado, já que é a pura indeterminação, e neste sentido ausente de linguagem (KIERKEGAARD, 1978, p. 300).

O sinal ao ser outra coisa do que se é imediatamente está perpassado pelo paradoxo, como já discorremos anteriormente, haja vista estabelecer o outro da identidade, porque daí não podemos esquecer de que o sinal é a determinação da reflexão, uma distinção, separação, classificação, nomeação.

A decorrência deste argumento é a afirmação de que o sinal é o outro da coisa imediata, ou seja, a linguagem é pura diferença. O fato de a linguagem determinar o objeto dando-lhe outra coisa, não implica em determinar o ser do objeto, nem tampouco em desvelar as possibilidades do ser do objeto. O que a linguagem dá é outra coisa, que se constitui enquanto diferença pela negatividade.

Por este ângulo, não cabe mais falar sobre o ser ou a essência do mundo e das coisas. O que se tem é a linguagem, como sinal negativo. Na esfera do humano só temos a determinação negativa da linguagem nas suas limitações apresentadas pelo paradoxo. Daí faz sentido dizer que a diferença absoluta não se deixa capturar pelo sinal que a determinaria e a tornaria idêntica à reflexão, ou seja, suprimida e absorvida na identidade.

De certo modo, a linguagem separa o campo da semelhança e o campo da diferença. O idêntico absoluto está para além da linguagem, porque este se assemelha à perfeita harmonia ausente de contradições, ao invés da linguagem que é marcada pelo paradoxo, logo pela diferença e alteridade. Decorre então, que a linguagem por estar na contradição é *de vir* e, deste modo, histórica. O que a linguagem apresenta é sempre o *de vir* dos objetos e nunca a sua imediatidade.

Dentre os sinais de contradição, há aquele que se sobressai – é o caso de Deus-homem, que é simultaneamente particular e universal (KIERKEGAARD, 1978, p. 301). Deus-homem é o verbo que se encarnou, e como comunicá-lo? Porque o sinal traz consigo o problema da linguagem enquanto comunicação, já que o que se diz é outra coisa do que se é imediatamente.

Então como falar de algo que já é contraditório? Como, no caso do Cristianismo, comunicar o Deus-homem se enquanto objeto já em si contraditório? O que se faz, nas palavras de Anti-Climacus é blasfemar através da doutrina que abole o paradoxo do Cristianismo, e assim abole-se o próprio Cristianismo (KIERKEGAARD, 1978, p. 302).

Em outros termos, a verdade é comunicável? Se o que temos é a linguagem que se constitui enquanto sinal que é outra coisa, a verdade não pode ser comunicada de maneira direta, pois não temos a identidade absoluta, porque neste caso já não seria sinal, nem tampouco linguagem.

O que se pode fazer é comunicar indiretamente, pela via negativa, mas daí o que se tem é outra coisa que obriga o ouvinte-interlocutor a ter uma atitude de decisão e aceitar a contradição da linguagem. Se ele acredita e confia é por ser uma escolha e não por ter a certeza da verdade da identidade. É desse modo, que a subjetividade é a verdade, porque nela se apresentam tanto a verdade como a não-verdade, trata-se de uma escolha.

Por outro lado, o sinal é o incógnito que “consiste em não revestir o caráter daquilo que se é essencialmente, como faz, por exemplo, um policial em traje civil”

(KIERKEGAARD, 1978, p. 302). Quanto ao Deus-homem, este é o incógnito mais profundo (*IDEM*, p. 302).

Portanto, é a linguagem o incógnito, pois ela reveste aquilo que é imediatamente. Desse modo, a palavra está sempre escondendo e ocultando a verdade, se ela a revela assim deixaria de ser o incógnito. Isto significa dizer que não se pode conhecer diretamente, a não ser pela via negativa, que é o incógnito.

Logo, a verdade está em segredo e sua consequência é admitirmos que a linguagem seja um código, uma espécie de oráculo “decifra-me ou te devoro”, as palavras não comunicam diretamente, ainda que assim eu possa crer, mas se persistir neste afã da comunicação direta, a linguagem se tornará ontológica.

Novamente, pelo incógnito retornamos ao paradoxo, a tensão entre aquilo que achamos que é e aquilo que se apresenta. Toda comunicação há de ser assim indireta: apenas o que comunica é quem sabe de fato da sua intenção.

E se acaso o comunicante pensar que comunicou diretamente algo a seu respeito com a mais profunda sinceridade, deu-se por esquecido que toda comunicação é indireta, contrariando a si mesmo.

Portanto, as figuras retóricas que comunicam indiretamente são por excelência a forma mais coerente da linguagem entre os homens. Tal argumento de Anti-Climacus coloca em cheque a lógica das proposições afirmativas, obrigando o ouvinte a ir de encontro àquele que a profere. A condição existencial do enunciador é decisiva para o critério de verdade que se decidirá na interioridade subjetiva do ouvinte.

