



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

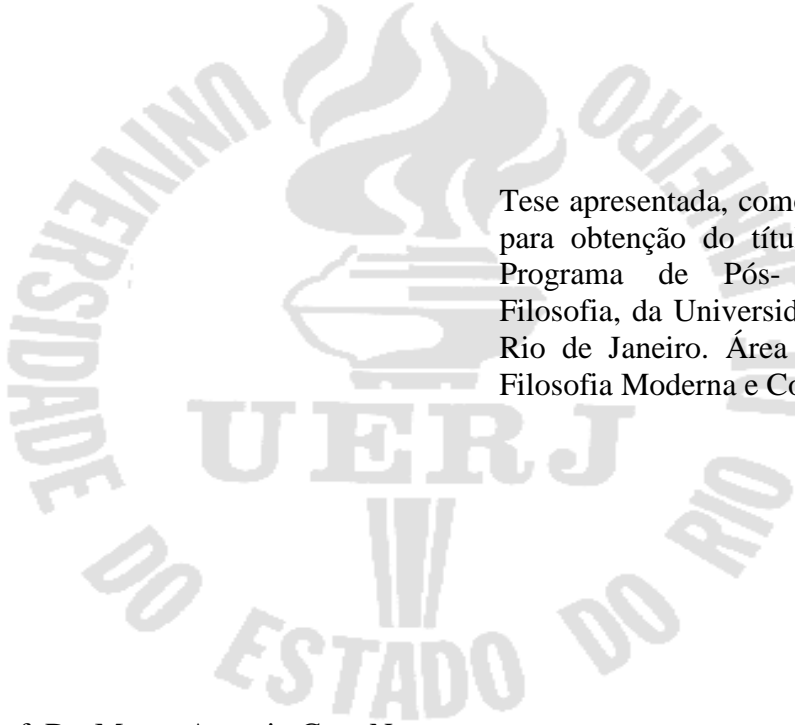
Myriam Moreira Protasio

**O si mesmo e as personificações da existência finita: por uma ciência
existencial constantemente referida a Kierkegaard**

Rio de Janeiro
2014

Myriam Moreira Protasio

**O si mesmo e as personificações da existência finita: por uma ciência existencial
constantemente referida a Kierkegaard**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Casa Nova

Co-Orientador: Prof.^a Dra. Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

K47s Protasio, Myriam Moreira.
O si mesmo e as personificações da existência finita: por uma
ciência existencial constantemente referida a Kierkegaard/
Myriam Moreira Protasio. – 2014.
182 f.

Orientador: Marco Antonio Casanova.
Co-orientador: Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo.
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Kierkegaard, Soren, 1813-1885. 2. Existencialismo -
Teses. I. Casa Nova, Marco Antonio dos Santos. II. Feijoo, Ana
Maria Lopez Calvo de. III. Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

CDU 141.32

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Myriam Moreira Protasio

**O si mesmo e as personificações da existência finita: por uma ciência existencial
constantemente referida a Kierkegaard**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 17 de novembro de 2014.

Banca examinadora

Prof. Dr. Marco Antonio Casanova (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof.^a Dra. Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (Co-Orientador)

Instituto de Psicologia – UERJ

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof.^a Dra. Izabela Bocayuva

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Olinto Pegoraro

Instituto de Educação - UERJ

Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá

Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2014

Dedico esta tese à memória
de minha amada sogra
Elliah Brazil Protasio.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu marido, Alvaro, companheiro de todas as horas, e aos meus filhos, Pedro, Flávia e Taís. Vocês são o meu porto seguro.

Agradeço à Alda pelo esforço em tornar o meu ambiente de trabalho mais agradável.

Agradeço à amiga e co-orientadora Ana Maria Feijoo, grande incentivadora e companheira a quem muito admiro, por me apresentar Kierkegaard e por sempre me apoiar no meu interesse por esse pensador. Obrigada, também, pelos estudos e trocas, que me ajudaram a não me afastar demais da psicologia.

Agradeço ao meu orientador Marco Antonio Casanova pela inabalável confiança em minha possibilidade de realizar este trabalho, assim como pelas inúmeras aulas, nas quais aprendi muito.

Agradeço aos membros da banca da qualificação, Alexandre Cabral, Cristine Mattar e Izabela Bocayuva, assim como aos meus orientadores Ana Maria Feijoo e Marco Casanova pelo esforço em me ajudar quando eu me encontrava em dificuldade para fechar meu caminho.

Agradeço aos membros da banca de defesa, Alexandre Cabral, Izabela Bocayuva, Olinto Pegoraro e Roberto Novaes por gentilmente participarem deste momento de finalização do trabalho.

Agradeço a Cynthia Lund e Gordon Marino, que me abriram as portas da Kierkegaard Library, em Northfield, MN, USA e ao amigo Álvaro Valls, que me indicou para esta temporada em Northfield.

Agradeço ao CNPq e à FAPERJ pela bolsa recebida durante o curso do doutorado.

Senhor, dá-nos uns olhos de curto alcance para as coisas que não valem nada, e uns olhos cheios de claridade para toda sua verdade!

(Herr! gieb uns blöde Augen für Dinge, die nichts taugen, und Augen voller Klarheit in alle deine Wahrheit.)

Anti-Climacus (Kierkegaard)

RESUMO

PROTASIO, Myriam Moreira. *O si mesmo e as personificações da existência finita*: por uma ciência existencial constantemente referida a Kierkegaard. 2014. 182 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Esta tese toma como ponto de partida o esquecimento do si mesmo operado pelos pensadores do século XIX e resgatado por Kierkegaard em meio ao seu projeto de escritor. Dirige-se à possibilidade de uma “Ciência existencial” constituída a partir da resposta de Kierkegaard a este problema. Organizamos nosso trabalho em três eixos. O primeiro, desenvolvido em nossa Introdução, busca reconstruir, minimamente, o ambiente filosófico ao qual Kierkegaard quer se opor em sua preocupação pelo si mesmo. O segundo eixo se desenha ao redor da obra *Doença até a morte* e foi dividido em dois momentos. No primeiro momento buscamos reconstruir os elementos com os quais o autor está dialogando para pensar o que é o si mesmo e como ele se constitui. No segundo buscaremos, a partir da definição do si mesmo, as personificações ou descrições psicológicas do si mesmo, as quais se constituem como possibilidades do eu em responder ao problema de ter de ser si mesmo. Neste momento recorreremos, também, às descrições psicológicas de outro pseudônimo, Vigilius Haufniensis, na obra *O conceito de angústia*. O terceiro eixo é desenvolvido no último capítulo, quando seguiremos a pista de uma possível ciência existencial, a qual julgamos que foi deixada por Kierkegaard tanto nas obras que vimos no eixo anterior, quanto em seus diários e em sua obra póstuma *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*.

Palavras-chave: Kierkegaard. Si mesmo. Ciência existencial. Personificações.

ABSTRACT

PROTASIO, Myriam Moreira. *The self and the personifications of finite existence: for an existential science constantly referred to Kierkegaard*. 2014. 182 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

This thesis takes as its starting point the forgetting of the self operated by the thinkers of the nineteenth century and rescued by Kierkegaard among his project as a writer. Addresses to the possibility of an "Existential Science" constituted by Kierkegaard's answer to this problem. This work was organized around three axes. The first, that was developed in our Introduction, seeks to reconstruct minimally the philosophical environment to which Kierkegaard wants to oppose in his concern of the self. The second axis is drawn around the work "Sickness unto Death" and was divided into two parts. At first we seek to reconstruct the elements with which the author is talking to in order to think what is the self and how it is constituted. Secondly we will seek, using the definition of the self, the personifications or psychological descriptions that constitute themselves as possible answers to the problem of having to be self. At this time we will also use the psychological descriptions of Vigilius Haufniensis in "The Concept of Anxiety". The third axis is developed in the last chapter, in which we will follow the trail of a possible existential science, which we believe was left by Kierkegaard in the works that we saw in the previous axis, in his diaries and in his posthumous "Point of view of my work as a writer".

Keywords: Kierkegaard. The self. Existential science. Personifications.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	13
1	O SI MESMO E O DESESPERO	46
1.1	Considerações iniciais	46
1.2	Paganismo e cristianismo	55
1.2.1	<u>O pecado, o paradoxo e o escândalo</u>	56
1.2.2	<u>Liberdade, consciência e vontade</u>	60
1.3	Desespero e fatores de síntese	65
1.3.1	<u>Algumas considerações sobre a relação de Kierkegaard com o pensamento lógico</u>	66
1.3.2	<u>As categorias modais em Trendelenburg</u>	69
1.3.3	<u>Kierkegaard, as categorias modais e o salto</u>	72
1.4	<i>Doença até a morte: o si mesmo é desespero.</i>	76
1.4.1	<u>Desespero, salto e justificativa existencial</u>	78
1.4.2	<u>O edificante e a seriedade</u>	81
2	AS PERSONIFICAÇÕES DA EXISTÊNCIA FINITA	89
2.1	Considerações iniciais	89
2.2	Análise psicológica dos modos de sucumbir da liberdade: a angústia	95
2.2.1	<u>Angústia do pecado, ou angústia diante do Mal</u>	97
2.2.2	<u>Angústia como consequência do pecado ou angústia diante do Bem</u>	99
2.3	Demonstração cristã-psicológica dos modos do desespero: a consciência	105
2.3.1	<u>O desespero não sob o ângulo da consciência e sob a dupla categoria da finitude e da infinitude: a imaginação (a idealidade)</u>	109
2.3.1.1	Desespero de infinitude ou carência de finitude	111
2.3.1.2	Desespero de finitude, ou carência de infinitude	113

2.3.2	<u>O desespero não sob o ângulo da consciência e sob a dupla categoria do possível e da necessidade: a realidade</u>	115
2.3.2.1	Desespero do possível ou carência de necessidade	116
2.3.2.2	Desespero da necessidade ou carência de possibilidade	117
2.4	Demonstração cristã-psicológica do desespero sob o ângulo da consciência	119
2.4.1	<u>Ignorância desesperada de ter um eu eterno: ausência de eu</u>	120
2.4.2	<u>Desespero consciente da existência com uma certa eternidade nas duas formas do querer e não querer ser si mesmo</u>	122
2.4.2.1	Fraqueza: o não querer ser si mesmo no desespero do temporal ou de uma coisa temporal	124
2.4.2.2	Fraqueza: o não querer ser si mesmo no desespero quanto ao eterno ou a si mesmo	126
2.4.2.3	Desafio: desesperadamente querer ser si mesmo	127
2.4.2.4	Da angústia ao desespero: seriedade, edificação e entrega (a fé)	130
3	POR UMA CIÊNCIA EXISTENCIAL CONSTANTEMENTE REFERIDA A KIERKEGAARD	134
3.1	Considerações iniciais	134
3.2	O saber existencial/psicológico de Haufniensis e Anti-Climacus	139
3.3	A comunicação existencial (indireta)	142
3.3.1	<u>Comunicação e relação de ajuda: o despertar</u>	148
3.3.2	<u>O pensador subjetivo ou como sair da ilusão: o edificar</u>	151
3.3.3	<u>A edificação (a cura): preocupação, paciência, coragem, transparência</u>	156
3.4	Por uma ciência existencial constantemente referida a Kierkegaard: novas possibilidades de investigação	159
	REFERÊNCIAS	163
	ANEXO: Breve apresentação da obra o <i>Ou...ou</i>	169

PREFÁCIO

Søren Aybe Kierkegaard viveu em Copenhagen na primeira metade do século XIX (1813-1855), período marcado por uma grande variedade de estilos e escolas do pensamento construídas sobre uma tradição científico-acadêmica rigorosa cujo propósito era, desde Descartes, alcançar verdades objetivas e universais. È no interior da crise destes modelos que ele desenvolve seu pensamento e seus multifacetados escritos assumem uma posição de resistência em relação ao tipo de linguagem usada na transmissão do conhecimento e, principalmente, ao modo como estas tradições respondiam aos problemas do homem, não o homem abstrato, mas esse homem comum e existente que cada um de nós não tem como deixar de ser. Mas opor resistência ao modo como o rigor era pretendido no seio dessa tradição, não significa ausência de rigor no desenvolvimento de seu próprio pensamento.

Entre pesquisadores e estudiosos da obra deste pensador está cada vez mais claro que suas investigações, cuja qualidade corresponde a uma excepcional acuidade psicológica e a um genuíno talento literário e imaginativo, construídos sobre uma profunda reflexão acerca dos temas teológicos, filosóficos e culturais em voga em seu tempo, trazem contribuições que não se limitam à filosofia ou teologia, disciplinas que mais cedo se envolveram com a investigação e desenvolvimentos a partir de seus escritos. Desde o início do século passado (século XX), Kierkegaard figura como o pai do existencialismo, cuja direção de interesse é a existência ou o devir existencial, tradição que foi representada, inicialmente, por nomes tais como Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Miguel de Unamuno, Karl Jaspers, Martin Heidegger, entre outros. Nos anos 60 do século XX a filosofia da Existência, ou o existencialismo, passou a fazer parte da assim chamada Terceira Força em psicologia, correspondendo a uma tendência que se diferia das outras duas forças, a behaviorista e a psicanalítica, se mantendo até hoje como mais uma tendência de investigações em psicologia.

A dificuldade em enquadrar o pensamento e as pesquisas de Kierkegaard, no entanto, não deve nos desencorajar a buscar subsídios para nossas próprias investigações. Nosso interesse pela obra deste pensador tem como baliza a dedicação de Kierkegaard ao problema do si mesmo (a subjetividade ou o indivíduo) e está circunscrito à nossa experiência e intuição de que, em sua investigação ele fornece referências para o exercício de uma psicologia clínica. Mas o que nos autoriza a considerar que o interesse de Kierkegaard pelo si mesmo nos forneceria tais elementos referenciais? E, principalmente, de que modo estas referências podem vir a representar rigor para uma prática psicológica? Não estaríamos

construindo apenas mais uma teoria psicológica, como muitas com as quais a disciplina da psicologia já pode contar?

Nosso trabalho tem como propósito buscar respostas para estas questões, o que esperamos fazer ao longo do texto e, especialmente, em nosso capítulo final. O caminho que traçamos em nossa investigação considera que os problemas com os quais o filósofo teve que se haver, em sua tentativa de apontar para o esquecimento do si mesmo, e as respostas construídas por ele são fundamentais para que possamos refletir sobre nossas próprias respostas às perguntas que fizemos acima. Obviamente, tivemos que tomar algumas decisões no que tange à circunscrição de nossas investigações que, ainda assim, se mostraram mais extensas do que pretendíamos. A consequência disso pode ter sido passarmos mais rapidamente do que deveríamos por alguns pontos, o que tentamos evitar, na medida do possível.

Organizamos nosso trabalho em três eixos. O primeiro, desenvolvido em nossa Introdução, busca reconstruir, minimamente, o ambiente filosófico ao qual Kierkegaard quer se opor em sua preocupação pelo si mesmo. Para isso tentaremos entender a crise com relação à interpretação histórica do mundo, tema central no pensamento do século XIX. Ao final destas considerações apresentaremos, sucintamente, algumas informações sobre o modo como Kierkegaard organizou o seu trabalho ou, como ele diz, numa obra póstuma (1859/1986), o seu “projeto de escritor”. Estas informações darão o suporte necessário para transitarmos pelas obras com as quais dialogaremos ao longo do trabalho.

O segundo eixo se desenha ao redor da obra *Doença até a morte* e foi dividido em dois momentos. No primeiro momento buscamos reconstruir os elementos com os quais o autor está dialogando para pensar o que é o si mesmo e como ele se constitui. No segundo buscaremos, a partir da definição do si mesmo, as personificações ou seja, as descrições psicológicas do si mesmo desenvolvidas por Anti-Climacus, as quais se constituem como possibilidades do eu em responder ao problema de ter de ser si mesmo. Neste momento recorreremos, também, às descrições psicológicas de outro pseudônimo, Vigilius Haufniensis, na obra *O conceito de angústia*. Nestes dois textos as personificações são descritas de forma ideal, como possibilidades. Como dissemos, tivemos que decidir alguns eixos de investigação. Nossa decisão foi por sustentar o problema do ponto de vista psicológico, e por isso nossa ênfase em buscar possibilidades ideais e concretas dos indivíduos se constituírem como os mesmos que eles são, tentando enfatizar os problemas (os limites e possibilidades) de cada uma destas formas de existir.

Nosso último capítulo quer responder às perguntas que deixamos abertas acima, o que pretendemos fazer seguindo a pista de uma possível ciência existencial, a qual julgamos que foi deixada por Kierkegaard tanto nas obras que vimos no eixo anterior, quanto em seus diários e em sua obra póstuma *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Faremos referência, também, ao *Pós-Escrito* de Johannes Climacus. Mais uma vez teremos que nos desculpar se, por fim, nosso caminho se mostrar insuficiente para cobrir as possibilidades de respostas às questões levantadas. Ansiamos que as insuficiências de nossos esforços sirvam de ponto de partida para que outras investigações sejam feitas.

INTRODUÇÃO

Que horrível vaidade atrever-se a dar tal importância a um pequeno si-mesmo, neste mundo preocupado com a história universal, neste teocêntrico e especulativamente importante século dezenove.