Pelo incógnito não se tem como garantir se o que se fala é a verdade, que agora já pode ser mais objetiva, visto que a sua comunicação direta é impossível. Na comunicação estão envolvidos o falante, a proposição, a existência do falante, o modo como o falante fala e a decisão subjetiva do ouvinte. Não basta uma lógica das proposições, mas há de se considerar a lógica existencial, a *performance* do falante.

A estratégia de Kierkegaard em seus escritos foi justamente em se revestir pelo incógnito, e se ele de fato é um incógnito não sabemos o que ele é para si mesmo. Qualquer afirmação acerca de Kierkegaard seria simultaneamente uma falsidade e uma verdade, ele pode ser tanto o acusador como o defensor, porque está resguardado pelo incógnito.

Daí ser a ironia e o humor suas formas literárias prediletas. É por isto que a comunicação de Kierkegaard só se dá na dialética do esconde-esconde, como uma brincadeira séria. Porque na hora que dizemos algo sobre ele, neste momento ele salta e

diz que é outra coisa, e se afirmarmos que ele é essa outra coisa, ele pula novamente, e diz que é outra coisa. E nisto perdura a dialética da comunicação. Cabe ao ouvinte e ao leitor decidir em que acreditar, porque a comunicação direta é impossível:

[...] Para o incógnito ou para uma pessoa que o revista, a comunicação direta é impossível, pois esta exprime sem rodeios o que se é essencialmente, enquanto que o incógnito consiste em não se revestir o caráter daquilo que se é essencialmente. Assim, há uma contradição que torna a comunicação direta não menos indireta, isto é, impossível. Para que exista uma verdadeira comunicação direta, é preciso sair do incógnito senão o que, de imediato, é comunicação direta (uma afirmação imediata concreta) ao unir-se com um segundo aspecto (o do incógnito do que comunica) deixa de ser comunicação direta (KIERKEGAARD, 1978, p. 305).

Em oposição à comunicação direta está a *comunicação indireta* que se pode apresentar de duas maneiras, a primeira em relação ao conteúdo e a segunda em relação ao comunicante. De todo modo, de oposições qualitativas. Quanto ao conteúdo, chama-se *dupla reflexão*, por combinar pares qualitativos opostos, ou seja, por estabelecer uma dialética qualitativa, como hilaridade e seriedade, a defesa e o ataque.

Ocasionalmente um nó na própria comunicação, pois não se sabe de fato do que se trata o conteúdo, como se o comunicante não revelasse ou deixasse às claras a sua postura e sua opinião. Por este ínterim da *dupla reflexão*, em que se dá um nó dialético, o comunicante “é ninguém, é um ausente, uma objetividade sem personalidade” (KIERKEGAARD, 1978, p. 305).

Este tipo de comunicação foi mais adotado por Kierkegaard em especial na sua *pseudônima*, haja vista que na dupla reflexão o que comunica fica do lado de fora, porque neste caso o que interessa é a decisão do ouvinte. Por traz do comunicante, na *dupla reflexão*, não há ninguém. Por traz da *pseudônima* não há nada, a máscara dos pseudônimos não esconde um eu ou um autor, mas é tão somente um vazio comunicativo:

Em Kierkegaard a pseudônima tem uma significação histórica, é o artifício do humorista que, exprimindo-se incógnito, denuncia uma sociedade mascarada pelo anonimato. Mas, seria absurdo pensarmos que por trás dos pseudônimos, a maneja-los como marionetes, ocultar-se-ia um Eu indivisível. Ao mesmo tempo que marcada historicamente e, ousarmos dizer, por isso mesmo, a pseudônima expressa a angústia de um homem que “não pode dizer eu” (SAMPAIO, 2007, p. 195).

A segunda forma da comunicação indireta é a *comunicação reduplicada* em que o comunicante intervém, comunicando a sua própria existência. Neste caso, é importante observar quem fala e de onde fala. A contradição aparecerá em relação à situação qualitativa do comunicante.

É o caso do Cristo, que sendo homem afirma que é Deus. A sua condição nega, ou pelo menos contraria o que afirma. Portanto, a reduplicação volta-se sobre o ato de falar. Há uma separação entre forma e conteúdo, e ambos entram em uma lógica dialética, porque o conteúdo pode ser negado ainda que a forma seja ratificada:

Quando um homem diz sem rodeios: “Sou Deus, o Pai e eu somos um”, tem-se uma comunicação direta. Mas quando aquele que assim o diz é um homem particular inteiramente semelhante aos outros, esta comunicação não é inteiramente direta. A comunicação implica numa contradição na pessoa do que comunica. Ela torna-se indireta e te coloca em situação de elegeres se queres crer ou não (KIERKEGAARD, 1978, p. 306).

Na *comunicação reduplicada* a decisão está no ouvinte, pois foi estabelecida uma contradição entre forma e conteúdo, entre a palavra e o existente, ao mesmo tempo em que não se pode anular nenhum dos pares dialéticos⁷⁰. Este tipo de comunicação traz para o seio da linguagem a existência do comunicante, as contingências históricas e todo o *devoir* que envolve a condição humana.

De qualquer jeito, a comunicação entre os homens está fadada a certo fracasso, ou no mínimo ao *trágico* e ao *pathos*. O outro em si é incógnito, bem como o que diz também é incógnito. Na esfera do humano, só temos a linguagem incógnita. Daí decorre se agir de má-fé, enganar, mentir, iludir, seduzir.

Não há como encontrar o positivo da linguagem, a sinceridade a afirmação autêntica. Como comunicar a verdade? Ou ainda, posso crer que tuas palavras são verdadeiras? E nisto reside um sofrimento tanto de quem fala como de quem escuta. Aquele que fala sabe que não pode se revelar, e aquele que escuta sabe que não sabe nada do outro, mas tão somente naquilo em que crê.

Aqui, a linguagem inaugura a alteridade do tu, aquele outro que caminha lado a lado comigo, que me interroga e que me escuta. Tanto eu como ele somos um “tu” para o outro inaugurado pelo incógnito da linguagem. Entre os homens a linguagem exige uma atitude de confiança e credibilidade ao mesmo tempo em que dialetiza com a dúvida e a

suspeita, mas, sobretudo amor e responsabilidade frente o outro, o que ainda assim é uma escolha individual:

Nas relações sociais, um homem deve contentar-se com a segurança que outro lhe dá ao acreditar nele. Ninguém tem o direito de se colocar como um objeto de fé para o seu semelhante. Se, em relação a outro, um homem recorrer ao desdobramento dialético, deve como contraste usar do desdobramento maiêutico, a fim de não se converter em objeto de fé ou algo semelhante (KIERKEGAARD, 1978, p. 311).

Exigir do outro semelhante fé é colocar-se como Deus que é qualitativamente diferente do homem, pois está no *devoir*. O Deus-homem ao abolir a comunicação direta exige a fé porque ela é uma eleição entre o crer e se escandalizar com aquele totalmente outro (KIERKEGAARD, 1978, p. 310).

Portanto, doutrinar acerca do Deus-homem é uma blasfêmia, é reduzir o Cristianismo à comunicação direta e a uma facilidade do tornar-se cristão, não implicando em escolhas, angústias e sofrimentos, é tão fácil quanto uma brincadeira de criança, basta apenas conceber, ao invés de crer (*IDEM*, p. 312).

Vale ressaltar que as reflexões de Anti-Climacus seguem uma ordem argumentativa, em nenhum instante abandonou-se a coerência lógica, ainda que se discorresse sobre o paradoxo e seus desdobramentos no incógnito e na comunicação indireta. A fé, como no folheto⁷¹ de Johannes Climacus, é outro projeto que se sustenta na reflexão dos limites do próprio refletir.

Em *A Escola do Cristianismo*, chega-se à fé através da reflexão sobre o incógnito e o momento decisivo do ouvinte. Portanto, como apresentamos em outras passagens, o Cristianismo é um projeto que se sustenta argumentativamente justamente por levar aos limites do próprio argumentar, o que só demonstra a complexidade e a tecitura filosófica, poética e teológica dos escritos kierkegaardianos.

Mas ainda que as relações entre os homens no âmbito da linguagem tenham sido apresentadas na esfera da comunicação indireta, resta perguntar como se dá a relação do homem como o totalmente outro. Se o que o homem tem à sua disposição é linguagem enquanto incógnito e a fé como atitude, como esta relação se desdobra? E neste sentido é preciso olhar para Abraão como aquele que viveu no temor e tremor experienciando os limites angustiantes da linguagem no silêncio paradoxal.

⁷¹ Referente às *Migalhas Filosóficas*.

3.3. O SILÊNCIO

A saga de Abraão é cantada por Johannes de Silentio em sua lírica dialética, *Temor e Tremor*, elogiando-o como o cavaleiro da fé. No último capítulo, Silentio interroga “Pode moralmente justificar-se o *silêncio* de Abraão perante Sara, Eliezer e Isaac?” como uma tentativa de perceber as relações entre o silêncio e a palavra.

Embora tenha o cavaleiro da fé vivenciado o paradoxo do silêncio, no último instante não permaneceu calado, mas falou uma língua estranha que ao mesmo tempo não dizia nada. Com isto adiantamos em constatar que o silêncio não encerra a última atitude, porque é preciso refazer o caminho de descida do monte, é importante retornar para a convivência da linguagem, se voltar novamente para a palavra e os outros, porque se estabeleceu a relação com aquele totalmente outro.

Se for possível defrontar-se com a diferença absoluta que transcende a identidade da imanência, este mundo da semelhança já não é tão paradoxal e distante, parece que a experiência da mais alta das paixões torna o mundo humano mais compreensível e amoroso⁷².

É por isto que o escritor religioso não pode ficar calado, devido seu compromisso com o absoluto e as exigências da Providência⁷³, de qualquer maneira, ele é um indivíduo que vivenciou uma experiência religiosa. Mas ainda assim, não se iguala qualitativamente com Abraão, porque este é o cavaleiro da fé.

De todo modo, a pergunta de Silentio gira em torno da moralidade que aponta para o geral e a manifestação do Indivíduo. Contudo, o Indivíduo⁷⁴ é ser oculto, e a sua tarefa moral é se libertar do secreto e se manifestar no geral (KIERKEGAARD, 1979, p. 158).