*Johannes Climacus.*¹

Pode causar estranheza que tenhamos escolhido como ponto de abertura desta tese a epígrafe acima, assinada por certo Johannes Climacus, um dos pseudônimos kierkegaardianos. O que nos leva a dar voz a este autor? O tom de sua afirmativa é para ser levado a sério, ou seja, estaria o autor fazendo um *mea culpa*, ao atribuir a si mesmo uma vaidade ao valorizar um pequeno problema (o si mesmo) em meio a outros tão mais importantes, como por exemplo o histórico universal? E, principalmente, como essa epígrafe se relaciona com este trabalho, ou seja, porque ela foi colocada aí, abrindo nosso texto? Nossa hipótese interpretativa é que Johannes Climacus, um autor pseudônimo, falando em um texto de 1846, está colocando em tom de ironia um problema muito sério, o esquecimento do si mesmo operado em seu tempo. Mas o que quer dizer ironia aqui? E como a ironia pode colocar algo sério em questão? Qual a relação entre o pensamento especulativo e o esquecimento do si mesmo? Como o si mesmo aparece? Qual o caminho para dar importância ao si mesmo adotado por Kierkegaard?

Gostaríamos de começar a abordar estas questões acentuando nossa intenção com a epígrafe: envolver o leitor, desde o primeiro suspiro, no problema central de nosso trabalho, já anunciado na epígrafe, qual seja, o si mesmo. Envolver o leitor foi, também, o caminho adotado por Kierkegaard, com sua comunicação indireta. Com esse gesto, que deixava uma duplicidade no ar, restava ao leitor a tarefa de decidir sobre o a verdade do que estava em questão. E, assim, voltamos à questão levantada na epígrafe: dar importância ao si mesmo em meio às verdades do século XIX é um gesto de vaidade? Qual era este mundo em que importava a história universal? Qual o lugar do si mesmo em nosso próprio século?

Esta tese encontra seu ponto de partida nas questões acima levantadas, por algumas razões. Primeiramente porque, em nossa opinião, a resposta dada por Kierkegaard ao problema do si mesmo, o que ele fará sem desconsiderar o horizonte do cristianismo vigente

¹ Kierkegaard, 2013, p. 21.

em seu tempo e dando ênfase ao tornar-se cristão, traz elementos substanciais para que pensemos nosso próprio tempo e os problemas que enfrentamos. Mas, também, porque a epígrafe resume a crise vivida pelo pensamento no século XIX, e com a qual Kierkegaard estará em constante diálogo. Embora o cristianismo e o tornar-se cristão sejam, hoje, estranhos aos nossos ouvidos, uma vez que nossa relação com a religião encontra seu acento na aparência ou na indiferença, essa atitude não esgotou o problema existencial de termos de ser, cotidianamente, o si mesmo que cada um pode ser. Assim como não esgotou o fato de que temos sempre que nos tornarmos nós mesmos a partir das referências de nosso tempo. Ao contrário, nosso modo de relação com o cristianismo constitui-se como uma forma de resposta aos problemas suscitados por ele.

Se o cristianismo de hoje não é o mesmo experimentado no século XIX de Kierkegaard, isso não significa que não existimos ainda sob a ordem criada a partir do marco histórico que deu origem ao nosso tempo. Além disso, consideramos extremamente atual o acento dado por Kierkegaard ao esvaziamento da vida promovido pelos movimentos de massa (incluindo os religiosos), pelos sistemas abstratos e mesmo pela politização da vida, que em nossos dias atingiu seu ápice sob o domínio da juridicalização do cotidiano. Para nós também é importante retomar o si mesmo neste mundo preocupado com os direitos humanos e com a humanidade em geral, e só nesta retomada poderemos enxergar uma nova relação entre liberdade e responsabilidade, relação tornada obscura em nossos dias.

Tornar-se si mesmo não é um problema de uma época, mas um problema na existência e com o qual cada um de nós tem que se haver cotidianamente. E não há como existir fora da ordem e das condições de nosso tempo. Por isso Kierkegaard enfatiza, na voz de Johannes Climacus

Com o intuito de evitar confusão, deve-se imediatamente ter em mente que o problema não é o da verdade do cristianismo, mas é sobre a relação do indivíduo com o cristianismo; por conseguinte, não é sobre o zelo sistemático, de um indivíduo indiferente, por arrumar as verdades do cristianismo em parágrafos, mas antes sobre o cuidado, do indivíduo infinitamente interessado, por sua própria relação com uma tal doutrina. (KIERKEGAARD, 1846/2013, p. 21).

É preciso acentuar, portanto, que nos interessa, especialmente, acompanhar e aprender com Kierkegaard o seu gesto de ir ao encontro do indivíduo singular. Ele se via, claramente, como “um autor religioso cuja missão é dirigir-se ao ‘Indivíduo’, categoria que (opondo-se à de ‘público’), exprime, resumidamente, toda uma concepção da vida e do mundo”

(KIERKEGAARD, 1986, p.34). Não lhe interessava uma comunicação em massa, mas comunicar-se com cada um em particular, construindo uma atmosfera de intimidade com o leitor. Ele afirma, na obra *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* (1859/1986), que seu modo de comunicação relacionava-se com o fato de ele ter sido, desde sempre, um escritor religioso, não no sentido de um profeta, mas de um discípulo, um servidor, alguém que se interessava pelos homens de seu tempo e se preocupava que eles estivessem esquecidos do que significava ser humano. Ser humano, na nova ordem do cristianismo, é ser cristão, e é a partir deste lugar que ele quer tratar do problema de como alguém pode tornar-se religioso, ou tornar-se cristão. Tomemos suas próprias palavras (1986, p. 37): “Peço insistentemente, e de uma vez por todas, ao benévolo leitor para ter sempre *in mente* que o pensamento total de toda a obra é este: o tornar-se cristão”.

Mas, por que isso nos interessa? Porque, em nosso entender, esse gesto marca uma forma de relação que consideramos como de ajuda, uma relação que tem seu fundamento na possibilidade de uma comunicação entre pessoas e na possibilidade de que esta comunicação possa ser um elemento que faça diferença na vida das pessoas, no sentido de que cada um venha a se interessar pela sua própria relação com os critérios de seu horizonte, ou seja, com aquilo que significa ser o humano que se é. O ponto de vista de Kierkegaard (1986) é que ele próprio se pretende um ajudante, alguém que faz uso de um tipo específico de comunicação, a comunicação indireta, para chegar ao seu leitor e manter aberta a possibilidade de uma transformação existencial. Mesmo fazendo uso de uma comunicação mais direta, que ele diz ser a comunicação sistemática, o que está em questão para ele é uma comunicação não de saberes, mas de existência.

Se nenhum ser humano existe abstratamente, é preciso reconhecer o solo a partir do qual a relação que o si mesmo é se constitui, pois é a partir deste fundamento que as semelhanças e diferenças podem aparecer. O solo, ou os fundamentos, são construídos sobre o significado de ser humano (ou ser cristão, na linguagem de Kierkegaard) e era este sentido que Kierkegaard julgava que estava sendo perdido no início do século XIX. Este momento estava investido do projeto romântico (a que Kierkegaard se refere como estético) de recriar ficticiamente a existência, e do ambiente neutro científico (ético) que pretendia abarcar a existência em sistemas filosóficos ou científicos, por meio dos quais se pretendia abarcar de forma absoluta e necessária a marca da história da humanidade.

O cristianismo é, então, o horizonte de onde Kierkegaard partirá para repensar o modo como se constituíram, historicamente, as respostas ao problema do vir a ser quem se é e, ao mesmo tempo, o problema de encontrar a verdade, ou melhor, o problema de viver na verdade. Kierkegaard (1967, p. 2.232 - IV C 35) anotara em seus diários que, em relação com a realidade do cristianismo, o histórico é o aspecto essencial, enquanto em relação a outras ideias esse aspecto é apenas accidental, porque o “cristianismo é uma verdade histórica; ele aparece em um determinado momento e num determinado lugar e, conseqüentemente, torna-se relevante para um determinado período de tempo e lugar” (KIERKEGAARD, 1967, p. 2.232 - IV C 35). Isso implica dizer que tornar-se si mesmo não acontece fora do tempo e do lugar em que se existe e em relação com as verdades históricas deste tempo. O homem do século XIX esquecera a relação entre religião e a verdade apregoada no Novo Testamento, ou seja, a realidade do próprio Cristo. Esquecera que a existência não é uma abstração, mas uma tarefa a ser vivida por cada um no cotidiano de sua existência. Essa situação aparece, para Kierkegaard, como o modo mais contundente da realidade do afastamento do homem em relação às verdades de seu tempo, afastamento este construído por meio da ilusão dos grandes sistemas e das verdades dogmáticas.

Kierkegaard, com seus escritos, começa a se comunicar com seus contemporâneos, assumindo a mesma tonalidade estética que ele entendia como sendo hegemônica em seu tempo, de forma a encontrar seus contemporâneos no lugar que lhes era mais familiar. Estética, aqui, deve ser compreendida pela perspectiva romântica da recriação de experiências subjetivas sem qualquer auxílio exterior, fundada na crença na capacidade do indivíduo de criar e recriar a si mesmo. Usando pseudônimos ele desenha peças nas quais aparecem indivíduos resolvendo, cotidianamente, o problema de sua existência. A essa tonalidade estética ele irá se referir, em sua obra póstuma, como momento estratégico de seu projeto de escritor, momento em que ele pretendia se fazer chegar a seus contemporâneos, eles mesmos investidos do modo de viver e interpretar seu próprio tempo por meio da categoria estética. Este importante tema kierkegaardiano, a comunicação indireta, será tratado de forma mais detalhada em um outro momento. Por hora gostaríamos de considerar o aspecto da ironia kierkegaardiana, incluso em sua comunicação indireta e em tensão com a ironia romântica de seus contemporâneos e com a compreensão da história vigente.

Em diálogo com o pensamento idealista, Kierkegaard insere um novo modo de se relacionar com o problema do histórico, ao apontar que a universalidade histórica, garantida

pelo espírito absoluto preconizado por Hegel, é insuficiente para compreender a existência. Mas, qual é o horizonte histórico a partir do qual ele está colocando o problema da possibilidade de retomada da existência? Qual viria a ser a resposta de Kierkegaard para o problema da crise histórico-universal? De que modo essa resposta está ligada à constituição de personificações históricas e ao problema do tonar-se si mesmo?

Vamos nos demorar um pouco mais na colocação do problema histórico, aberto pelos pensadores dos séculos XVIII e XIX, de modo a nos aproximarmos mais detalhadamente da atmosfera de crise com a qual o dinamarquês está dialogando. Começaremos situando o modo de compreensão do espírito no século XIX, especialmente em Hegel. Recorreremos, para esta tarefa, a dois autores que se debruçaram sobre o pensamento histórico do século XIX, Jacob Burckhardt² e Karl Löwith³. Em seguida recorreremos ao autor alemão Bruno Snell, que se propõe a apresentar a vida do espírito⁴ no período clássico, ou seja, no período anterior à virada para o mundo cristão. Com estas considerações estamos nos preparando para adentrarmos no modo kierkegaardiano de compreensão do problema histórico-existencial do si mesmo. Este tema é de fundamental interesse para nós uma vez que, para Kierkegaard, o si mesmo (o eu) é espírito.

O histórico universal

O historiador suíço Jacob Burckhardt surpreende-se com a transformação operada na compreensão do histórico no século XIX. “Em vez de um grupo de conhecimentos isolados, a respeito de fatos curiosos de épocas e países distantes, surgiu, em seu lugar, o postulado de uma visão global da humanidade” (BURCKHARDT, 1961, p. 23). Esta visão global era desconhecida das épocas anteriores, trazendo consigo a obrigatoriedade de estudos sistemáticos, especializados e abrangentes, que resguardassem a objetividade do fenômeno histórico investigado que, no entanto, deviam permitir a intuição do todo ao levar em consideração “os elementos que se repetem os elementos constantes, típicos, considerados sob o ponto de vista de sua analogia com nossa natureza e de nossa capacidade de compreendê-

² *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Reflexões sobre a história) (1905/1961)

³ *Von Hegel zu Nietzsche. (De Hegel a Nietzsche)* (1939/2011)

⁴ *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen.* Hamburgo: Claassen Verlag, 1946 . (*A descoberta do espírito*, 1992)

los” (BURCKHARDT, 1961, p. 12). Burckhardt tomará como ponto de partida de seus estudos sobre a história “o único elemento invariável e que consideramos possível de ser analisado: o ser humano com seus sofrimentos, suas ambições e suas realizações” (BURCKHARDT, 1961, p. 12), de forma a reconstruir os estilos de viver, sempre em relação com as religiões, a cultura e o estado. Estudando estas “Três potencias”, estado, religião e cultura, Burckhardt pretende definir suas características para, em seguida, pesquisar a influência de umas sobre as outras, de forma a obter uma visão geral de uma determinada época. Assim procedendo ele pode reconstruir os tipos de vida nos diferentes momentos históricos.

O século XIX vê nascer a possibilidade de estudar o passado a partir de novos instrumentos, uma vez que dispõe de ampla literatura, em línguas nacionais e estrangeiras, dispõe de acesso a diferentes arquivos e, graças às novas facilidades de viagem pode conhecer os monumentos, difundidos por meio de fotografias e folhetos de divulgação empreendidos por governos e associações. Neste momento é o âmbito das ideias universais que regulam o mundo, de forma que não há uma realidade histórica propriamente dita, mas a concretização de algo único que transcende a realidade histórica. O entendimento que vai aparecendo é que, através da história algo universal se realiza. É daí que surge a ideia de que através da história alguma coisa vai se revelando, que não é mundano nem material, alguma coisa da ordem do universal, “determinadas de acordo com as leis gerais da natureza” (KANT, s/d, p. 4). Kant publicara, em 1784, seu texto *Ideia de uma História Universal com um propósito Cosmopolita*, ingressando, conforme comentário do tradutor para o português, Artur Morão, “no rol dos que, com maior ou menor pertinência e profundidade (desde Voltaire, J. G Herder e, mais tarde, G. W. F. Hegel e K. Marx e muitos outros), refletiram sobre a história, o seu enigma, as suas trevas, as suas insinuações e a imprevisibilidade do seu rumo” (MORÃO, apud KANT, s/d, p. 1).

Vê-se surgir, então, a partir do final do século XVII, um esforço no sentido de reconstituir o destino histórico da humanidade, ou seja, de alcançar a materialização do transcendental, de encontrar o lastro histórico do conhecimento. As investigações iniciais lidam com os documentos como se eles denunciassem verdades imutáveis, ou seja, eternas, como acontece na interpretação do século XVII acerca dos acontecimentos da idade média, e no século XVIII, que submete a verdade a estruturas racionais, construindo uma “concepção

histórica do mundo”⁵, remetendo ao mesmo tempo a um saber em redor do mundo e em redor da própria vida. Independentemente se o pesquisador investiga a história do espírito por meio de uma ampla pesquisa bibliográfica ou se detém a um único autor, o importante é que através de sua investigação ele poderá, “exercendo uma função primordial de seu espírito, reconstruir o todo pela parte” (BURCKHARDT, p. 28). É neste empenho especializante e totalizante que o historiador do sec. XIX transita pelos eventos históricos, construindo a lógica de seu fluxo de acordo com cada especialidade: filosofia, religião, estado, cultura.

O que está ocorrendo no século XIX é que, por mais que os homens sejam particularmente os mesmos, parece que alguma coisa está acontecendo ali, historicamente, uma ideia está se realizando, que é a ideia de humanidade, de moralidade, de bem estar universal. Dá-se a passagem de um racionalismo cativo da necessidade, da imutabilidade e da eternidade da Verdade, ao gesto inaugurado por Hegel de que o pensamento constitui-se historicamente como “a história do pensamento que a si próprio se encontra, na medida em que se produz” (HEGEL, 1980, p. 41), uma vez que na história tem-se o mutável, o que afunda no passado, ou seja, não mais existe, enquanto no pensamento resta aquilo que não é suscetível de mudança⁶. Era necessário assumir outra perspectiva de compreensão dos eventos históricos. Mas, de que forma isso se desdobraria? Como Hegel, por exemplo, compreenderá estes diferentes momentos históricos? Hegel, debruçando-se sobre os limites da história e a superioridade da filosofia em dar conta do caráter universal das verdades históricas, mostra o saber absoluto, que se constitui em movimento constante de oposição e reconciliação consigo mesmo. Por meio da reconciliação otimista entre os contrários, ele apregoa o desenvolvimento necessário do espírito absoluto, fazendo surgir a palavra central do pensamento do século XIX, que é a palavra Espírito. Tentemos entender um pouco mais a compreensão hegeliana da história, uma vez que é especialmente com esta perspectiva

⁵ Heidegger, M. *Tiempo e historia*. (Jesus Adrian Escudero, Trad.) Madri: Trotta, 2009 (Original publicado em 1915 e 1925).

⁶ Segundo Casanova (2013, p. 60), o problema destas posições, tanto de Kant quanto de Hegel, era a retenção do conceito de experiência: “Kant transcendentaliza de maneira total e absoluta a experiência. Hegel, por sua vez, retém incessantemente esse gesto kantiano, por mais que procure superar por completo toda e qualquer distância entre o espírito subjetivo de determinação da realidade e seu outro, entre o espírito e a objetividade”. O autor desenvolverá a maneira assumida pela filosofia de Dilthey, de “levar a termo uma síntese radical entre o projeto crítico kantiano e o projeto hegeliano da razão histórica” (Ibidem). Nós não adentraremos neste campo, que é cronologicamente posterior a Kierkegaard, preferindo nos manter no horizonte com o qual o dinamarquês está dialogando.

filosófica que Kierkegaard dialoga, ora referindo-se ao próprio Hegel, ora aos hegelianos seus contemporâneos, como Heiberg e Martensen.⁷

A história é, para o pensamento hegeliano, um campo de realização, de concretização do espírito, o que se dá por meio de figuras do espírito que não são puramente lógicas ou apenas faces do absoluto, mas materializações do transcendental. Karl Löwith (1939/2011) se propõe a “transcrever’ a história da filosofia do século XIX no horizonte do presente” (p. 15), considerando que apenas no século XX este pensamento se esclareceu. Assim, ele percorre o pensamento de Hegel a Nietzsche, na esteira daqueles pensadores que considerou “a quebra revolucionária do século XIX”⁸. Os escritos do jovem Hegel teriam se constituído a partir da convicção de que Filosofia e Religião são o mesmo e estão em busca da mesma coisa: a verdade eterna. Löwith (1939/2011, p. 31) se remete a uma das cartas de Hegel, na qual ele afirma a impossibilidade de que o homem conheça a si mesmo fora do mundo e nega o que chamou de vaidoso vagar em volta de si mesmo individual e particular. Vemos, aqui, que o pseudônimo Climacus, de nossa epígrafe, está dialogando diretamente com Hegel, o qual intuiu, em sua *Fenomenologia do espírito* (HEGEL, 1992), a possibilidade de sistematizar o movimento do espírito, substituindo o saber representativo pelo saber especulativo-filosófico, onde a consciência se torna, ela mesma, a determinação da realidade, pois projeta a si mesma na coisa a ser conhecida. Desta forma, não haveria nada fora da subjetividade. Resta saber em que consiste esta subjetividade.

Para Hegel a subjetividade é ela mesma o conceito da realidade, a consciência viva que atravessa de modo determinante o modo de ser de tudo o que é. A superação completa da distancia entre consciência e determinação da realidade deve, então, nascer da supressão da ingenuidade de pensar que há uma realidade fora da determinação da consciência. No modo de construção da resposta de Hegel, no qual a objetividade e universalidade do espírito absoluto estão garantidas pelo movimento dialético, o outro do espírito é, também, o espírito, e esta mesmidade entre o espírito e seu outro impede que o espírito tenha dimensões que se diferenciem. O espírito, pra Hegel, é paradoxal ao ser ele mesmo e o seu contrário, ou seja,

⁷ Jon Stewart, 2013, Lecture 2:1

⁸ Paula (2009 b, p. 18), afinado como pensamento de Löwith, afirma que “A crítica filosófica da religião parte de Hegel, no século XIX, e acaba em Nietzsche, já no século XX. Trata-se de um evento alemão e protestante por excelência”.

ele é sujeito e objeto ao mesmo tempo. Desta forma Hegel atenua a tensão paradoxal da diferença ao suprimir a distancia entre o espírito e o seu contrário (o outro do espírito).

Kierkegaard enxergou os limites do pensamento histórico desenvolvido por Hegel, na medida em que este ficava aquém da historicidade enquanto tal. Kierkegaard, como temos tentado apontar, reivindica a razão histórica como o espaço próprio do acontecimento da existência, como a atmosfera que serve de base para todo modo de viver⁹. O que significa dizer que a existência é, ela mesma, histórica, em seu movimento de realizar a tarefa de ter de ser si mesmo. Vale retomar, mais uma vez, nossa epígrafe inicial, que antecipou, de modo irônico e, ao mesmo tempo, peremptório, a tensão existencial na qual o filósofo dinamarquês estava imerso, e que se constituiu na base para que ele traçasse seu próprio caminho. Num mundo em que tudo se justifica pela marcha necessária da história universal, importar-se com o si mesmo parece o gesto atrevido de uma horrível vaidade. Resta perguntar: como, então, Kierkegaard se importará com o si mesmo em meio ao histórico-universal? Como o espírito surgirá em suas construções? Vejamos como este problema aparece para ele.

Kierkegaard (1844/2010), na voz de Vigilius Haufniensis, destaca a transformação operada no espírito humano quando da virada do mundo grego ao mundo cristão. Consideraremos, inicialmente, as reflexões de Bruno Snell, em um texto intitulado *A descoberta do espírito* (1946/1992), onde ele investiga as transformações do espírito no período pré-cristão. Em nossa opinião Snell não está procurando a marcha necessária da história, como Hegel, mas os elementos que se diferenciam no modo mesmo de expressão, ou seja, no modo como o espírito (o homem) aparece. Acreditamos que suas reflexões nos prepararão para compreendermos a interpretação kierkegaardiana acerca do momento da virada para o mundo cristão.

Algumas notas sobre a vida do espírito¹⁰

⁹ Heidegger (2009) recuperou o lugar de Dilthey na colocação do mesmo problema: “Para Dilthey, a verdadeira existência era a do mundo do espírito” (p. 49).

¹⁰ Este tema é central no pensamento que surge a partir do final do século XIX, com Nietzsche, Dilthey e Heidegger, mas também Hannah Arendt com sua obra *A vida do espírito* (1999/1973; 2000/1974), Gadamer, entre outros.

Primeiramente, é importante advertir que não é tarefa fácil explicitar estas transformações, considerando-se que não se trata de magia, mas de uma disposição, um *pathos*¹¹ que vai se alterando no modo mesmo de viver e de crer dos homens, desde os gregos, pois, se para os cristãos Deus é espírito, avisa Snell, “isto pressupõe uma concepção do espiritual que, pela primeira vez, surgiu entre os Gregos” (1992, p. 13), pois os gregos

Criaram pela primeira vez o que chamamos pensamento: o espírito humano como espírito ativo, inquiridor, investigador. (...) Este processo, a descoberta do espírito, surge aos nossos olhos na história da poesia e da filosofia a partir de Homero; a epopeia, a lírica, o drama, as tentativas de apreender a natureza e a essência do homem de um modo racional são as etapas deste caminho (SNELL, 1992, p. 12).

Snell adverte que, no entanto, é preciso estar atento para não aplicar as palavras compreender e conhecer da mesma forma que as utilizamos em relação a uma coisa ou mesmo outro homem. O sentido empregado por ele diz respeito à autocompreensão e ao autoconhecimento, pois “o eu existe justamente em tal compreensão e conhecimento” (SNELL, 1992, p. 13). Não há, portanto, espírito fora da história do homem, e o eu se conhece e se pensa quando compreende e pensa. Snell desdobra esta “história do homem” antigo, eternizada pelos mitos e tragédias gregas, mostrando que em cada forma de expressão grega (epopeia, lírica, drama, tragédia) o espírito se transforma, ganhando elementos que se constituirão em condições de possibilidade para o espírito cristão e “no seu lugar de origem, estes gêneros poéticos foram o resultado e a expressão de uma determinada situação histórica” (SNELL, 1992, p. 81), ou seja, expressão de certo modo de viver e de se compreender.

Em Homero, diz Snell, não aparece ainda o homem como autor de sua própria decisão, mas o espírito é interceptado pela fé, entendida como uma limpa e segura sensibilidade para o divino como natural, que o homem acolhe livremente e com toda segurança. “A ação entre os homens não serve para um fim superior divino, mas inversamente: os deuses quase não fazem mais do que o estritamente necessário para tornar inteligíveis os acontecimentos terrenos e por isso, o curso natural da vida na Terra não sofre desvio algum” (SNELL, 1992, p. 61). Isso, que é natural, é a ligação entre a existência do homem e o que é inteligível na existência dos

¹¹ A palavra *pathos* aparece em Aristóteles como “paixão, dor e sofrimento, considerados do prisma anímico-existencial”, na *Poética*; em *Retórica*, como “parte da arte oratória (quando se diz, por exemplo, que um discurso é apaixonado e inflamado) e se opõe ao *ethos* – costume, moral, maneiras. Distinguem-se, assim, dois tipos de eloquência: uma apaixonada e exaltada, patética; outra, moderada, que se dirige à razão, ética”. (Elso Arruda, 1985, *Patografia de Friedrich Wilhelm Nietzsche*. Rio de Janeiro: 1985, Fundação Universitária José Bonifácio, p. 75). Compreendemos que esta palavra diz respeito à atmosfera que ganha expressão por meio dos indivíduos, tendo recebido, em nosso século, interpretações como disposição de humor ou mesmo como caminho ou método de pensamento (como em inglês, *paths*).

deuses, entre a assunção segura dos homens das determinações divinas que, por sua vez, não exerce nenhum poder aterrador ou irracional, pelo contrário, entregam ao homem o seu significado e o seu sentido. Essa união natural entre os deuses e o espírito ganha conformidades outras, por meio de expressões que apontam para algo como uma alma interior, um eu que pensa e sente, e que se congrega e se comunica com outros homens, num mundo paralelo ao mundo dos deuses, que tem lugar a partir da lírica. De certa forma, o mundo divino começa a acontecer nesta mesma medida, e os deuses disputam entre si, apaixonam-se, rejeitam-se, assim como acontece na humanidade. Da lírica, à tragédia desenha-se um movimento paralelo, a possibilidade de um espírito humano apartado do divino.

Segundo Snell a *polis* grega e a cidade-estado foram criadas na época dos líricos, quando aparecem, ao mesmo tempo, a consciência da personalidade e a ordem estatal da *polis*. Assim, o direito aparece como a nova forma de vinculação entre as pessoas. “Na sensibilidade pessoal dos líricos, descobriu-se a cisão da alma e a consciência da comunidade no espiritual (...) Mas não se encontravam ainda patentes os recintos da ação pessoal consciente; tal será levado a cabo só pela tragédia” (SNELL, 1992, p. 119). Ele acentua a nova exigência estética da tragédia, que não aparece mais como narrativa dos acontecimentos na relação do homem com o divino, mas está submetida às exigências próprias do teatro, transformando-se em representação e emancipando-se da realidade daquilo que se pretende representar. “Quando o rico mundo das lendas, formadas nos numerosos cantos épicos e, em seguida, na lírica, desembocou na tragédia, os laços que uniam o mito à realidade tiveram de quebrar-se” (SNELL, 1992, p. 141), e não é mais possível encontrar, como na lírica, o modo como a ação estaria ligada ao culto a Dionísio. Este processo implica a transformação do divino em sublime, e os deuses perdem sua função natural e imediata.

A virada, segundo Snell, começa com o pensamento lírico e culmina no pensamento trágico, quando é possível pensar em figuras individuais, fazendo surgir a possibilidade de figuras como um herói, um semi-deus e até mesmo um homem-deus. Começa a aparecer a possibilidade de relações particulares do homem com o divino por meio do *logos*, abrindo caminho para a filosofia e para o cristianismo. Para Snell, o historiador Heródoto foi quem procurou esclarecer o que aconteceu na passagem do pensamento mítico para o pensamento racional, sendo ele o primeiro a descrever o pensamento político e a luta autêntica em torno de uma decisão. Sócrates situa-se neste momento e insere uma posição crítica em relação a uma

crença incondicionada nos deuses. Ainda prevalece a reafirmação e celebração da força dos deuses por meio dos cultos comemorativos, e os deuses continuam a ser o esteio da natureza, das formas de natureza, tornando possível a existência do mundo humano separado do divino, pois agora o homem se prepara para conhecer a verdade.

Kierkegaard (1841/1991) refere-se a Sócrates¹² como aquele que inaugurou um novo modo de apreensão da verdade ao introduzir a ironia no mundo, um novo modo de relação com a existência a partir da premissa de que era possível conhecer a verdade por si mesmo, o que se daria por meio de seu método maiêutico. Os gregos, no momento socrático, estavam habituados a viver de acordo com costumes, hábitos e determinações divinas, o que foi traduzido por Hegel como ética ou vida ética. Isto significava viver a partir de padrões religiosos e culturais que eles tinham não como algo a ser seguido, mas como verdades no mundo, por natureza. Isso implica dizer que quando o grego agia isto não se fundava em uma decisão individual, mas tinha seu fundamento na verdade em si mesma e baseada na ideia de que alguma coisa é certa ou errada por sua própria natureza. Sócrates se insere trazendo, com sua maiêutica, novos elementos no modo como os gregos se relacionavam com a verdade. Era por sugestão de sua disposição divina, a que ele se referia como o *daimon*¹³, que Sócrates exercitava o seu saber que nada sabia. Este saber, no entanto, não era um nada vazio, mas um esvaziar-se dos conteúdos já previamente estabelecidos e um exercício de liberdade em relação às verdades éticas de seu tempo.

Kierkegaard enaltece o fato de que Sócrates se diferencia de seus contemporâneos por assumir humildemente o limite de seu próprio saber, em oposição aos sofistas, que tudo sabiam e que podiam discursar sobre qualquer assunto. Partindo deste lugar, o não saber, Sócrates esmera-se na sua maiêutica, constituída por perguntas sucessivas com o intuito de favorecer ao discípulo o *trazer à luz* da verdade, ou seja, o conhecer a sua própria verdade de

¹² O lugar de Sócrates como transformador de um certo tipo de pensar, e capaz de transformar o seu tempo, será central na tese de Kierkegaard para *Magistrum*, defendida em 1841 com o título *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates*. Já nesta obra a relação entre cristianismo e socratismo tem lugar, a partir da tensão entre duas formas de ironia, a socrática e a romântica. A primeira tese anunciada no resumo das teses que abre o trabalho é: “A semelhança entre Cristo e Sócrates está posta precipuamente em sua dessemelhança” (KIERKEGAARD, 1841/1991). Mas o Sócrates de Kierkegaard sofrerá algumas transformações, dependendo do pseudônimo que está se referindo a ele e ao que está sendo colocado em questão. Veja-se, sobre este aspecto Valls (2000); Paula (2009b).

¹³ Afirma Kierkegaard: “No lugar do oráculo Sócrates tem agora o seu demônio. Este demoníaco situa-se, então, na passagem entre a relação exterior do oráculo para o indivíduo e a interioridade plena da liberdade” (KIERKEGAARD, 1841/1991, p. 131.)

forma que, com Sócrates, nasce uma espécie de humanismo por meio da liberdade de conhecer a verdade por si mesmo.

Mas a subjetividade, neste momento, é da ordem da excelência e deve ser conquistada na relação com o bom, o belo e o justo, disponíveis por meio da reminiscência como fonte de sustentação dos critérios éticos a que todo homem deve se submeter. Este é o momento, segundo Kierkegaard, do surgimento do indivíduo: “*O Indivíduo*: esta categoria só foi utilizada uma vez, a primeira vez, com uma dialética decisiva, por Sócrates [Platão, em Geórgias], para dissolver o paganismo. Na cristandade, pelo contrário, será empregue pela segunda vez, para fazer dos homens [cristãos], cristãos” (KIERKEGAARD, 1986, p. 113). Kierkegaard retomara o mundo grego¹⁴, na figura de Sócrates, para enfatizar o momento pagão anterior à virada para o mundo cristão. Para Kierkegaard Sócrates representa a possibilidade de mudança, cujo elemento é o pensador subjetivo que, em diálogo com seu tempo, insere um elemento de liberdade. Veremos como Kierkegaard interpreta esta transformação no espírito.

Kierkegaard e o problema histórico-universal

A conquista desse espaço de liberdade é, precisamente, o que mais chama a atenção de Kierkegaard, ao se constituir como elemento central no surgimento de uma disposição singular em relação ao saber estabelecido. Ele afirma, acerca de Sócrates: “A expressão *conhece-te a ti mesmo* significa: separa a ti mesmo do outro” (KIERKEGAARD, 1841/1991, p. 140), o que instaura um novo foco em relação ao que podemos saber sobre o mundo externo e na forma como o podemos saber, partindo do exterior para o interior e do objetivo para o subjetivo, do não saber para o saber, do não ser para o ser.

Kierkegaard aponta que Hegel vê neste não saber socrático, uma deficiência ao afirmar que Sócrates nunca chegou a possuir uma filosofia ou a construir uma ciência. Para Hegel¹⁵ a

¹⁴ Veja-se no Pós-Escrito parte 2 Divisão 1: “Que o ponto de partida foi tomado do paganismo e porque”, onde se esclarece que o problema se desenha entre o caráter suspeito do pensamento especulativo, por um lado, e do fato de que alguém se reconheça como cristão sem mais nem menos, por outro (KIERKEGAARD, 2008a, p. 370). A diferença entre paganismo e cristianismo está em pauta nos interesses de Kierkegaard desde sua tese de 1841, *O conceito de ironia* (1841/1991).

¹⁵ Jon Stewart (2003) lembra que embora Kierkegaard tenha grande leitura de Hegel, suas críticas são dirigidas mais diretamente aos hegelianos de Copenhague, representados pela figura de Martesen e seus alunos. Heléne Politis

fragilidade de Sócrates é parar na ironia interrompendo, assim, o movimento em direção à sabedoria absoluta. Segundo Kierkegaard, “Hegel se recusa a compreender o ponto de vista de Sócrates como ironia” (KIERKEGAARD, 1991, p. 229) e o interpreta como um movimento em direção à concretização das representações abstratas, que decorrem, segundo ele, da explicitação dos conceitos que se seguem à sua afirmativa de não saber o que é a fé, ou a razão.

Hegel, ainda segundo do dinamarquês, enxergou na ironia socrática uma posituação do abstrato por meio das representações. Diz Kierkegaard: “enquanto a reflexão refletia constantemente sobre a reflexão, o pensamento se desencaminhou, e cada passo que dava adiante o afastava naturalmente mais e mais de todo conteúdo” (KIERKEGAARD, 1991, p. 235). Esta ironia, “diante da qual nada estava estabelecido, nada subsistia” (KIERKEGAARD, 1991, p. 238), trabalhava na destituição de todo o fenômeno e de toda ideia, num posicionamento crítico representado na filosofia por Schlegel e na poesia por Tieck. Para estes irônicos, toda a realidade somente tem valor poético, pois ele vive poeticamente e ao sabor dos estados de animo. Löwitt (2011, p. 268) lembra que a partir de Fichte “a expressão ‘espírito do tempo’ se transformou, entre os românticos, em crítica da época”. “E o irônico, que se vê livre, cai sob a lei terrível da ironia do mundo”, diz Kierkegaard (1991, p. 246), poetizando tudo junto com os estados de ânimo.