Esta definição coloca novamente as tensões do paradoxo, entre o interior e o exterior. Não se pode ficar apenas na possibilidade e nem tampouco no estético. Deste modo, o Indivíduo se constitui como relação dialética e paradoxal.

⁷² Aqui o termo amoroso se refere à compreensão de amor em Kierkegaard, ou seja, a segunda ética que torna o amor em compromisso e gratuidade perante os outros, o que também pode ser verificado no segundo capítulo das *Migalhas Filosóficas* em que o deus se encontra com o homem por uma atitude amorosa possibilitando as condições de compreensão entre estas duas diferenças absolutas (Deus e o homem).

⁷³ Desenvolvemos esta ideia no primeiro capítulo deste trabalho a partir da leitura do *Ponto de Vista* em que Kierkegaard descreve a parte da Providência em sua obra.

⁷⁴ Na língua dinamarquesa como já apresentamos anteriormente existem dois vocábulos que contemplam as dimensões do indivíduo. Neste caso, Johannes de Silentio se refere ao termo *Den Ekelte*, aquele indivíduo singular que se opõem ao indivíduo massificado. Daí na tradução portuguesa se fazer esta distinção com o substantivo próprio e o substantivo simples.

Sob as categorias da linguagem trazidas por Silentio, isto significa dizer que a palavra está para o geral e a o silêncio para o oculto. Ou seja, Abraão a fim de manifestar o paradoxo tem de falar e ao mesmo tempo esconder. Contudo, antes de chegar a esta reflexão, Silentio desdobra a relação entre o silêncio e a palavra convidando para seu diálogo algumas personagens que vivenciaram uma situação semelhante a de Abraão. “Tenho de desenvolver, por via dialética, como se comporta o oculto na estética e na ética, porque se trata de mostrar a absoluta diferença entre o oculto estético e o paradoxo” (KIERKEGAARD, 1979, 161).

No primeiro exemplo dado pelo Magister, a estética exigia o oculto e o recompensava, enquanto a ética exigia a manifestação e punia o oculto. A ética não admite atos presunçosos que engane a divindade e tampouco com os sofrimentos, e por isto carrega uma pesada responsabilidade nos ombros do herói. De qualquer modo o segredo é assumido por sua conta e risco (IDEM, p. 162).

O julgamento sobre o falar e o calar dependerão do prisma que tomamos por referencial, pois enquanto a estética anseia pela beleza e drama interior do indivíduo, a ética exige o geral e a transparência das escolhas e atitudes, em todo caso, tanto a estética quanto a ética esperam o *reconhecimento*, e aqui reside a partir de nossas análises um ponto decisivo, visto que no reconhecimento se dá o paradoxo entre o interno e o externo, e estas duas esferas apontam para o *externo*. Sobre isto teríamos ao final das contas uma *ética-estética* porque pautada no *reconhecimento* que é *exterioridade*.

Daí no primeiro momento ser belo o segredo dos amantes que sofrem interiormente e silenciam para não causar o sofrimento e desgraça do outro, pois a beleza é exterioridade, por ser um belo para o outro. Ninguém saberá de seus sofrimentos.

A ética, ao contrário, condena esta postura, porque lhe falta a coragem e ao mesmo tempo convida a lutar na realidade, a sair e se mostrar. Na estética, o critério é o reconhecimento da beleza, enquanto na ética é o reconhecimento da moralidade.

Todavia, a estética algumas vezes exige a manifestação quando o silêncio lança perturbação na vida de outrem. Silentio traz a peça de Eurípides (*Ifigênia em Aulides*), em que Agamenon deve sacrificar a filha. Neste caso, como proceder? Falar ou calar? O que diz a estética e a ética?

A estética exige que ele se cale, porque seria indigno de um herói procurar a consolação junto dos outros, e esperar certo acaso. No entanto a ética não dispõem deste expediente. Portanto, há de ser o herói trágico aquele que deve manifestar ou falar sobre o infortúnio de si e do outro. Neste momento, pelo extremo ato de coragem e

responsabilidade, o herói trágico se torna o filho bem-amado da ética com quem ela usa de toda a sua complacência (KIERKEGAARD, 1979, p. 162).

A estética, pois, acredita na possibilidade, pode-se aguardar e ter esperança até o último instante para a resolução do conflito. Por outro lado, a ética é muito mais rigorosa e não se deixa iludir pela manifestação, exige que o herói se sacrifique com coragem e dignidade, mostrando a todos que ele é o herói que exprime o geral (*IDEM*, p. 162). “O estético pedia a manifestação, mas saiu da dificuldade com um golpe do acaso; a ética reclamava-a igualmente, e encontrava no herói trágico a sua satisfação” (*IDEM*, p. 163).

O herói trágico guarda o segredo e o silêncio que são determinações da vida interior até o momento em que precisa manifestá-los a fim de que seja reconhecido por todos como um grande herói que não se curva ante os sofrimentos. Mas há um paradoxo no silêncio, porque ele se relaciona como o divino e com o demoníaco. “O silêncio é a armadilha do demônio. Quanto mais o demônio é terrível, mas o silêncio é também um estádio em que o indivíduo toma consciência da sua união com a divindade” (*IDEM*, p. 163).