Em sua dissertação de 1841, Kierkegaard pensa a originalidade da ironia, com Sócrates, em tensão com a ironia romântica protagonizada pelo idealismo alemão (de Kant e Hegel a Fichte), assinalando que com Sócrates aparece a primeira subjetividade, no sentido de um trabalho de si, uma reflexão acerca de si. Mas no idealismo alemão aparece a segunda subjetividade que passa a ser uma reflexão da reflexão, um distanciamento abstrato com redução à forma e à ilusão de que o homem pode criar e fazer a si mesmo. De forma a estabelecer uma comunicação que envolvia o leitor, “meu leitor” com os problemas da existência, Kierkegaard cunha sua comunicação indireta. Trata-se de um método negativo, ou seja, um caminho, uma trajetória ou, no máximo, uma estratégia. O início do século XIX estava investido do projeto romântico de recriar ficticiamente a existência, e do ambiente neutro científico que pretendia abarcar a existência em sistemas filosóficos ou científicos. Kierkegaard sentia a necessidade de imprimir uma tonalidade estética aos seus escritos, de forma a encontrar seus contemporâneos no lugar que lhes era mais familiar. Estética, aqui,

concorda ao afirmar sobre as críticas de Kierkegaard que “Ils visent moins Hegel en personne qu’un hégélianisme de seconde main, illustré surtout par Heiberg et Martesen” (2008, p. 120).

deve ser compreendida pela perspectiva romântica da recriação de experiências subjetivas sem qualquer auxílio exterior, fundada na crença na capacidade do indivíduo de criar e recriar a si mesmo. A ironia é o pano de fundo dos escritos estéticos

Inspirado no posicionamento existencial de Sócrates e nos diálogos socráticos Kierkegaard alicerçará uma forma de comunicação que pretende manter o caráter tenso da existência por meio de uma linguagem assistemática e polifônica que se desdobra em textos que assumem tonalidades as mais diversas e que são ora assinados por ele, ora aparecem sob a assinatura de pseudônimos. Esta forma de comunicação, assumindo a posição de ironia, se pretende individualizada, numa interlocução entre o texto e o leitor, pressupondo a possibilidade da reflexão. No entanto o movimento de reflexão imbricado no esforço kierkegaardiano não é abstrato, e sim concreto e cotidiano, constituindo-se no conteúdo da própria existência e relacionado ao problema de tornar-se cristão, ou seja, tornar-se o si mesmo que se é.

Assim, aparece a partir da relação de Kierkegaard com a ironia desde Sócrates, uma forma de comunicação que pretende resguardar a possibilidade de que o leitor possa sair de uma existência iludida acerca de si mesma para a possibilidade de uma existência que se torne transparente para si mesma, um devir subjetivo em que exterior e interior se encontrem, em que objetivo e subjetivo se unam. Kierkegaard pretendeu sustentar um espaço negativo onde o homem pudesse não só conhecer a si mesmo, mas julgar a si mesmo e transformar-se a si mesmo em sua existência. Ele vai mostrar que a subjetividade com Sócrates está livre e pode, pelo exercício do pensamento, encontrar a “sua” medida de “excelência” na relação com o bom, o belo e o justo. Mas, a partir do cristianismo acontecerá outra transformação, que não é da ordem da excelência, mas da graça. Mas, qual a medida instituída pela ordem da graça? O problema agora é que a medida não se restringe à lei, ou mesmo aos referenciais éticos e morais de uma época, mas se constitui na relação estabelecida com estes critérios e em tensão com uma medida eterna que carece de objetividade, ou seja, não pode ser alcançada pelo pensamento até às últimas consequências.

Do mesmo modo como Sócrates subverte a medida dos deuses gregos, protagonizada pelo estado e pela cultura, abrindo ao homem a possibilidade de relação livre com tais verdades, com Cristo o homem também se vê livre e precisa encontrar a sua própria medida. No final de sua dissertação sobre a ironia Kierkegaard (1991) apresenta a ironia como um disciplinador “que só é temido por quem não o conhece” (p. 277). A ironia se mostra como o

sussurro que aponta para a possibilidade do novo, que “salva a alma de ter a sua vida na finitude, mesmo que viva aí com força e energia” (KIERKEGAARD, 1991, p. 277). Se o existente pode suportar a ausência de resultados positivos, ele pode acolher a ironia como o negativo. Diz Kierkegaard: “a ironia é, como o negativo, o caminho; não a verdade, mas o caminho. Todo aquele que só tem um resultado como tal não o possui, pois não tem o caminho” (KIERKEGAARD, 1991, p. 278). Como, então, Kierkegaard, tomando o novo paradigma do cristianismo, se relaciona com o problema do histórico?

Ao retomar o momento de instalação do cristianismo Kierkegaard quer mostrar que, o caráter histórico de um acontecimento reside em sua capacidade de transformar a própria história. O cristianismo é um ponto de virada histórico, onde aparece outro tipo de subjetividade, da ordem do escândalo e da graça, mas também da tarefa que, porém, não se limita ao decidido pelo próprio sujeito ou mesmo a uma relação de dependência em relação à providência divina ou aos ditames do estado. Para a doutrina do cristianismo o homem recebe, gratuitamente, a condição de ser cristão e é por liberdade que ele se relaciona com as condições e com aquele que deu as condições, e isto é escândalo para a razão. Na voz do pseudônimo Johannes Climacus, ele lembra que o cristianismo quer dar de presente uma felicidade eterna, “um bem que não é distribuído no atacado, mas é só para um, um único de cada vez” (KIERKEGAARD, 1846/2008a, p. 121). Mas esta subjetividade livre, eternamente livre, não é dada de uma vez por todas e implica uma conquista, uma recriação e uma concreção infinita em si mesma. “O cristianismo é a direção que avança até o tornar-se cristão e uma pessoa se torna cristã ao ser, continuamente, cristã”, diz Climacus (KIERKEGAARD, 1846/2008a, p. 605). Assim o cristianismo protesta contra toda objetividade e quer que o indivíduo se preocupe infinitamente consigo mesmo, de forma que “aquilo pelo que ele pergunta é a subjetividade; só nela se encontrará a verdade do cristianismo, se é que ela aí estará” (KIERKEGAARD, 1846/2008a, p. 121).

O pseudônimo Vigilius Haufniensis (KIERKEGAARD, 1844/2010) busca compreender esta virada, esta transformação no espírito humano, retornando ao momento de surgimento do problema dentro da tradição cristã, o momento em que surge a realidade do pecado, com Adão. Adão aparece como uma figura que, em si mesmo, por seu próprio ato, transforma o curso da relação do homem com o divino. Retomando este momento, apontado pela doutrina cristã como o do primeiro pecado, Haufniensis vai mostrando que Adão pecou porque *podia* pecar, porque, como indivíduo, era um *ser-capaz-de*. Como compreender essa

qualificação do humano como ser-capaz-de ou, como possibilidade para as possibilidades? Isso significa dizer que a liberdade não nasce na separação operada por Adão em relação ao divino, mas que mesmo no universo cósmico pré-adâmico a possibilidade da liberdade já existia, e é da possibilidade que nasce, faticamente, o pecado de Adão. É Adão quem peca, e peca porque é possível pecar. Haufniensis acentua que a ação de Adão não nasce por necessidade, como uma consequência inevitável de algo já determinado seja pelo divino ou pela natureza, mas por possibilidade, ou seja, por liberdade.

A transformação que ocorre com Adão é expressão da possibilidade, o que significa dizer que as transformações decorrem de suas possibilidades e não como resultado de uma marcha necessária. Na existência, as transformações são expressas pelos modos de existir. Na interpretação de Haufniensis Adão (o ser homem num horizonte pré-cristão), inicialmente adormecido, existindo ao modo da ignorância com relação à sua própria situação existencial, fluía no mundo conforme a ordem pré-estabelecida e sem qualquer tipo de reflexão que lhe devolvesse seu próprio estado existencial. Mas, num *instante* Adão ruboriza, e no rubor o que aparece para Adão é ele mesmo, a partir de uma mobilização que estabelece uma diferenciação entre ele e ele mesmo, entre bem e mal, instaurando um *pathos* diferenciado. É, ainda, o mesmo Adão, mas agora ele conhece a diferença, ou melhor, ele experimenta a diferença. Por quê a ênfase no instante? Porque a alteração na disposição de Adão, expressa pelo rubor, não obedece a uma sequencia lógico-temporal, não pode ser deduzida às últimas consequências por uma junção de elementos. O instante corta a ordem natural, e é no instante em que aparece para ele a diferença, que ele conhece a diferença e, ao mesmo tempo, a possibilidade, a atmosfera se transforma. O conhecimento sobre o bem e o mal não está determinado, mas em jogo na existência e o homem precisa conquistar a si mesmo neste novo horizonte. Afirma Kierkegaard (2007, p. 338): “Com o conhecimento dúvida se torna mais interior, e o conhecimento, que deveria ter guiado o homem, agrilhoa-o em aflição e contradição”. Em que isso nos interessa?

Especialmente nos interessa acentuar, com Haufniensis, o caráter singular da liberdade. No novo horizonte em que apareceu a liberdade, o conhecimento acerca do bem e do mal se constituem como modos de existir sempre em tensão com a possibilidade, o que significa dizer que a diferença entre bem e mal se relaciona com a liberdade e não se dá em abstrato, como um conhecimento descolado do modo mesmo de viver. Se para Sócrates e Platão era inimaginável que alguém conhecendo o bem não o praticasse, no novo horizonte

marcado pela liberdade, bem e mal se desenham como possibilidades e não como necessidade e o homem, agora, pode saber o bem e praticar o mal. É por isso que Haufniensis afirma que cada determinação existencial, cada modo de existir constitui-se em um estado que denuncia certa relação com bem e mal. Existir é, desde sempre, determinar-se efetivamente de um tal modo e não de outro, em liberdade. Liberdade é, antes de tudo, possibilidade para as possibilidades, abertura para o poder-ser e só pode acontecer historicamente, ou seja, na vida vivida por cada um em sua relação com a medida de seu tempo. É a partir do campo aberto pelas determinações e em tensão com elas que a liberdade *pode* descobrir suas possibilidades, ou seja, pode ver-se a si mesma, situação em que aparece a ambiguidade e, com ela, o sofrimento.

Kierkegaard está em diálogo com os pensadores de seu tempo e com a compreensão da história como marcha necessária rumo ao absoluto do espírito. Ele quer mostrar que o espírito histórico não é uma abstração. Ao contrário, ele se materializa por meio de vidas concretas, tramas existenciais que dão voz às possibilidades de um tempo, em sua finitude sem, no entanto, estarem desarticuladas da tensão com a eternidade do tempo. São singulares e universais ao mesmo tempo. Não há, na compreensão grega, a possibilidade de um salto para fora da ordem natural do *cosmos*. No interior do cristianismo acontece a possibilidade do afastamento dos ditames divinos e desta sabedoria cósmica, diante da qual o homem se postava passivamente, dando lugar à ação que receberá o nome de pecado, que advém de um salto que resulta de posicionamentos que contrariam a ordem divina. Se nos mitos seria impensável um deus que atuasse na contramão do que era natural, no cristianismo abre-se a realidade do escândalo (para a razão) e do paradoxo, possibilitando uma nova disposição do espírito.

Se tomarmos, etimologicamente, a palavra paradoxo, encontraremos duas raízes: *para*, que aponta para um fora, um refratário; e *doxa*, que se refere a uma opinião racionalmente corrente, universal, dotada de universalidade em um tempo histórico. A *doxa* é sempre uma opinião com base racional e coerente, ou seja, é sempre hegemonia de um discurso racional e dotado de universalidade. O que se mostra no paradoxo é a presença de duas coisas: a universalidade objetiva e, ao mesmo tempo, um caráter refratário a esta objetividade. Essa compreensão estará no centro do pensamento de Kierkegaard, para quem o espírito histórico, o eu, não se reduz aos seus elementos objetivos, como se o histórico pudesse ser analisado como um elemento ao lado de outros, ou como se pudéssemos nos colocar fora da história ao

fazê-lo. E, ao mesmo tempo, o eu não pode existir fora do ético enquanto o horizonte no qual cada um sempre já está e no qual se realiza (KIERKEGAARD, 1967¹⁶).

A nova atmosfera (stemming) retoma o sentido da virada apontada por Kierkegaard a partir de Sócrates. Este fora porta-voz da nova ordem do conhecimento, não um conhecimento sobre as coisas, sobre a *phýsis*, mas o conhecimento humano¹⁷. O cristianismo surge como a possibilidade de uma nova ordem para o caos. O “Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios” (Bíblia Sagrada, 1 Coríntios: 1, 23) é o porta voz dessa nova ordem e, segundo a interpretação de Lutero, abraçada por Kierkegaard, se constitui como símbolo da Graça, ou seja, da gratuidade do reino prometido. Dizer que o reino está prometido, ou mesmo garantido para os que se abrem a recebê-lo, significa dizer que o reino não está dado de uma vez por todas, não é privilégio de alguns, mas que precisa ser conquistado na nova atmosfera de ambiguidade, de paradoxo, aberta no momento em que o homem recebe a liberdade ma, também, a tarefa de tornar-se si mesmo no devir de sua existência.

Johannes Climacus diz que:

Na Grécia, assim como na juventude da filosofia em geral, a dificuldade consistia em alcançar o abstrato, em abandonar a existência, a qual constantemente produz o particular; temos agora uma dificuldade oposta, a de alcançar a existência. A abstração é coisa fácil, mas a pessoa se distancia cada vez mais da existência e o pensamento puro se faz cada vez mais distante da existência (KIERKEGAARD, 2008 a, p. 333).

Kierkegaard atenta para o perigo do esvaziamento da vida promovido pela solução hegeliana de apreensão do particular em uma fórmula universal-histórica e pela equiparação imediata entre o pensamento e a realidade, e alerta que, em Hegel, o particular, como espaço do sensível, é totalmente desprezado pela universalidade do ético e da consciência, apontando para a importância da reconciliação entre particular e universal, temporal e eterno. Para este pensador, Hegel tentara aplainar os caminhos, retificar as diferenças, ao construir um edifício conceitual que capturava na razão soberana o Deus, o homem e o mundo. Kierkegaard

¹⁶ Kierkegaard, 1967, VIII 2 B 81

¹⁷ “Sócrates viveu para demonstrar o caráter humano demasiado humano do saber. Não há saber sem vida e esta reside antes no não saber do que no saber” (Moraes, 2013, s/p). Moraes (2013) acentua o desinteresse de Sócrates pelo que não fosse da ordem do humano, e tudo o que era humano estava retido, pelos deuses, na memória. A retomada deste saber não era, no entanto, de caráter teórico-especulativo, mas do caráter da ação do homem no mundo. Este é o Sócrates que Kierkegaard toma como referência, “el sencillo sabio de la Antigüedad, modelo de coherencia entre palabra y vida dentro del paganismo” (ALBERTSEN, In Kierkegaard, 2011, p. 12).

sentira, mais do que qualquer outro, a atração desta atitude de dupla dialética hegeliana, que havia reunido em uma unidade sólida e lógica os fragmentos ilógicos do mundo. Advertira, no entanto, que a lógica é imobilidade, a existência é movimento, e o movimento não se deixa absorver na eternidade prometida pelo sistema.

A resposta de Kierkegaard, então, segue na contramão da redução do problema histórico ao seu caráter abrangente e totalizador e da construção de figuras abstratas que transcendem a própria realidade vivida, numa marcha rumo ao absoluto histórico. A realidade é acaso, e o acaso não cabe na lógica. A realidade é devir, e a característica do devir é ser o aberto. Para ele o tempo, tal qual definido por Hegel como desaparecimento constante não é tempo real e o que importa é provar a impossibilidade de que se estabeleça historicamente o que resultará ao final, pois o “processo de deslocamento do significado jamais se fecha, porque na vida histórica nunca é possível estabelecer desde o princípio o que resultará ao final” (LÖWITH, 2011, p. 17). Climacus (KIERKEGAARD, 2013) aponta que a “distração histórico-universal” esqueceu o que significa ser um ser humano, não o ser-humano em geral, mas cada ser humano, eu, você, ele.

Como, então, Kierkegaard tratará o problema do histórico? Kierkegaard resgata o lugar da existência na singularidade do indivíduo, naquilo que vem a ser a força da história, sem abandonar o elemento eterno e universal. Johannes Climacus afirma que a força que a existência possui “está na notável propriedade de que o existente existe, quer queira, quer não” (KIERKEGAARD, 1846/2013, p. 126). Em lugar da universalidade da história o que aparece com Kierkegaard é o espaço de constituição histórica, que é sempre existencial. As considerações de Kierkegaard sobre o problema do histórico vão aparecer na tensão que caracteriza a facticidade da existência, onde estão sempre em jogo seus elementos constitutivos: finito e infinito, temporal e eterno, necessário e possível. Kierkegaard sustenta o elemento universal que une um povo e uma época em um mesmo *pathos* e apregoa o indivíduo singular como o espaço e o tempo no qual esta universalidade efetivamente aparece e, principalmente, onde ela é capaz de¹⁸ tornar-se si mesma. Em diálogo com o horizonte histórico vigente no mundo cristão, ele empreende uma dupla jornada, debatendo-se contra a filosofia de seu tempo, mas também contra a teologia doutrinária ou, mais explicitamente, contra o modo como o cristianismo era experimentado.

¹⁸ Veja-se a tradução de Álvaro Valls para *O conceito de angústia* (KIERKEGAARD, 2010).

Neste sentido é que Kierkegaard vai acentuar que a existência, não é uma abstração, mas cada existência concreta, a qual precisa personificar-se, circunscrevendo-se num espaço de jogo que lhe é próprio. A existência, dirá Anti-Climacus, é posição que se dá em um *topos*, um lugar ou horizonte finito, temporal e necessário; mas sempre em tensão com os elementos transcendentais em jogo, o infinito, o possível e o eterno. Assim, a historicidade é, para Kierkegaard, a própria existência em seu devir dialético, dizendo respeito aos modos de viver, ou seja, de realizar a tarefa cotidiana de existir como o si mesmo que se é. Mas, o que é o si mesmo? Kierkegaard (2008b; 2010a) afirma, através do pseudônimo Anti-Climacus, que o eu, o si mesmo é espírito, uma relação que se relaciona com a própria relação. E como, então, se determina a existência? Como tensão entre estes elementos e de acordo com o quanto se tem de cada um destes elementos. O problema histórico-existencial passa a ser, então, descobrir a saída da indeterminação de uma vida que pode ser vivida hipoteticamente (“poeticamente”, dirá Kierkegaard), se perdendo nas múltiplas possibilidades de um mundo em que tudo é possível e nada é necessário; ou uma vida regida pela pré-determinação histórica, onde a existência (o si mesmo) corre o risco de se cristalizar em meio à submissão cega à doutrina e às regras, perdendo de vista a possibilidade. Como, então, se poderá falar da existência em meio a esta multiplicidade?

Kierkegaard e o histórico existencial

No jogo da constituição histórico-existencial o conceito de existência ganha uma caracterização como *inter-esse*, ou seja, como incompletude e intermediação, ainda que tal posição não despreze as caracterizações anteriores, recebidas da tradição: existência como atualidade (realidade) ou como posição.¹⁹ Não estando submetida a uma ordem pré-estabelecida, e nem podendo estabelecer a si mesma, a existência é sempre relação, não uma relação dentro do sistema, mas relação que se materializa como a relação que consigo mesma se relaciona, a qual acontece, faticamente, na vida do indivíduo singular, do si mesmo. Fica, então, impossibilitada, uma definição do que propriamente o eu (o si mesmo) seja para além deste espaço existencial em que o si mesmo, continuamente, se movimenta, único espaço possível para que alguém possa conhecer a si mesmo e, eventualmente, se transformar em si

¹⁹ Silva, 2011.

mesmo. Há, em Kierkegaard, outra forma de dialética, que ele afirma como sendo a dialética da fé (KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*), fundada num logos que é de uma ordem diferente, pois a fé abre um horizonte de conhecimento (razão) que é de uma ordem diferente da razão metafísica ou da “mera” relação irônica do autoconhecimento.

Etimologicamente a palavra *ratio*, em latim, significa medida. Há, portanto, no horizonte da fé, uma medida, uma conceptualidade que não se restringe ao ideal ou transcendental, mas conquista sua materialidade na existência mesma daquele que existem a partir dos critérios deste horizonte. A fé é, portanto, um horizonte que estabelece uma medida não dotada da mesma conceptualidade da racionalidade lógica, mas, nem por isto, situada fora de uma racionalidade. O espírito (o eu, o si mesmo) é o que, na relação, se relaciona com a relação que ele é, diz Anti-Climacus. O que importa para Anti-Climacus, é acentuar a insuficiência das categorias universais para dar conta da vida fática, ou seja, da vida do espírito, do eu, em sua incontornabilidade e em suas determinações, as quais excedem a possibilidade de apreensão total. O eu aparece como vida vivida na repetição cotidiana, sempre em tensão com o caráter transcendente, na medida em que não pode determinar a si mesmo e que se dá no tempo, uma vida que resta e que subsiste a si mesma, e que precisa alcançar o seu sentido, uma medida que não é dada, mas precisa ser conquistada. AC afirma que “nada, depois de Deus, é mais eterno que o eu” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 73). O si mesmo alcança seu sentido na continuidade de sua existência, a qual ele inaugura, na medida em que é *sua*, e que, no entanto, sempre já existiu.

Michael Theunissen (2005) ilustra bem o que está aqui em questão, ao afirmar que é a experiência fática cristã que abre aquilo que Kierkegaard designa como a doença do desespero. O desespero é um fato descoberto pelo cristianismo, que instaura a dimensão eterna da existência, o que, imediatamente, aponta para a impossibilidade de o homem ser reduzido à dimensão temporal. E o que acontece se o si mesmo não pode ser temporalizado, ou considerado de forma finita? Isso significa dizer que ele, enquanto existente, está em movimento, constituindo-se precariamente, por isso se desespera. A nova dimensão do tempo, que vem à baila com o cristianismo, “abre” a existência para uma totalidade do tempo desconhecida entre os gregos, para quem a verdade e a sabedoria eram alcançadas pela reminiscência e o tempo que importava era o tempo vivido. O homem grego não experimentava a si mesmo na continuidade do tempo. A continuação do tempo aparece por

meio de disposições como culpa, arrependimento e possibilidade de redenção, inexistente entre os gregos.

Conforme, ainda Theunissen (2005), o cristianismo, com a instalação do elemento eterno, aponta para a existência como exigindo uma justificativa, uma vez que a vida do espírito, do si mesmo, não se esgota no tempo vivido e não se justifica às últimas consequências, pela ordem do temporal. Se nos reportamos ao tribunal socrático podemos enxergar em Sócrates a disposição para a vida após morte, já garantida pela certeza da perenidade da alma, conhecida por meio da reminiscência. O eterno, nesse caso, participa da vida a partir da lógica da sequência já garantida pela organização cósmica. No cristianismo o eterno participa da tensão que o si mesmo é, e o si mesmo nada é para além desta tensão, o que significa dizer que o ciclo não se fecha o que exige que o si mesmo, continuamente, conquiste a si mesmo. Kierkegaard institui, com o problema do vir a ser, “a possibilidade de um sentido novo, um sentido para além do todo o sentido finito” (ALMEIDA, in Ferro, 2012, p. 8), no qual a subjetividade se confunde com o próprio movimento da existência. Sendo já cristão de nome, e tendo que vir a sê-lo, significa dizer que a existência nunca se determina de uma vez por todas nas suas pressuposições universais, mas, ao contrário, está sempre em jogo no devir, o que resguarda a possibilidade da transformação. Desta forma, o problema do vir a ser, ou seja, do devir subjetivo se desenha no contexto da existência mesma em suas tramas sempre concretas e cotidianas. Muito precocemente Kierkegaard observara que a vida exigia mais do que o temporal, ou seja, mais do que o viver cotidiano e a submissão à ordem pré-estabelecida, exigia o eterno, que lhe surgia como o espaço da possibilidade de encontrar um sentido que justificasse a sua existência. Ele já se apercebera que as promessas eternas, advindas tanto do conhecimento metafísico quanto dos ensinamentos religiosos, eram insuficientes para justificar *sua* existência, ou seja, a existência singular.

A história universal buscou responder ao devir da existência por meio da interpretação do movimento evolutivo do espírito ao longo dos séculos. Há, ainda, a tendência corrente em nosso tempo, de responder a esta exigência do vir a ser a partir de justificativas temporais e contingentes: ora uma justificativa hipoteticamente idealizada fundada em ideias como humanidade, direitos humanos, direitos da criança, ecologia, etc.; ora no mero fluir dos acontecimentos, que exige respostas imediatas e particulares a partir das solicitações do momento. Qual seria a resposta de Kierkegaard?

Kierkegaard pensa a subjetividade como uma difícil tarefa, que precisa ser realizada por cada indivíduo dentro de parâmetros complexos e paradoxais, pois o si mesmo não se determina previamente a partir de suas condições, ao mesmo tempo que precisa existir dentro destas condições. Por isso o si mesmo se constitui como relação entre elementos, conforme desenvolvido por Anti-Climacus. . Por isso o problema exigia um modo tratamento mais complexo, que Kierkegaard desenvolveu por meio de sua comunicação paradoxal. Para entendermos o como deste modo de comunicação precisamos acompanhar a “duplicidade” do projeto de escritor de Kierkegaard, em sua constituição, ao mesmo tempo religiosa e estética, singular e universal, o que aparece por meio da pluralidade de seus textos, os quais se iniciam com sua tese sobre a ironia²⁰ e prosseguem com os textos assinados ora por ele ora por pseudônimos. Em meio a esta duplicidade o que aparece é que, para Kierkegaard, o que importa é o caminho, a busca, de onde pode surgir a possibilidade de compreender o propósito da obra e onde está em jogo o campo mesmo do acontecimento da existência, único espaço onde pode se dar a possibilidade de transformação existencial. Kierkegaard se refere a este seu modo polifônico de Comunicação Indireta. Vejamos como ele mesmo explicita a estratégia de comunicação levada a cabo por meio de sua obra, o que ele faz em seu texto póstumo *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* (KIERKEGAARD, 1986)

A comunicação indireta

Kierkegaard não inventou um novo problema, sobre o qual se debruçou. Ao contrário, o que ele está fazendo, na totalidade de seus escritos, os quais constituem sua comunicação indireta, é apontar para um novo modo de tratamento, inserindo o velho problema do vir a ser no contexto do cristianismo, ou seja, no contexto em que todos já nascem cristãos, mas é preciso vir a tornar-se cristão de fato, em que todos já nascem humanos de nome, mas é preciso vir a tornar-se si mesmo, esse humano.

Aquilo que Kierkegaard tratou como sendo o seu método de comunicação indireta só começa a ser aventado para seus leitores no ano de 1846 quando, em meio à extensa polêmica

²⁰ Seguimos, aqui, uma intuição do professor Valls (2000) , de que nesta obra encontra-se a plataforma total do método de trabalho de Kierkegaard.

com seus contemporâneos, e imaginando que morreria em breve, aos 33 anos²¹, Kierkegaard apressa-se em dar uma “Primeira e última explicação” acerca da sua produção até então. Tal esclarecimento aparece publicado no final do texto *Postscriptum*²² (1846/2008 a), trabalho assinado pelo pseudônimo Johannes Climacus. Neste esclarecimento Kierkegaard assume ser o autor dos livros publicados anteriormente e assinados por vários autores ou editores: Victor Eremita (1843, *Ou... ou*), Johannes de Silentio (1843, *Temor e Tremor*), Constantin Contantius (1843, *A Repetição*), Vigilius Haufniensis (1844, *Conceito de Angústia*), Nicolaus Notabene (1844, *Prefácios*), Johannes Climacus (1842, *É preciso duvidar de tudo; 1844, Migalhas Filosóficas* e, em 1846, o próprio *Postscriptum não científico e definitivo às Migalhas Filosóficas*), Hilarius Bogbinder, William Afham, Juiz Wilhelm e Frater Taciturnus (1845, *Etapas no caminho da vida*). Neste esclarecimento, ele vai juntando a cada autor o título da obra que lhe está associada, com vistas a não deixar dúvidas de que toda a sua produção até então obedecia a uma consonância e a uma ordem que correspondia ao seu método de comunicação indireta, um projeto único que, segundo ele, está a serviço da “duplicidade dialética dos contrastes qualitativos” (KIERKEGAARD, 2008, p. 630). Neste gesto ele queria, inicialmente, e usando uma linguagem direta, afastar a si mesmo e à sua vida pessoal, dos autores dos textos. Ao mesmo tempo ele convidava o leitor a “dançar com a breve e duplamente refletida idealidade do autor” (KIERKEGAARD, 2008, p. 630), ou autores.

Em 1849, Kierkegaard não morreria, e redige um novo esclarecimento sob o título: *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, onde ele anuncia:

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 polemicas diretas e indiretas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são tais quais, cristãos. (KIERKEGAARD, 1859/1986, p. 23)

Neste momento já haviam surgido outras obras suas, assinadas pelo pseudônimo Anti-Climacus (*A Doença Mortal* e *A Escola do Cristianismo*). Kierkegaard, que atacava de modo direto a igreja dinamarquesa, fica indeciso sobre publicar ou não este esclarecimento. Teme que o texto funcione como uma autodefesa e, com isto, venha a minar o caráter provocativo

²¹ Veja-se comentário sobre isto em Valls, 2011, p. 71.

²² *O Pós-Escrito às Migalha Filosóficas*, em tradução de Álvaro Valls, acaba de ter o seu primeiro volume publicado em português do Brasil, editado pela editora Vozes.

de seu projeto. Decide não publicá-lo e deixar registrado que tal texto somente poderá vir a público após o seu falecimento. De fato este livro recebe sua primeira edição apenas em 1859, 4 anos após sua morte.

Em 1850, Kierkegaard faz uma nova tentativa de tornar público o sentido de seu projeto e escreve um pequeno texto intitulado *Sobre minha obra como escritor*, que vem finalmente a público em 1851, trazendo informações acerca de sua posição como escritor religioso dentro da cristandade e sobre aquilo que ele chamou de “minha tática”²³. Kierkegaard acentua que a obra não teve a pretensão de condenar ninguém. Antes, assumiu que não tinha autoridade para isto. O pseudônimo Johannes Climacus diz, claramente, que não é cristão e, portanto, não pode julgar quem o seja ou não. Outro pseudônimo, Anti-Climacus, que se dedicou a desfazer ilusões, também não condena ninguém por ser ou não cristão. Kierkegaard afirma, neste texto que 1848 foi o ano partidário do progresso e que nunca as pessoas (o povo) buscaram tanto se verem livres do governo e das punições, o que significava um relativismo ao extremo, ao mesmo tempo em que ele enxergava o desejo mais agudo por ter um governo, um direcionamento a seguir. Havia, aí, uma contradição entre tentar viver sem parâmetros, o que significava viver sem ter nada em que se basear; e a necessidade de encontrar um parâmetro último. Ele diz: “Viver no incondicional (...) é impossível para o homem, que seria como o peixe obrigado a viver no ar. Porém, por outra parte, sem relacionar-se com o incondicional o homem não pode dizer que vive no sentido mais profundo” (KIERKEGAARD, 1851/2001, p. 15). Não podemos captar, aí, a afirmação da impossibilidade de que a existência aconteça fora das determinações de seu tempo; mas, também que, subsumida a estas determinações, ela perde a si mesma?

Lowitt destaca este aspecto ao afirmar que a reação cristã de Kierkegaard nasce da consciência epocal própria dos pensadores do século XIX, na qual “O tempo, cuja infelicidade consiste na temporalidade, necessita de algo incondicionalmente fixo” (LOWITT, 2011, p. 271). Assim, o esforço de Kierkegaard é o esforço de seus contemporâneos em encontrar a medida da existência que não pode mais ser garantida pelo condicional e exigia algo mais, exigia o eterno, o intangível, o não imaginado, o surpreendente. Kierkegaard esclarece, então, que em meio à confusão de parâmetros dos discursos religiosos, a esta grande ilusão acerca do cristianismo, ele voltou sua atenção para o Indivíduo: “Minha especial preocupação era o

²³ (KIERKEGAARD, 1851/2001a, p. 5-16) – tradução do Henri para Minha posição como escritor religioso dentro da cristandade e minha tática.

individual, que era um tema de minha polêmica contra o numérico, a multidão” (KIERKEGAARD, 1851/2001a, p. 11). Mas como se dá esta destinação ao indivíduo? O que significa este gesto de dirigir-se ao indivíduo singular?

De fato, toda a sua obra estava destinada ou dirigida ao indivíduo, “este indivíduo que, com alegria e reconhecimento, chamo ao meu leitor” (KIERKEGAARD, 1859/1986, p. 34), e o modo desta interpelação ao indivíduo vai variando na sequência de seus muitos livros. Conforme Dario Gonzalez (2002, s/p): “A função destes textos não é informativa ou formativa, como poderia ser a escritura acadêmica, mas consiste em solicitar que o indivíduo singular tome para si a tarefa de determinar o que significam as categorias filosóficas”²⁴. Kierkegaard está se perguntando sobre como chegar ao leitor, e sobre como, nesta comunicação, tirar o leitor da ilusão de ser quem, em ato, não é. Há, sem dúvida, um “interesse” pessoal no projeto, uma vez que sua obra serve àquilo que ele toma como sendo a “sua tarefa”, aquilo com o que ele ocupa seus dias e que justifica a sua existência. Mas, segundo ele, isso que justifica sua existência não poderia ser imposto a outra pessoa, ou seja, não pode ser generalizado embora, enquanto possibilidade, se constitua universalmente. Assim, a tarefa não é da ordem de impor ou provocar transformação em outra pessoa, mas da ordem da *possibilidade* da transformação. Mas, cabe perguntar: até que ponto é possível levar à transformação?

Kierkegaard está colocando um problema já tratado por Sócrates, no diálogo Mênon, onde surgem as seguintes perguntas: A virtude pode ser ensinada? Ou pode ser obtida pelo exercício? Ou quem sabe não é passível de ser ensinada, nem mesmo adquirida pela prática, mas recebida de nossa própria natureza? Ou talvez, de uma outra maneira? O problema colocado é então, se é possível ensinar alguém a se transformar, se é possível uma transformação. Kierkegaard defende que a linguagem direta mostra-se limitada, porque aposta na certeza de que, por meio da provocação reflexiva o outro venha a se transformar; ele propõe que a linguagem indireta sustentaria um espaço de possibilidade, ao apostar menos na reflexão e tentar atingir o indivíduo em seu caráter mais imediato e sensível. Mas, o outro pode mesmo se transformar? O projeto de Kierkegaard parece apostar nesta possibilidade.