O calar em primeiro momento leva a pressupor que já não se espera um reconhecimento e que se está voltado para a vida interior. Neste sentido o silêncio é paradoxal porque recairá no demoníaco ou hermetismo⁷⁵ ou ainda na divindade. A questão em pauta é a separação e diferenciação do indivíduo em relação aos outros.

Desse modo, o demoníaco é aquele que se separa e se cala a tal ponto que está totalmente fechado ao outro, ainda que na busca de sua singularidade. Ao contrário do Indivíduo que na consciência da sua unicidade se abre ao totalmente outro.

Portanto, o risco está em como o indivíduo conduz seu processo e seu silenciar, podendo desprezar e ignorar em posição de superioridade todos os demais ou tornar o silêncio cheio de sentido porque sempre retorna à palavra como abertura para o diálogo:

Aparentemente, o demoníaco está associado ao estádio estético, mas como um estado de espírito, voluntário ou não, que torna o indivíduo capaz de dar o salto para o infinito, ainda que este salto possa ou não se realizar. O demoníaco é como um estado anterior ao divino, sem que necessariamente o preceda. No demoníaco, o indivíduo está em posição de superioridade e/ou isolamento em relação a todos os outros (GRAMMONT, 2003, p. 51).

⁷⁵ Guiomar de Grammont chama a atenção para a relação entre o silêncio e o demoníaco a partir da análise de Fausto de Don Juan, bem como no *Conceito de Angústia* sob o título de “hermetismo”. Cf. GRAMMONT, 2003, p. 51 – 54.

O demoníaco, pois aparece como “separação”, e desse modo também se relaciona com a noção de pecado, porque neste instante já se encontra no paradoxo demoníaco (KIERKEGAARD, 1979, p. 169). Esta tensão muito se assemelha ao desespero em que o homem pode negar a fonte transcendente que o criou ou dar o salto para além de si.

O problema do paradoxo do silêncio é que há possibilidades e riscos, em outras palavras há uma tragicidade no silêncio, dependendo das circunstâncias ele ganhará outro sentido. E por conservar um segredo e um mistério, não se sabe da interioridade do outro quando este silencia, não se podendo desse modo emitir julgamentos éticos.

Daí a ética exigir a manifestação, as intencionalidades, a fim de que haja clareza e critérios objetivos. De todo modo, aquele que silencia é espreitado pelo demoníaco como também é a oportunidade fértil para se tornar o Indivíduo.

A grande diferença, sob o prisma do silêncio, entre Abraão e os demais heróis, é que o “cavaleiro da fé” ao sair do geral pelo paradoxo do silêncio retornou ao geral porque entrou em uma relação absoluta com o absoluto. Os outros permaneceram em um silêncio estético ou demoníaco. É por isso que, para Silentio, somente o religioso, pode salvar o estético na luta que trava com a ética (*IBDEM*, p. 166). O silêncio no religioso não é prazer ou magnanimidade que gozará no reconhecimento, mas é sofrimento, porque está em relação privada e absoluta com o absoluto.

Portanto, o silêncio de Abraão é paradoxo, tribulação e angústia. Ele está sozinho, não tem os consolos do reconhecimento, muito menos o repouso ou o apaziguamento, posto que seu silêncio não seja da esfera do estético ou do ético, não é com outro semelhante, mas radicalmente com o absoluto, e este fato o coloca em uma situação de total incompreensão diante dos outros.

O fardo de Abraão se torna mais árduo porque envolve implicações éticas no que tange ao sacrifício de seu filho, ou seja, é um silêncio que exige uma atitude. Diante da palavra do totalmente outro, a única postura que compete a Abraão é fazer o que lhe foi pedido e silenciar diante do geral. O cavaleiro da fé está diante da terrível responsabilidade da solidão que beira ao demoníaco sob os olhos dos outros, loucura e insensatez.

Abraão está só porque a relação com o absoluto só se dá individualmente e solitariamente, e o que ali se estabelece é particular e privado aos dois, é uma “palavra” que não pode ser dita aos outros, porque os outros não a vivenciaram e a experimentaram, qualquer tentativa de nomeação é um exercício e esforço vazio.

Por isso, Abraão não fala da sua relação com o absoluto porque Ihe é o seu mais profundo e enigmático segredo. “A sua linguagem é divina, fala as línguas” (IBDEM, p. 179):

Abraão cala-se... Porque não *pode* falar; nesta impossibilidade residem a tribulação e a angústia. Porque, se não me posso fazer compreender, não falo, mesmo se discurso noite e dia sem interrupção. Tal é o caso de Abraão; pode dizer tudo, exceto uma coisa, e quando não pode dizê-la de maneira a fazer-se entender, não fala (IBDEM, p. 179).

Abraão não pode dar uma explicação definitiva da sua atitude, por isso não fala. Ele se encontra na tensão com a moral. A qualquer momento ele poderia tudo abandonar e dizer que estava se encaminhando para um sacrifício, o de seu filho. Mas neste ponto também reside outra categoria relevante, o absurdo, que é o reconhecimento das limitações da razão. É esta categoria que livra Abraão do desespero ao mesmo tempo em que conserva o seu silêncio. De alguma forma, ele sabe que retornará com Isaac para casa, por virtude do paradoxo da fé.

E como dissemos no início deste tópico, não se acaba com o silêncio, Abraão proferiu uma última frase em sua angustiante subida do Moriija: “*Meu filho, Deus prover-se-á ele próprio do cordeiro para o holocausto*” (IBDEM, p. 180). Mas por que Abraão não falou antes? E o que dizer se já sabemos que não se pode falar? Eis o paradoxo, como falar e não dizer ao mesmo tempo?

A palavra final que resolveria este paradoxo é a ironia que diz sem nada dizer e que já foi apresentada no início de nossa dissertação, e aqui ela retorna para livrar Abraão de uma armadilha, a moral:

A sua resposta a Isaac reveste a forma de ironia, porque é ela sempre que se emprega para exprimir qualquer coisa, sem, no entanto, dizer seja o que for. Se Abraão tivesse respondido: nada sei, haveria proferido uma mentira. Não Ihe cabe pronunciar seja o que for, porque não pode dizer o que sabe (IBDEM, p. 182).

O cavaleiro da fé se utilizou de uma língua estranha, pois como vimos, os outros não compreenderam o que ele sabia, somente o absoluto o compreendeu. E como sabemos do final da história, Abraão retorna com Isaac. Ele não mentiu, Deus providenciou o cordeiro.

Recorrendo ao revestimento irônico Abraão permaneceu no paradoxo do silêncio saltando para o paradoxo da palavra ao mostrar que a palavra é plurissignificativa e tem

um caráter metafórico, foi a palavra que condenou Isaac, mas também foi a palavra que o salvou. O cordeiro em seu sentido metafórico foi Isaac, mas depois retornou ao seu sentido real. Assim o fez Abraão, o duplo movimento da fé, primeiro da palavra ao silêncio, e depois do silêncio à palavra.

Mas a palavra divina aquela da relação profunda e amorosa com o totalmente outro, somente Abraão a tem, e não sente necessidade de pronunciá-la ou querer o reconhecimento do geral porque dialoga amorosamente com o próprio Deus e por Ele é reconhecido e amado:

Mas aquele que ama Deus não tem necessidade de lágrimas nem de admiração; esquece o sofrimento no amor, e tão completamente que não deixará atrás de si o mínimo traço de dor, se não fosse o próprio Deus a recordar-lhe; porque vive no secreto, conhece a angústia, conta as lágrimas e nada esquece (*IBDEM*, p. 183).

Por fim queremos enfocar quanto ao silêncio sob outro prisma, não o do homem perante Deus e os seus semelhantes, mas o silêncio de Deus. Porque no início foi Deus quem falou, a angústia de Abraão é também por causa da palavra misteriosa de Deus, e em toda a nossa reflexão percebemos que a linguagem humana teve o seu aparecimento quando o totalmente outro falou ao homem em uma atitude plenamente amorosa. Daí nos valermos de Johannes Climacus em suas palavras para nós decisivas e radicais nas *Migalhas*:

Mas o deus não precisa de nenhum discípulo para compreender-se a si mesmo; e assim nenhuma ocasião pode agir sobre ele de modo a equivalerem ocasião e decisão. Que é que pode, então, movê-lo a apresentar-se? Ele tem de mover-se a si mesmo e continuar sendo o que Aristóteles diz dele: “Sem mover-se move tudo” (akinetos pánta kineî). Porém se ele se move, então não é uma necessidade que o faz mover-se, assim como se não pudesse suportar o silêncio, mas precisasse irromper na palavra. Mas se não é por necessidade que se move, o que é que o move, o que será, senão o amor? (*KIERKEGAARD*, 1995, p. 46).

Para nós, esta citação tanto resume o problema como a natureza da linguagem. Tanto silêncio como palavra é linguagem, mas é preciso que esta irrompa na palavra e se faça amorosidade através do diálogo. O totalmente outro se pronuncia porque deseja ser compreendido e deseja amar os homens, e isto só é viável pela palavra ainda que esta seja paradoxal, histórica e falível.

Todavia, uma atitude amorosa está disposta a correr todos os riscos da incompreensão. Foi isto o que Johannes Climacus desenvolveu nas *Migalhas* sob o paradigma da linguagem, as diferenças encontram um *medium* na palavra, e o outro é inteiramente livre para dela fazer o seu uso, embora seu último anseio seja o de estabelecer a compreensão que é o amor, é fazer com que as pessoas se entendam e se mostrem. A linguagem sempre apontará para um algo mais, um transcendente, um afã de unidade plena. Contudo, a linguagem humana se rodeará pelo trágico porque pode se fechar e se abstrair, pode não querer a alteridade e se tornar hermética.