²⁴ “La función de esos textos no es informativa o formativa como podría ser por otra parte la escritura académica sino que consiste más bien en solicitar que el sujeto singular se haga cargo de lo que esas categorías filosóficas significan en cada caso en particular.”

Isto implica dizer que não há, como pressuposto, a certeza do que se pode alcançar. O que há é a fé na possibilidade da transformação, e um esforço de resguardar o espaço da possibilidade.

Embora na duplicidade da tarefa haja espaço para a atmosfera ético/prescritiva (na voz do seu pseudônimo Juiz Wilhelm, por exemplo), Kierkegaard quer acentuar que era preciso retomar a atmosfera sensível e sustentar a duplicidade, o caráter tenso entre as prescrições (ideais), a realidade e o indivíduo; entre o previamente dado enquanto abstração e o requerimento à singularidade. Levar a cabo esta tarefa implicava, então, em estabelecer uma relação com o indivíduo singular, pois “não se entra no céu em bando”, o que significa dizer que tornar-se si mesmo é tarefa singular. A subjetividade cristã precisaria encontrar a sua própria medida em meio às medidas estabelecidas pela cristandade. Ele diz:

Tudo está no terreno da reflexão. A comunicação faz-se neste plano; por isso é indireta. O instrutor, instalado na reflexão, tem uma posição negativa; não afirma, pois, como cristão num grau extraordinário, ou não recorre a revelações (coisas que dependem da imediatez e da comunicação direta); pelo contrário, diz até que não é cristão; por outras palavras, conserva-se na retaguarda e traz um auxílio negativo – porque é outra questão saber se ele ajuda eficazmente alguém. (KIERKEGAARD, 1859/1986, p. 27)

Estar a serviço da reflexão não é o mesmo que estar a serviço do sistema. Kierkegaard esclarece, no *Ponto de vista...*, que uma comunicação direta, desenvolvida pelos grandes sistemas filosóficos ou mesmo aquela apresentada nos púlpitos, cometia o erro de tomar a existência (ou seja, o problema do vir a ser o que em nome já se é) de forma abstrata, distanciada daquele a quem, efetivamente, se queria falar. Tal gesto nos é bastante familiar, pois nosso tempo é marcado por manuais e estratégias salvadoras, todas dirigidas a um indivíduo abstrato, ao todo mundo. Ora, diz Kierkegaard, “se há ouvintes de quem se fala, é porque não se dirige a eles” (KIERKEGAARD, 1859/1986, p. 38). Assim, ele estabelece outro tipo de comunicação, a partir da seguinte premissa: “uma ilusão nunca é dissipada diretamente, só se destrói radicalmente de uma maneira indireta” (KIERKEGAARD, 1859/1986, p. 39) e deve dirigir-se ao indivíduo particular, pois “na existência há somente seres humanos individuais” (KIERKEGAARD, 1846/2008, p. 348).

O ponto de partida da comunicação indireta é, portanto, a ilusão que, no entanto, não se constitui abstratamente, mas existencialmente. A comunicação depende de uma relação não abstrata e geral, mas de uma relação concreta estabelecida entre um “mestre”, que pretende ajudar o homem singular a sair da ilusão, uma vez que o que está em jogo é a possibilidade de transformação. O projeto depende de que se estabeleça uma relação particular com o leitor,

que escritor e leitor compartilhem o mesmo *pathos* ou, conforme as palavras de Climacus no *Pós-Escrito...*, “a tarefa é a igualdade, a contemporaneidade [*Samtidigheden*] e o meio no qual eles estão unidos é o existir” (KIERKEGAARD, 1846/2008 a, p. 349). Mas esta intimidade, esta relação estabelecida com o leitor tem um propósito, não podemos esquecer, que é o de instruir (ou ajudar) o leitor no sentido de que ele venha a lembrar-se o que significa, efetivamente, ser humano e, principalmente, que ele venha a se tornar uma subjetividade humana, um indivíduo singular. Ora, como já dissemos, assim como ter nascido sob a denominação de que se é cristão não garante que nossa existência reflita este modo de ser, haver nascido como humano não garante que alguém seja efetivamente humano. Mas como o si mesmo se torna um si mesmo? De que forma compreender este problema pode nos ajudar a pensar uma ciência existencial?

Voltamos a nosso problema. Detalharemos, a seguir, a trajetória que idealizamos para, nos próximos capítulos, seguirmos em direção ao problema do si mesmo e á possibilidade de encontrarmos em Kierkegaard referências para a ciência existencial que temos em mente.

A estrutura da tese: nosso caminho

Estamos assumindo como ponto de corte em nossa compreensão do gesto kierkegaardiano em direção ao problema do tornar-se si mesmo duas obras que foram publicadas separadamente, a partir da crise vivida pelo autor por ocasião da publicação da segunda edição do *Ou-Ou*, que ocorreu em 14 de maio de 1849²⁵. São elas: *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* (KIERKEGAARD, 1859/1986; 1998), assinada pelo próprio Kierkegaard; e *A doença mortal* que, no Brasil, recebeu o título de *Desespero Humano* (KIERKEGAARD, 1849/1980; 2008b; 2010a), com a autoria pseudonímica de Anti-Climacus e editada pelo próprio Kierkegaard²⁶. Nesta ocasião muitos textos, pseudonímicos ou não, já haviam sido publicados, em tonalidades existenciais as mais diversas, desde a primeira edição da obra *Ou... Ou*, em 1843.

²⁵ HONG and Hong, 1980, p. xv; Stewart, 2003, p. 550.

²⁶ O filósofo pretendia, inicialmente, publicar juntas, em um único volume e em sua própria autoria, estas duas obras, e mais uma terceira, *Exercícios do Cristianismo* (1850/2009), cuja temática central é o si mesmo e o problema do tornar-se si cristão, por considera-las definitivas em relação a seu projeto. Vamos nos deter apenas nas duas primeiras, que servirão de base para o caminho que faremos.

As duas obras que tomaremos como base para nossa investigação pertencem a este momento, no qual Kierkegaard sentiu necessidade de apresentar aos seus leitores a sua própria interpretação do conjunto de sua obra, momento em que ele assume um modo de comunicação mais direta. Kierkegaard já havia assumido, numa carta datada de fevereiro de 1846, colocada no final de seu *Postscriptum não científico e definitivo a Migalhas Filosóficas* (KIERKEGAARD, 1846/2008 a), que era o autor das obras pseudonímicas. Agora, em 1849, quando estava para sair a segunda edição do *Ou... Ou*²⁷, ele sentia necessidade que fosse explicitada o que estava em jogo na sua obra como um todo²⁸. Diz Kierkegaard:

A segunda edição do *Ou-Ou* é um ponto crítico (como eu já havia considerado e, por isso, escrevi *O Ponto de vista* para ser publicado simultaneamente com ele. De outra forma dificilmente teria levado a sério a publicação da segunda edição). Ele [este ponto crítico] nunca vai voltar. Se esta oportunidade não é utilizada, tudo o que escrevi, visto como uma totalidade, será dragado para dentro do estético. (JP VI 6361 - *Pap. XI A 147, Apud. Kierkegaard, 1980, p. xv*)²⁹.

Na Introdução histórica da versão em inglês do *Ponto de Vista explicativo como autor* o casal Hong (1998) desenvolve que Kierkegaard entendia que havia uma coerência interna em seu projeto como um todo, e que sua tarefa tinha sido apresentar “uma ideia, sua continuidade desde *Ou... Ou* até *Anti-Climacus*, a ideia da religiosidade em reflexão” (KIERKEGAARD, Apud. HONG and Hong, 1998, p.xiii, tradução livre). Mas, o que significa uma religiosidade em reflexão? De que outra forma pode-se exercitar uma religiosidade? Kierkegaard afirmava que o modo como ele deu conta desta tarefa foi “também minha educação e desenvolvimento’ e, portanto o que eu pude dizer agora sobre a autoria foi um ‘conhecimento pouco a pouco e subsequentemente adquirido’, expressão da minha natureza, ‘a qual é essencialmente reflexão e, portanto nunca proclama, profetiza, mas essencialmente entende a si mesmo” (KIERKEGAARD, Apud. HONG and Hong, 1998, p.xiii).

²⁷O conteúdo desta obra não será tratado no corpo deste trabalho. A título de uma informação mínima, inserimos uma pequena discussão e pequenos resumos dos textos no Anexo 1, ao final da tese.

²⁸ Esta crise é detalhada pelos editores e tradutores Howard e Edna Hong, nas Introduções Históricas das versões em inglês de *The point of view on my work as an author; The point of view for my work as an author; Armed Neutrality*, (1998); e *The Sickness unto death: a Christian psychological exposition for upbuilding and awakening* (1980).

²⁹ “But the second edition of *Either/Or* is a critical point (as I did in fact regard it originally and wrote "The Point of View" to be published simultaneously with it and otherwise would scarcely have been in earnest about publishing the second edition)—it will never come again. If this opportunity is not utilized, everything I have written, viewed as a totality, will be dragged down into the esthetic”. Tradução livre.

Há, portanto, em Kierkegaard, uma relação entre religiosidade e compreensão de si mesmo, que se diferencia de uma religiosidade proclamada ou profetizada. Kierkegaard assume a religião, mais explicitamente o cristianismo, como paradigma para pensar o problema do tornar-se si mesmo, ou tornar-se cristão. Todo homem nasce cristão na Dinamarca do século XIX. Daí não resulta que todos sejam, efetivamente, cristãos. O mesmo vale para o homem. Tendo nascido humano, cabe-lhe tornar-se si mesmo, o único que somente cada um pode ser.

Retomaremos, brevemente, os problemas que estamos assumindo nesta tese, os quais nascem de nossa afinação com a preocupação de Kierkegaard, dirigida ao indivíduo singular. Essa preocupação, como tentamos mostrar, se desenhava no contexto de uma reação ao modo como, em meio ao pensamento especulativo da filosofia, da política e do pensamento religioso de seu tempo, a vida humana jazia esquecida. Podemos dizer que em nossos dias o esquecimento do si mesmo mais se agravou e a comunicação de massas é uma gigantesca realidade. O modo como Kierkegaard constrói resposta a estes problemas nos surgiu como um caminho profícuo para buscarmos respostas a questões de nosso tempo, que parecem ter alcançado um exarcebamento do que no século XIX apenas começavam a se anunciar. Estamos nos referindo ao esvaziamento da existência singular operada pelos movimentos de massa, mas também por um individualismo quase absoluto. Assim como para a redução do histórico aos registros quantitativos ou a eventos particulares que não resistem para além do momento.

Kierkegaard vai mostrar que pensar historicamente significa conhecer a continuidade de sua própria existência, pois é na continuidade histórica que o existente ganha determinação, ou seja, ganha a si mesmo. Assim, pensar historicamente se relaciona com a memória, que sustenta o vivido, mas também com a vontade, que ajuda a realizar o aprendido. Mas, como acontece este movimento? Como o si mesmo pode tornar-se si mesmo? O que significa tornar-se si mesmo? Kierkegaard (Anti-Climacus), em *A doença mortal*, responde a estas perguntas apresentando o si mesmo como uma relação que consigo mesmo se relaciona e que precisa se relacionar com a relação que ele é. Esta constituição “algébrica”, indeterminada, que nunca se fecha, mas que tem sempre diante de si a medida do eterno é, propriamente, o que ele denomina desespero. De forma que, nos dois primeiros capítulos da tese, seguiremos com Anti-Climacus no texto *A doença mortal*. No primeiro capítulo iremos à busca dos elementos com os quais este pseudônimo está lidando para tratar do problema do

tornar-se si mesmo. Ele designa que esta condição da existência é desespero, ou a doença mortal. Vamos tomar, inicialmente, os elementos presentes na segunda parte desta obra, onde o problema é colocado de forma mais radical em relação à presença do eterno no tempo e à necessidade de uma justificativa existencial em relação a este eterno. Vamos, neste momento, considerar os termos usados, como também o diálogo estabelecido por Anti-Climacus com o pensamento lógico, o qual estará na base de sua definição do que é o si mesmo. Nossa intenção é realizar uma preparação para o que trataremos no segundo capítulo, as personificações existenciais que ele desenvolve na primeira parte da obra. Há, obviamente, um diálogo mantido na totalidade da obra e que se refere ao ter de ser si mesmo, o que, como já vimos, não está garantido apenas porque nascemos.

No segundo capítulo, portanto, vamos nos deter nas descrições de Anti-Climacus das formas universais de desespero. Começaremos com a definição do que é o si mesmo e já neste momento o elemento lógico, que vimos no capítulo um, fará mais sentido para nós. Em seguida buscaremos as personificações do si mesmo, ou seja, as descrições psicológicas que aparecem como possibilidade do si mesmo lidar com sua realidade espiritual de desespero, o que ele fará considerando as modalidades da existência na tensão entre finito e infinito, possível e necessário, temporal e eterno.

A partir da tensão entre estes elementos Anti-Climacus poderá descrever, idealmente, modalidades de solução da tensão que o si mesmo é. Como antecipamos em nosso Prefácio buscaremos, também, as personificações desenvolvidas por outro pseudônimo, Vigilius Haufniensis, construídas a partir do problema da liberdade e da relação entre o bem e o mal. Kierkegaard, por meio destes dois pseudônimos, trata o problema existencial de ter de ser si mesmo na tensão entre os elementos que constituem a existência no horizonte do cristianismo. A tonalidade assumida por estes dois pseudônimos pode ser referida como uma linguagem direta, pois as personificações são construídas idealmente, como formas possíveis de existir e corresponder às exigências da existência, e se constituem a partir da tensão entre as condições dadas e a liberdade, ou seja, entre o que não é possível mudar e o campo das possibilidades de transformação. Talvez seja exagero de nossa parte, mas não resistimos à tentação de trazer outro tipo de personificações menos formais, o que nos levou a procurar a obra *Ou...ou*, pivô da crise que descrevemos acima. Mas, o que nos teria levado a abrir tamanho leque de demonstrações psicológicas? Nosso intuito é, mais uma vez, manter presente, mais do que as informações, a atmosfera trazida por Kierkegaard no seu modo de tratamento dos problemas.

Resta, ainda, o problema que colocamos da possibilidade de constituição de uma ciência existencial que se interponha entre o si mesmo e ele mesmo e que se constitua em constante referência ao pensamento de Kierkegaard. Mais uma vez temos que assumir que talvez não possamos responder a contento a este problema. Ainda assim decidimos nos arriscar e tentaremos, em nosso último capítulo, buscar as indicações que encontramos, inicialmente nos diários de Kierkegaard, mas também em sua obra póstuma *Ponto de vista explicativo na minha obra como escritor*, assim como no *Pós-Escrito...* de Johannes Climacus acerca da possibilidade desta ciência comunicativa. Em nosso entender Kierkegaard provou que é possível uma comunicação, não de saberes, mas uma comunicação entre existentes, e que esta comunicação pode ser um agente de transformação. Assim, ciência existencial deve ser entendida, como tentaremos desenvolver neste capítulo, não como um saber sistemático ou histórico-universal, mas relaciona-se com conhecimento existencial, um conhecimento de si. Mas, também, com a possibilidade de um saber formal que se constituem como possibilidades de existir, e não como verdades necessárias.

1 O SI MESMO E O DESESPERO

1.1 Considerações iniciais

Em nossa introdução buscamos acentuar o modo como Kierkegaard se relaciona com a questão do histórico, tema central nos pensadores do século XIX. Como tentamos mostrar, para ele a história não é uma abstração e nem uma marcha necessária, mas o próprio acontecimento da existência, pois o homem não vive dentro de uma humanidade abstrata, mas se realiza no próprio movimento de ser si mesmo. Isto significa que o ser humano (o eu, o si mesmo), não é uma abstração universal, mas um singular que se realiza na concretude de sua existência, ou seja, no espaço e no tempo onde ele acontece. O ser humano é uma relação que *pode* se tornar si mesmo, que pode singularizar-se como o si mesmo que só um pode ser, ou seja, pode tornar-se “um indivíduo”. Disso se depreende que o si mesmo é o egoístico, o fechado em si mesmo, o ego subjetivo? O “indivíduo” kierkegaardiano, sendo este sujeito individual, este si mesmo singular, pode ser objetivado pela ciência? Pode ser mapeado num sistema e ter seu desenvolvimento antecipado a partir de suas determinações? Que tipo de ciência pode ser articulada para este si mesmo?

Estas perguntas são centrais em nossa investigação e, neste capítulo, queremos avançar um pouco mais na compreensão dos elementos com os quais o filósofo está lidando em sua compreensão acerca do si mesmo. Queremos continuar nos movimentando no ambiente a partir do qual Kierkegaard está colocando em questão o possível do indivíduo singular, assim como o possível de uma ciência existencial que se afine com este indivíduo. Para tanto iremos ao encontro do modo como o filósofo se articula com este problema na obra *A doença mortal* (KIERKEGAARD, 1849/2010 a), escrita sob o pseudônimo Anti-Climacus. Por que esta obra? Porque nela se encontra o desenvolvimento do si mesmo como desespero, o que é feito a partir da definição formal do que seja o eu, o espírito, o si mesmo existencial, colocado por Anti-Climacus nos termos de uma relação que se relaciona consigo mesmo e que na relação precisa se relacionar com a relação que ele é:

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo. Mas o que é o si-mesmo? O si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesma; o si-mesmo não é a relação, mas a relação se relacionando consigo mesma. O ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese.

Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um si-mesmo. (KIERKEGAARD, 2008b, p. 33; 2010 a, p. 25³⁰).