Assim, toda linguagem, porque inicialmente uma palavra do divino, é comunicação para o amor, portanto compromisso diante do outro, sobretudo do mais abandonado, visto que foi ao menor de todos que o Deus quis também se fazer compreender. E ainda que amor, a palavra é ironia, ainda que busca, a palavra é história, é justamente esta natureza dialética que torna a linguagem paradoxal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de nos tornarmos um leitor de Kierkegaard é um paradoxo, nestas considerações que também não é um final, desejar concluir o que quer que seja. As leituras deste pensador dinamarquês nos levaram por inúmeras trilhas reflexivas e a refazer e desfazer certos paradigmas cristalizados sobre seus escritos por comentadores que por vezes se apegam a um determinado aspecto em detrimento de outros, o que causa a sensação de um pensador que só é compreendido em um mosaico.

De nossa motivação inicial ao término desta etapa investigativa, percebemos que só agora demos os primeiros passos na compreensão e pesquisa do complexo *opus* kierkegaardiano. E por limitações temporais e recortes metodológicos não nos aventuramos na obra como um todo, e só de longe vislumbramos os discursos edificantes. Demos ênfase às obras pseudônimas traduzidas para o português e que tratavam do problema da linguagem.

Nosso maior desafio foi o de encontrar um referencial sobre esta temática por nós escolhida, por isto sob os cuidados da orientação nos centramos na leitura e reflexão dos escritos de Kierkegaard, correndo os riscos, é claro de nos equivocarmos ou desconsiderarmos determinados detalhes por nós desconhecidos.

Todo o interesse por Kierkegaard surgiu de uma grande curiosidade intelectual que expomos na introdução, e quanto à temática por nossa relação com a Literatura e a Lingüística, mas, sobretudo alimentado pela carência de reflexões desta categoria na tradição de estudos de Kierkegaard. Dessa forma foi que intentamos explicitar nesta dissertação apenas uma introdução à temática da linguagem em Kierkegaard, a começar com a sua problematização.

No primeiro capítulo, quando discorremos sobre método e linguagem procuramos mostrar que os escritos do Magister possuem uma dialética interna quanto à forma lingüística, ou seja, conteúdo e forma se relacionam dialeticamente. A escolha dos temas e categorias implica necessariamente na forma como serão ditas.

Assim, a forma escolhida que melhor realiza a dialética com o conteúdo é a ironia. Isso significa que a dialética kierkegaardiana não é ontológica, entendida no sentido hegeliano. Do início ao fim, sustentamos que os escritos de Kierkegaard são de natureza irônica, justamente porque suas categorias são a fé, existência, paradoxo, absurdo, silêncio, angústia, desespero e adiante.

Desse modo, nos encaminhamos para o segundo capítulo acreditando que Kierkegaard é um artista da palavra, sobretudo pela complexidade de seus pseudônimos e maestria no uso da língua materna.

O segundo momento da nossa dissertação é o ponto chave porque encerra o problema da linguagem que a partir do *Conceito de Angústia* a compreendemos como queda, tornando-se linguagem humana histórica e paradoxal, marcada pela ironia.

A linguagem, enquanto determinação e devir é o que garante o *tornar-se* Indivíduo, embora os homens corram o risco de se deterem em uma linguagem institucionalizada e cristalizada ou se fecharem no seu hermetismo.

Verificamos que esta problemática se enraíza nas leituras de Kierkegaard sobre Hamann que também aborda a linguagem enquanto história e realização humana diante do mistério e do inefável. Assim compreendendo a linguagem na sua dialética nos direcionamos para a última parte da pesquisa mostrando que esta dialética é paradoxal e não-ontológica.

No terceiro capítulo, tematizamos sobre o paradoxo da linguagem no que tange à sua relação com a palavra e o silêncio. E por fim, sintetizamos dizendo que tanto a palavra e silêncio são linguagem, que o não dizer ou não conseguir falar é um problema de palavras e não de linguagem. Mas para além da palavra há uma linguagem que nem conseguimos atingir porque é o totalmente outro da linguagem humana, é a linguagem divina, o que repõem em jogo as limitações da linguagem humana.

Parece-nos que Kierkegaard aponta para o seguinte problema filosófico: qual é a relação entre a linguagem e a verdade? Podemos conhecer a verdade? E o que é a verdade? A verdade é aquele totalmente outro, o absolutamente diferente de nós a que tanto ansiamos por não os termos. Desse modo, o Cristianismo se tornou outro caminho de reflexão filosófica, o Cristo enquanto palavra encarnada e verdade revelada como incógnito.

Este totalmente outro, recebeu o nome de deus, e em atitude amorosa quis se fazer compreender, então se fez homem-palavra, fez-se verbo. Logo, a palavra é a via que temos para alcançar a verdade, é no diálogo que encontramos os rastros e as pistas do que é o outro, mas ainda assim a palavra é insuficiente, contraditória, portanto trágica.

No entanto, faz todo o sentido o amante desejar a realização do amor no diálogo sempre constante, porque a história não acaba, porque é devir. Deste modo, o filósofo é um poeta da palavra ou ainda, como entendemos Kierkegaard, um poeta do Absoluto.