Nossa investigação terá esta definição como ponto de partida, e deverá se desenvolver em pequenos passos, buscando as referências com as quais AC está lidando. Como dissemos, anteriormente, esta obra pertence a um momento em que Kierkegaard estava considerando expor de forma mais direta o que ele entendia como sendo o teor de seu projeto de escritor, o qual esteve ligado diretamente ao problema do tornar-se cristão, ou tornar-se si mesmo (KIERKEGAARD, 1986). Embora ele tenha se decidido por publicar a obra sob pseudônimo, o que a classificaria como uma obra estética, o tom exortativo adotado difere daquele usado nas obras estéticas de 1843 a 1846. A tonalidade adotada assemelha-se àquela usada por outro pseudônimo, Vigilius Haufniensis, no texto *O conceito de angústia*, de 1844. A relação entre estes dois textos é referida pelo casal Hong (1980), na Introdução Histórica de *The sickness unto death*, onde eles apresentam as duas obras como dois estágios do mesmo problema (p. xi). Estes autores consideram que nestas obras Kierkegaard realizou uma tarefa que ele, numa anotação de seus diários do dia 05 de julho de 1840, julgava ainda não ter sido realizada a contento pela “ênfase de Kant e Hegel sobre a mente e a teoria do conhecimento”, e onde ele faz referência a uma “genuína contemplação antropológica, que ainda não foi realizada”. Para o casal, “a inteira autoria de Kierkegaard pode, em certo sentido, ser considerada como o resultado de ele ter realizado essa tarefa” (HONG and Hong, 1980, p. x; xi).

Outro pseudônimo, Johannes Climacus (KIERKEGAARD, 1846/2013), num momento em que está resenhando as obras pseudonímicas (p. 265-314), afirma que “*O conceito de angústia* difere essencialmente dos outros escritos pseudônimos porque a forma dele é direta e até um pouco docente”, e que devemos ter em conta que “o termo angústia não sugere importância de parágrafos, mas antes interioridade existencial” (p. 284). Climacus não conheceu o texto de Anti-Climacus, mas, provavelmente, teria dito o mesmo acerca do tom adotado na obra, assim como em relação ao fato de o termo desespero dizer respeito à interioridade existencial. Há, ainda, outra similitude entre estas duas obras, o seu direcionamento a formas singulares (psicológicas) de lidar com a angústia e o desespero.

³⁰ Há pequenas divergências quanto à tradução deste trecho. Na tradução de Adolfo Casais (2010 a), por exemplo, o si-mesmo é referido como o eu e, em referência à tradução em inglês (1980), como self. Utilizamos a versão ainda não publicada, de Jonas Roos, apresentada no decorrer do Curso para Docentes organizado na sede do IFEN, em janeiro de 2013.

Daremos atenção a este ponto no próximo capítulo. Por enquanto nos envolveremos com o texto de Anti-Climacus de um modo mais abrangente e panorâmico.

O tema da obra é o que Anti-Climacus denomina “a doença mortal”, a qual ele pretende investigar tendo em vista a possibilidade de que uma descrição cristã-psicológica desta doença tenha algum papel na edificação e no despertar do si mesmo, o indivíduo, conforme ele anuncia logo no título e subtítulo da obra³¹: *The sickness unto death. A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening* (KIERKEGAARD, 1980); ou *La enfermedad Mortal o de la Desesperación e o pecado: Una exposición cristiano-psicológica para edificar y despertar* (KIERKEGAARD, 2008b). O texto tratará d’A Doença mortal, ou o desespero e o pecado que, segundo o título, são o mesmo, em meio a uma exposição cristã-psicológica com fins a edificar e despertar. Mas, porque o si mesmo *deve* despertar? O que o pseudônimo quer dizer com a edificação do si mesmo? Anti-Climacus (AC a partir de agora) nos adverte, na epígrafe, que não devemos nos esquecer de que tudo se passa no terreno do cristianismo, ou seja, o cristianismo é o lugar de onde ele construirá suas reflexões acerca do si mesmo e da tarefa de tornar-se cristão. Mas é preciso cautela, para não incorreremos no erro de julgar que já sabemos o que significa existir no terreno do cristianismo e, em consequência, já sabemos o que significa tornar-se cristão. Por que ele insiste em acentuar que sua obra é uma exposição cristã? Para esclarecer que não se trata de uma obra pagã, referindo-se ao mundo pré-cristão; nem uma obra pagã dentro da cristandade, referindo-se ao modo como os seus contemporâneos lidavam com o cristianismo. Que tipo de problemas esta diferença fará surgir?

Essas questões evidenciam a complexidade do problema. Não é tão fácil compreender o que significa ser cristão. Menos, ainda, compreender a relação do ser cristão com o si mesmo que cada um pode ser, tema de nosso trabalho. AC continua: “Uma exposição cristã deve evocar, sempre, as palavras do médico à cabeceira do enfermo; não sendo necessário ser cristão para entendê-las, nunca se deve esquecer, contudo, o lugar onde foram proferidas” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 17). O que ele está dizendo, a nosso ver, é que o sentido do dito

³¹ Optamos por usar, neste momento, as versões do título em inglês e em espanhol porque em português e em francês este título aparece apenas de forma resumida: *O desespero humano (Doença até a morte)*, (São Paulo: UNESP, 2010 a); *Traité Du désespoir* (Paris: Gallimard, 1990).

está completamente afinado com o lugar a partir do qual ele é dito, e isto não deve ser esquecido³².

O primeiro elemento que AC levanta, logo no Prefácio, é se a forma de exposição adotada pela obra não será “demasiado severa para ser edificante, demasiado edificante para ter rigor especulativo” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 17), ao que ele retruca: “a regra cristã quer, com efeito, que tudo, tudo, possa ser pretexto para edificar” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 17). O autor está realizando um gesto parecido com o de Haufniensis³³, de *O conceito de angústia*, ao assinalar que para se entender um problema é preciso adotar a atmosfera correta. Isso significa dizer que há muitas formas de compreender um problema, e é preciso encontrar essa forma correta, do mesmo modo que há sempre um modo certo de fazer as coisas e o requerimento da existência é, justamente, encontrar o modo certo de fazer as coisas.

A situação a partir da qual AC desenvolve este trabalho é o cristianismo vigente na primeira metade do século XIX, assim como o pensamento científico-sistemático, com sua pretensão de alcançar o fundamento último do ser pela razão (AC se refere a este posicionamento como o paganismo dentro da cristandade). A tonalidade formal adotada na obra vai ao encontro das categorias racionais desenvolvidas pelo pensamento idealista e, ao mesmo tempo, aponta para a necessidade de se resgatar outras disposições do conhecimento, esquecidas pelo saber sistemático. Vimos, em nossa Introdução, como Kierkegaard desenvolve seu projeto colocando em tensão o pensamento cristão que lhe é contemporâneo e o pensamento pré-cristão, de Sócrates. Entre outras coisas ele defenderá, na voz de AC, uma retomada ao modo de conhecer exercido por Sócrates, que pelo menos sabia distinguir o que sabia do que não sabia.³⁴ Pode-se afirmar, então, que basta conhecer o que significa ser um

³² Não estaria esta afirmação nos indicando as bases da hermenêutica kierkegaardiana, que aponta que a compreensão depende sempre de conhecermos as referências a partir das quais o si mesmo existe, ou seja, a sua situação?

³³ Vigilius Haufniensis coloca em questão, logo na Introdução de seu *O conceito de angústia*, os perigos de se tratar um tema a partir de uma atmosfera inadequada. O tema de Haufniensis era o pecado hereditário. Na atmosfera da Ética o pecado é tratado a partir de um ideal que ignora se a realidade pode corresponder-lhe. Na atmosfera da Dogmática, a atmosfera é indiferente, pois dado o ponto de partida o restante vai sendo construído a partir de um desinteresse dialético. Na Psicologia, a atmosfera é a tenacidade de observador, que nada acrescenta e ainda oferece elementos para que a dogmática enriqueça seus desdobramentos. Desta discussão Haufniensis fará surgir o interesse sério pela angústia, espaço mais próximo que alguma ciência pode chegar para compreender não o pecado, mas a sua possibilidade. (KIERKEGAARD, 2010, p. 10-26).

³⁴ Werner Jaeger (2002) defende a interpenetração entre o modo de pensar dos gregos e o desenvolvimento do cristianismo nos primeiros anos após a vinda de Cristo, muito influenciado pela cultura grega e pela noção de *paideia*. Parece-nos que Kierkegaard, ao voltar suas investigações a este momento, está realizando um gesto de

humano para ser um si mesmo? Basta saber o que é o cristianismo para ser um Cristão? Seria preciso algo mais além do conhecimento? Como se dá a passagem do não ser ao ser? Kierkegaard (1967) anotara, em seus diários: “Aqui vou eu de novo para a minha tese - o cristianismo não é uma doutrina, mas uma comunicação-existência [*Existentes-Meddelelse*]” (KIERKEGAARD, 1967, X.2 A 606).

Em diálogo com os pensadores de seu tempo, que eram filósofos, teólogos e críticos culturais³⁵, AC está advertindo sobre o perigo de alguém se sentir já dentro da verdade do cristianismo, sobre o qual pode agora tecer sistemas, doutrinas e opiniões, “secularizando” e/ou “desteologizando” a verdade do cristianismo³⁶. Como temos tentado desenvolver, em nossa opinião o projeto de Kierkegaard é acentuar o caráter existencial do novo horizonte, aberto pelo cristianismo, ou seja, pela entrada de uma nova dimensão do tempo, desconhecida anteriormente. E o que significa esta mudança? Como não há existência em abstrato, ou seja, existência fora da situação em que ela acontece, existir no cristianismo implica secularizar-se, ou seja, afinar-se com as exigências desse tempo. O cristianismo importa por ser a orientação, a base, o critério desse tempo e isso implica uma afinação com o caráter eterno da própria existência, o qual só aparece com a entrada do cristianismo. Como vimos na Introdução, a subjetividade existente é sempre histórica, ou seja, se dá em um tempo e em um lugar, e a subjetividade no novo horizonte do cristianismo não se resume a esta história ou situação finita e temporal, mas exige algo mais, exige o eterno. E, como diz AC, nada é mais eterno que o eu, o si mesmo.

retomada do sentido mais originário do cristianismo. A leitura deste texto nos foi sugerido pela colega Cristine Monteiro Mattar.

³⁵ Entre os hegelianos e anti-hegelianos: J. L. Heiberg e H. Martensen; Poul Moller e F. C. Sibbern. “Kierkegaard foi especialmente ajudado nos estudos sobre a lógica clássica formal pela leitura da *Logik som Taenkelaere*, de Sibbern (1835), e sua insatisfação com Hegel foi alimentada pela monografia anti-hegeliana de Sibbern, de 1838” (COME, 1991, p. 4). Entre os românticos F. S. Grundvig, J. P. Mynster e, especialmente, J. L. Heiberg, “o maior filósofo, poeta e crítico de arte entre os contemporâneos de Kierkegaard - incorporou o romantismo a seu hegelianismo estético e concebeu a poesia como órgão de apresentação especulativo-religiosa” (BINETTI, 2009, p. 120). Segundo Stewart (2003), Kierkegaard escreveu, em oposição a Martensen, os textos *É preciso duvidar de tudo, A batalha contra o velho e o novo sabão, Migalhas filosóficas e Postscriptum*; Contra Heiberg ele escreveu *Prefácios* (p. 624).

³⁶ “A origem do termo secularização, em geral, está primeiramente ligada ao sentido eclesiástico e explícita, em si mesmo, a diferença que existe entre o presente século, isto é, o tempo passageiro dos homens e a eternidade, que se relaciona com o divino” (PAULA, 2009 a, p. 94). O autor adverte, no entanto, que secularizar (temporalizar) não implica, necessariamente, desteologizar ou dessacralizar, ou seja, desconsiderar a verdade do evangelho. Nestes termos a secularização pode operar uma aproximação entre o homem e o divino aqui mesmo na terra. Kierkegaard queria, justamente, colocar em questão o modo como a secularização era tomada em seu século. Paula desenvolve esse ponto a partir do texto *La época presente*, que foi assinado pelo próprio Kierkegaard (1846/2001).

O cristianismo não é pensado por Kierkegaard como uma doutrina, mas a partir da doutrina, como abertura de possibilidades de relação com a doutrina. Com estes elementos é que AC articulará o tema *d'A Doença Mortal*, o desespero. Porque o desespero é uma doença mortal? Ele responde: porque não se pode morrer de desespero, e não se vive fora do desespero. O desespero, a doença mortal, relaciona-se com a tensão paradoxal³⁷ que constitui a existência mesma que, sendo finita e temporal, não pode prescindir do infinito e do eterno.

Hannay (1998) afirma que a palavra dinamarquesa para desespero é *Fortvivlelse* (como a alemã *Verzweiflung*) e carrega dois (*tvi*) em um, deixando clara a complexidade presente aí, não facilmente visível na nossa palavra desespero (ou *despair*, em inglês) e seus cognatos. É desta duplicidade que AC se ocupará no texto *A doença mortal*. Kierkegaard está usando, nesta obra, a fórmula algébrica³⁸ e a dualidade é expressão da unidade efetiva, que só se realiza enquanto duplicidade, tal como na definição e no desenvolvimento do desespero, onde o eu aparece como síntese relacional entre finito-infinito, possível-necessidade, temporal e eterno. Kierkegaard refere-se a isso numa entrada dos diários datada de 1844: “O ponto de vista que enxerga que a duplicidade ou a dualidade da vida é maior e mais profundo do que o que busca a unidade” (Apud. COME, 1995, p. 18). AC realiza a demonstração cristã-psicológica das possibilidades do eu enquanto esta duplicidade, enquanto esta relação que na relação se relaciona consigo mesma. O si mesmo não pode por a si mesmo, porque neste caso seria fruto de suas próprias determinações. Ao mesmo tempo o si mesmo não se restringe às determinações postas. Assim, o si mesmo se constitui como tensão e luta entre finitude e infinitude, liberdade e necessidade, temporalidade e eternidade, diz AC.

Há algo a mais, instituído pelo cristianismo, e essa diferenciação pode significar um mais ou um menos em termos qualitativos, pois a qualidade está baseada na forma como cada um se relaciona com sua situação histórica, ou seja, com as condições de sua própria existência. Por isso o desespero é uma disposição universal vivida individualmente e, ao

³⁷ Hannah Arent (2008) afirma que, para Kierkegaard, existência é o paradoxo no qual se radica a vida humana (p. 75).

³⁸ Kierkegaard escreve em seus diários que chegou a pensar em adotar uma forma retórica (direta) de discurso, o que exigiria um desdobramento ponto a ponto, e conclui: “A álgebra dialética [Bogstavregning] funciona melhor” (apud HONG e HONG, 1980, p. xiv). O texto de Theunissen (2005), *Kierkegaard's concept of despair*, é especialmente relevante para compreensão do sentido desta afirmação kierkegaardiana. O autor mantém em tensão a interpretação hegeliana da síntese como um positivo e os desenvolvimentos de Kierkegaard, “que não se estende até a síntese” (p. 106) e afirma que Kierkegaard “quebra o feitiço de Hegel, que petrifica a história em um destino inevitável” (p. 116) sem, no entanto, afastar-se completamente do que aprendeu do filósofo alemão.

mesmo tempo, uma doença da qual a maioria das pessoas sequer vem a tomar ciência que a possui. Mas, diz AC, quando um homem descobre que sua existência é desespero, ele descobre que sempre foi desesperado, que sua existência sempre foi tentativa de fugir da situação paradoxal de ter de ser o si mesmo que ele é. Por isso AC poderá descrever uma multiplicidade de formas que o desespero assume e sempre de acordo com o modo da relação realizada pelo indivíduo.

Estes elementos iniciais esclarecem a forma “algébrica” adotada por AC na colocação do si mesmo como desespero, e que se reflete na constituição da obra *A doença mortal*. Forma e conteúdo se entrelaçam para dar o sentido de um todo onde os elementos estão sempre entrelaçados entre si, o que significa dizer que os elementos da segunda parte da obra estão em íntima relação com os da primeira, assim como em relação entre si, numa tensão que aparece desde o início³⁹. Assim como a temática discutida, o desespero aparece em diálogo com outros pseudônimos ou personagens⁴⁰. O próprio autor da obra, AC, tem seu nome relacionado a outro pseudônimo, Johannes Climacus, fato que Kierkegaard busca esclarecer em seus diários, conforme transcrevemos abaixo:

O prefixo "anti" pode ser enganoso, no entanto isso não significa "contra". É uma forma antiga de "ante" (antes), como em "antecipar"; e "antes" também denota uma relação de hierarquia, como em "antes de mim", no primeiro mandamento. Johannes Climacus e Anti-Climacus têm várias coisas em comum; mas a diferença é que, enquanto Johannes Climacus coloca-se tão baixo que ele mesmo diz que ele próprio não é um cristão, uma pessoa pode ser capaz de detectar que Anti-Climacus se considera um cristão em um nível extraordinariamente elevado . . . Colocaria a mim mesmo num lugar mais alto do que Johannes Climacus e mais baixo que Anti-Climacus. (*JP VI 6433 (Pap. XI A 517)*). Apud HONG and Hong, 1980, p.xxii - Tradução livre).

³⁹Michael Theunissen (2005); Jon Stewart (2003 e 2013) e Jonas Ross (2013, comunicação oral), para citar apenas alguns, em suas investigações acerca da obra *A doença Mortal*, assinalam a intimidade deste movimento com a dialética hegeliana. Stewart defende que, especialmente na sessão C da parte 1 e na sessão B da parte 2, AC usa a forma dialética de modo similar ao sistema de Hegel (2013 a, p. 551).