Talvez Kierkegaard não tenha realizado e se tornado um religioso fervoroso porque isto o obrigaria a se calar, mas ao contrário, falou muito e de vários modos tentando achar uma alternativa para sua tão angustiante limitação com as palavras. Se o Absoluto se tornou a sua grande questão era para lembrar que existe um tu cotidiano que também me interpela e me interroga. A partir da relação com o Absoluto, não dá mais para reduzir o tu apenas a outra imagem de mim. Cada Indivíduo é secreto, e diante de cada um não posso me calar e silenciar, mas amar como um dever que constitui minha existência profunda.

É evidente que Kierkegaard tem muito a nos dizer neste início de milênio, sobretudo no campo da ética e da comunicação. Dessa forma, esperamos ter contribuído para uma desmistificação e reducionismo dos textos kierkegaardianos, enriquecido a temática filosófica Kierkegardiana trazendo à tona a categoria da linguagem e apontado novos desafios quanto à problemática da comunicação.

Ficamos desejosos ainda por aprofundarmos a compreensão de Kierkegaard acerca da linguagem na sua relação com Hamann, Herder, Jacobi e Humboldt que se dedicaram ao tema. Bem como uma tarefa árdua em situá-lo entre Kant e Hegel, mais especificamente, entre os limites da razão e o Espírito Absoluto, pois o Magister foi aquele que, reconhecendo os limites da linguagem, não silenciou, mas se lançou ao eterno como um poeta do Absoluto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard**. Construction de l'esthétique. Paris: Edditions Payot & Rivages, 1995.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza; São Paulo: ed. Ars Poética, 1993.

COSTESKI, Evanildo. **Atitude, violência e Estado mundial democrático**. São Leopoldo: Unisinos; Fortaleza: UFC, 2009.

D'ANGELO, Paolo. **A Estética do Romantismo**. Lisboa: Editora Estampa, 1998.

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

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. São Paulo: Loyola, 2001.

GRAMMONT, Guiomar de. **Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard**. Petrópolis, RJ: Catedral das Letras, 2003.

GOUVEA, Ricardo Quadros. **A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e Tremor**. São Paulo: Editora Custom; Editora Alfarrábio, 2002.

HAMANN, Johann Georg. *Metacrítica sobre os purismos da razão* in **Recepção da Crítica da Razão Pura**: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. PP. 115-133.

HEGEL, G. W. **Cursos de estética**. VI. II. Trad. Marco Aurélio Werle et alli. São Paulo: EDUSP. 2000.

HÖFFDING, Harald. **Kierkegaard**. Madrid: Revista de Occidente, 1949.

KIERKEGAARD, Soren. **As Obras do Amor**: Algumas considerações cristãs em forma de discursos. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **Johannes Climacus, ou, É preciso duvidar de tudo**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **O Conceito de Angústia**; tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 1968.

_____. **O conceito de ironia**: constantemente referido a Sócrates. Tradução Álvaro Valls. 2d. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. 2005.

_____. **O Matrimônio**. São Paulo: Editorial Psy II, 1994.

_____. **Migalhas Filosóficas, ou, Um bocadinho de filosofia de João Clímacus**; tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **O Banquete**; tradução de Álvaro Ribeiro. 5ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1997.

_____. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. São Paulo: Edições 70, 1986.

_____. **Textos selecionados**; tradução e notas de Ernani Reichmann. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná-UFPR, 1978.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**; tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Para além da fragmentação**: Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. São Paulo: Loyola, 2002.

MESNARD, Pierre. **Kierkegaard**; Tradução de Rosa Carreira. Lisboa: Edições 70, 2003.

MIRANDA JUSTO, José. *Perspectiva, Religião e Hermenêutica em Johann Georg Hamann* in **Religião, História e Razão da “Aufklärung” ao Romantismo**. Lisboa: Edições Colibri, 1994, PP. 187-199.

MOLDER, Maria Filomena. *A crítica de Hamann a Kant: o pensamento a braços com seus sinais de nascença* in **Recepção da Crítica da Razão Pura**: antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. PP. 115-133.

PAULA, Marcio Gimenes de. **Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard**: O escândalo e a loucura. São Paulo: Annablume, 2001.

RICOEUR, Paul. **Leituras 2**: A região dos filósofos. São Paulo: Loyola, 1996.

ROOS, Jonas. **Razão e fé no pensamento de Kierkegaard**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006.

SAMPAIO, Silvia. *Kierkegaard e Paul Auster: a invenção da solidão* in **Soren Kierkegaard no Brasil**: festschrift em homenagem a Álvaro Valls. (orgs, Deyve Redson et alli). João Pessoa: Ideia, 2007. PP. 183-196.

_____. **Kierkegaard: a ambiguidade da imaginação**. Trans/Form/Ação vol.26 no.1 Marília 2003

TAYLOR, Charles. **As Fontes do Self**. A construção da identidade moderna. Ed. Loyola, 1997

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

_____. **Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado**: Aforismos, novelas e discursos de Soren Kierkegaard. Porto Alegre: Escritos, 2004.

WAHL, Jean. **Études Kierkegaardienes**. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1949.