⁴⁰ Jonas Ross (2007), em sua tese doutorado, diz “Em sentido estrito, *O Conceito de Angústia* e *Migalhas* são obras filosóficas. O primeiro usa a psicologia como um dos ramos da filosofia e toma o cuidado de não extrapolar esse limite – por isso a obra lida com a *possibilidade psicológica* do pecado e não com sua realidade efetiva. O segundo usa uma linguagem filosófica para, ironicamente, constituir um projeto de pensamento nos moldes gregos – que seu leitor ou leitora poderá ou não identificar com o cristianismo. Anti-Climacus, o autor de *A Doença para a Morte* e, também, de *Prática no Cristianismo*, é um pseudônimo diferente, assumidamente cristão. A linguagem do cristianismo é como que sua língua materna; ele demonstra familiaridade ao transitar por ela. Nesse sentido, enquanto que Vigilius Haufniensis apenas mantém a doutrina do pecado original *in mente*, Anti-Climacus parte de pressuposições cristãs para a sua análise e, com isso, desenvolve mais especificamente tanto o conceito de pecado quanto a resposta para essa situação. (p. 151).

Este Kierkegaard, dos diários, estabelece uma correlação entre ele mesmo e estes dois pseudônimos, Johannes Climacus e Anti-Climacus. Nesta correlação ele busca esclarecer que, enquanto existentes, há diferenças nas posições assumidas por cada um em relação ao cristianismo. Isso não é, mais uma vez, um acento no indivíduo como uma relação? Não se trata de cada indivíduo em seu modo de relação com o cristianismo? Para nós este é o caráter psicológico, que precisa sempre recorrer a situações específicas, ou seja, ao modo como cada indivíduo configura sua própria existência e, principalmente, buscar elucidar a partir de quais bases acontece esta configuração. Isso significa, em nosso entender, fazer uma análise psicológica, o que sempre aponta para o caráter particular que, no entanto, não é necessariamente singular. Ou seja, embora cada existente tenha uma configuração particular, disso não se depreende que ele tenha conquistado a si mesmo em sua singularidade. Em nossa opinião, elucidar os elementos que estão na base da colocação de AC acerca do si mesmo como desespero é fundamental para nos “lembrarmos” do lugar a partir do qual ele está considerando o problema e, conseqüentemente, do lugar a partir do qual podemos pensar uma “ciência existencial constantemente referida a Kierkegaard”.

Mas, cabe perguntar: o que nos faz ir à busca deste horizonte e das referências usadas por AC, em lugar de desenvolvermos sistematicamente as determinações constantes na definição do si mesmo, que colocamos acima? Nossa justificativa é que, sem estes esclarecimentos, corremos o risco de reduzirmos a sua compreensão do si mesmo a um jogo lógico, o que, com certeza, o autor queria evitar. Como colocamos em nossa introdução, Kierkegaard lutava contra o esquecimento do “pequeno” si mesmo em meio aos absolutos universais. O meio que ele usa para esta luta é a comunicação indireta, elaborada por um indivíduo singular (Kierkegaard) e dirigida a outro indivíduo singular (seu leitor), porque o problema que interessa não é saber se há ou não cristãos na Dinamarca (ou no Brasil), nem se, os havendo, eles estão cumprindo a missão de ser cristão. Os seus contemporâneos se diziam cristãos “como se diz pagã no paganismo e holandesa na Holanda” (KIERKEGAARD, 2010 a. p. 77). Kierkegaard trata, então, de seu próprio problema, ser um arauto contra a ilusão, conforme coloca Valls nas seguintes palavras: “Uma vez que todo mundo na Dinamarca era cristão ou se dizia cristão, alguém tinha de não ser, ou pelo menos dizer que não era. Se todo mundo o era e achava tão fácil, alguém se achava na obrigação de mostrar como é difícil...” (VALLS, 2000, p, 195).

Algumas questões se afinam com a tonalidade adotada nessa obra de Anti-Climacus e nos nortearão no decorrer dessa discussão: Qual a relação do si mesmo com o cristianismo? Qual a relação entre liberdade, si mesmo e necessidade? Qual o papel da vontade? Por que eu preciso ser eu mesmo? O que significa edificar neste contexto? Mais uma vez evocamos a paciência do leitor para nos acompanhar na busca destas respostas, as quais precisam afinar-se com o lugar a partir do qual o autor nos fala, no texto *A doença mortal*⁴¹. Nosso intuito é, mais uma vez, construir uma cumplicidade em direção à atmosfera que o próprio Kierkegaard, aqui na voz de Anti-Climacus, quer nos envolver, a qual se afina com o horizonte do cristianismo⁴². Assim, desenvolveremos nossa investigação neste capítulo tomando os eixos que identificamos como centrais na obra: a afinação com o horizonte histórico do cristianismo, em tensão com o horizonte do paganismo; o uso das categorias modais na definição do desespero; o lugar do despertar e da edificação no “salto” para a existência.

Começaremos por considerar a nova atmosfera instalada pelo cristianismo, destacando alguns elementos intrínsecos a ele como o pecado, o escândalo (o paradoxo), a liberdade e a vontade. Em seguida buscaremos as categorias modais estabelecidas por AC na definição do si mesmo como espírito. O si mesmo (o eu, o espírito) surgirá como o que na relação se relaciona com a relação que ele é, na tensão entre finito e infinito, necessário e possível, temporal e eterno. AC está usando uma terminologia presente na lógica de Hegel (necessidade e possibilidade e a relação delas com realidade e contingência) para construir seu próprio modo de compreensão. Achamos pertinente compreender o uso que AC faz destas categorias, e para isso recorreremos à pesquisa de Come (1991) acerca da relação de Kierkegaard com o pensamento lógico-modal desenvolvido pelo filósofo Trendelenburg, o qual o teria ajudado a organizar o seu próprio desenvolvimento sobre a relação entre necessidade, liberdade e realidade.

⁴¹ Como já dissemos antes, esta obra recebeu, na tradução de Adolfo Casais Monteiro, veiculadas no Brasil, o título de *O Desespero Humano*. Manteremos o título *A doença mortal*, ou *A doença até a morte*, de acordo com o original: *Sygdommen til Døden*.

⁴² Arendt (2008) diz que “O cristão, desde Paulo até Lutero, se defendia contra a mundanidade e a secularização da existência, mas o mundo ‘mau’ era muito diferente do nosso hodierno. Na medida em que ainda é minimamente possível uma existência religiosa no mundo moderno, ela deve recorrer a Kierkegaard como ancestral. As diferenças entre o protestantismo e o catolicismo se esvanecem diante do gigantesco abismo que se abriu entre um mundo ateu-suficiente e uma existência religiosa nesse mesmo mundo. Ser radicalmente religioso em tal mundo significa estar sozinho não só no sentido em que a pessoa se posta sozinha diante de Deus, mas também no sentido de que ninguém mais se posta diante de Deus” (p. 75-76). O fundamento destas observações é a exacerbação do progresso e da potência da vontade humana em querer e realizar a partir de sua própria medida, prescindindo de qualquer poder que não seja dele próprio enquanto humanidade progressiva.

Por fim, buscaremos a relação entre desespero e a possibilidade do despertar e do edificar-se. Ambas as ações têm uma relação direta com o tempo, e implicam a ideia de transformação. Não a transformação de uma coisa em outra, mas a transformação do si mesmo em espírito, o si mesmo como este que precisa tornar-se. Buscaremos alguns elementos que estão em jogo aqui, quais sejam, a relação entre a entrada do eterno no tempo e a necessidade de uma justificativa existencial; e a relação entre seriedade e edificação. Tendo realizado este percurso, esperamos estar preparados para, no próximo capítulo, irmos ao encontro das personificações do si mesmo neste novo horizonte, ou seja, das personificações do si mesmo como desespero.

1.2 Paganismo e cristianismo

Vimos, em nossa Introdução, que o cristianismo é o fenômeno histórico que estabelece uma nova forma de compreensão dos fenômenos da existência. Se Sócrates era a figura histórica referencial no paganismo, conforme desenvolvido por Kierkegaard (1841/1991) em sua tese *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*, mas também em textos assinados por pseudônimos, Cristo é a referência e o paradigma no novo momento histórico. Algumas disposições, ausentes no horizonte grego, como culpa, arrependimento e responsabilidade aparecem no novo horizonte, a partir do campo de liberdade que se abre. A “crise” aberta por estas novas disposições promove uma transformação e força o pensamento a mudar de direção. Essa transformação aparece na vida dos indivíduos, no modo mesmo de existir neste novo horizonte. O que está em questão agora é a relação do homem com a eternidade da própria existência, representada pelo deus cristão, o qual introduziu uma nova ordem que não prescinde da lei, mas não se reduz à lei, exigindo algo mais... Isso muda tudo, porque introduz um elemento paradoxal e as justificativas temporais se mostram insuficientes para dar conta deste novo elemento. AC afirma que o pensamento especulativo tem dificuldade de lidar com esta realidade, por isso ele trata desse problema tentando recuperar alguns elementos que estão no cerne dessa crise, como o escândalo, o pecado e a liberdade, os quais foram sendo desconsiderados porque traziam dificuldades para o pensamento especulativo. Acompanharemos AC na colocação dessas questões.

1.2.1 O pecado, o paradoxo e o escândalo

Segundo Snell: “entre os gregos é coisa inaudita que alguém peça uma inversão do que é natural ou funde sua fé no paradoxo” (1975/1992, p. 52). No mundo grego o agir humano se determina no plano divino, e não tem qualquer independência em relação ao plano feito pelos deuses, de forma que o sentido da existência terrestre é determinado na ordem do *cosmos*. A palavra grega *κοσμος* (*Cosmos*) se refere à ingênua e “feliz ponderação dos gregos sobre o mundo” (...) “porque se mostra como um todo bem ordenado, como um adorno requintado e transparente para o espírito, que sobre ele atua e gera ação” (KIERKEGAARD, 2013 a, p. 83). Kierkegaard (Victor Eremita) refere-se a esta atmosfera como estética, marcada por essa alegria ingênua e imediata, ignorante da exigência da eternidade. Casanova (2013, p. 254) recorre ao texto da criação, presente na Bíblia, no livro de Gênesis e, sem pretender exaurir a totalidade do que pode ser colocado em questão na investigação deste texto, aponta para a transformação operada em relação ao pensamento grego, onde “a harmonia do cosmos era descrita como uma harmonia não previamente estabelecida, que encontrava nos deuses gregos uma espécie de esteios frágeis de um cosmos sempre ameaçado pelo risco de desagregação e da desmedida” (p. 253). Com o cristianismo acontece uma nova disposição, que se dá diante de uma ordenação que, primeiramente, não encontra fundamentos na ordem natural e que, além disso, admite um distanciamento da ordem estabelecida. Se nos mitos seria impensável um deus que atuasse na contramão do que era natural, no mundo cristão abre-se a realidade do escândalo (para a razão) e do paradoxo.

O Deus presente no texto bíblico é um deus criador para quem “tudo é possível”, um Deus que congrega em si a totalidade de tudo o que há, tendo em seu poder “todos os prazos, todas as proporções” (Casanova, 2013, p. 254). Ao mesmo tempo, este mesmo Deus introduz uma figura que *pode* conhecer a ordem das coisas e colocar esta estabilidade em questão, o homem, o único ser que “pode” existir na diferença. A figura que descobre este novo momento no cristianismo é Adão. Com Adão o homem conhece a possibilidade ética na existência, ou seja, o homem conhece a si mesmo enquanto diferente do criador e se experimenta em tensão com a continuidade e com a possibilidade de existir fora da ordem do destino e recusando-se “a aceitar o que gratuitamente lhe deram e gratuitamente lhe dão” (SOUZA, 1980, p. 15). Adão ruboriza, envergonha-se, e assim a possibilidade aparece para ele. A mesma experiência é descrita por Jó: “Antes eu te conhecia só por ouvir falar, mas agora eu te vejo com os meus próprios olhos. Por isso, estou envergonhado de tudo o que

disse e me arrependo, sentado aqui no chão, num monte de cinzas.” (Jó, 42: 5- 6) ⁴³. Rubor, vergonha, arrependimento são disposições existenciais abertas por esta instância eterna para quem “tudo é possível” e experimentada na existência pelo indivíduo singular como aquilo que o cristianismo denomina pecado.

AC afirma que “o conceito que estabelece uma radical diferença de natureza entre o cristianismo e o paganismo é o pecado, a doutrina do pecado” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 116). AC quer servir-se da noção socrática de pecado para, sem perder de vista o cristianismo, entender melhor os ângulos do próprio cristianismo. Para Sócrates, na interpretação de AC, pecar é ignorar. AC afirma que Sócrates começa com a ignorância e “intelectualmente é para a ignorância que ele tende, para o nada saber” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 115). Pode-se falar em ignorância original (uma necessidade)? Pode-se falar em pecado num estado de ignorância, num estado de alguém que nada sabe da verdade? É uma ignorância adquirida?

Para AC, o elemento que estabelece a diferenciação não é o conhecimento (ou o não conhecimento, no caso da ignorância), mas o que faltou para Sócrates foi a vontade, o desejo! Do ponto de vista cristão pode-se pensar que alguém, sabendo o que é justo, pratique o injusto, sabendo o que é o bem, não o faça. Mas, com Sócrates, “nunca sucede praticar-se uma injustiça sabendo-se o que é justo, ou cometê-lo sabendo que é injusto” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 115). O que faltou, então, na determinação socrática de pecado? Para AC “O helenismo dita um imperativo categórico da inteligência”, pois a “intelectualidade grega era demasiado feliz; demasiado ingênua, demasiado estética, demasiado irônica, demasiado maliciosa... demasiado pecadora”, para compreender que alguém, conhecendo o justo, viesse a praticar o injusto (KIERKEGAARD, 2010 b, p. 116). Não há, na compreensão socrática, a necessidade de um elemento dialético que constitua a passagem do pensamento à ação, pois não há separação entre compreender e compreender, entre compreender e fazer, entendido como “o ponto de vista moral penetrando a nossa vida cotidiana” (KIERKEGAARD, 2010 b, p. 119).

Assim, a noção de pecado não faz qualquer sentido para o pensamento grego, ainda que o paganismo conheça a diferença entre o bom, o justo e o belo e o seus contrários, porque esta diferença se estabelece numa proporcionalidade garantida pela medida do temporal. Isso significa que o bom, o belo e o justo se estabelecem na ordem natural das coisas, ainda que de

⁴³ Bíblia Sagrada, Nova tradução na linguagem de hoje. Edição em letra grande. SP, Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2001. Jó é a personagem bíblica presente no texto kierkegaardiano *A Repetição*, do pseudônimo Constantin Constantius.

forma precária, e nenhuma interferência divina se dá em uma ordem diferente da natural. O homem pagão existe em virtude do mundano, sua medida é o mundano, o temporal.

Algo diferente acontece no cristianismo, cuja medida não é temporal, mas eterna e o eu se encontra diante de deus. VH afirma que o pecado interessa na medida em que ele nasce da “possibilidade” de pecar, ou seja, que ele é liberdade. AC diz que a “medida do eu é sempre o que este tem diante de si, e assim se define o que seja a ‘medida’” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 104). Pecado é algo que o si mesmo faz e que tem um lastro, ou seja, tem um caráter de duração na medida em que se relaciona com já vivido, mas também com ainda não do futuro. No paganismo, o temporal era a medida do homem, pois como só se adicionavam grandezas da mesma ordem, todas as coisas eram qualitativamente idênticas à sua medida. O pagão só conhecia o já vivido. No mundo do cristianismo, no mundo onde o homem, por liberdade sai da ignorância e conhece o eterno, a continuidade, o indivíduo existe diante de uma medida que não é apenas mundana e temporal, mas eterna (o deus, para quem tudo é possível). No entanto, o deus não é exterior ao homem, não é como um agente de polícia. O que importa para AC é pensar de que forma o homem assume a tarefa de ser coparticipante desse novo tempo, dessa continuidade do tempo. Assim, o homem conhece a medida e a regra do existir nesse horizonte do cristianismo, e isso importa na medida em que essa é a base, o critério, as orientações disponíveis a todo homem neste horizonte. Todos os homens recebem estas mesmas orientações, e isto é o histórico e, para todo homem, nesse novo horizonte, Cristo é o histórico, porque não haveria cristianismo se ele não houvesse existido. O escândalo diz respeito à possibilidade aberta ao homem de decidir sua própria relação com a eternidade de sua existência, de dizer não, dizer sim, ser indiferente...

Somente o deus cristão entra no tempo e funda uma ordem que põe em questão a legitimidade da lei ao agir de forma incompreensível na ordem da lógica moral, ética, filosófica e política do mundo grego. Somente o deus cristão se insere na existência humana e solicita a cada um, individualmente, dando lugar ao escândalo, o qual consiste na “realidade do homem [que] devia consistir em existir *Isolado* perante Deus” e, ao mesmo tempo, que Deus se ocupe do pecado humano de tal forma que quer perdoar a todos (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 108). AC afirma que “é o escândalo que defende o cristianismo de qualquer especulação” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 108). A dificuldade da especulação é admitir algo que não pode ser provado por critérios exteriores e quantitativos, algo que não tem existência material e cuja uma realidade interior depende de disposição e coragem para crer. E assim

acontece a dificuldade com o cristianismo, que estabelece uma verdade cujo critério é o estar diante de deus, diante do eterno, onde “tudo é possível”. Este novo momento pode ser resumido pelas palavras do apóstolo Paulo, na epístola aos Coríntios: “Porque tanto os judeus pedem sinais, como os gregos buscam sabedoria, mas nós pregamos a Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios” (Bíblia Sagrada, 1 Coríntios, 1, 22 e 23). AC diz que “O pagão, o homem natural, reconheceriam sem dificuldade a existência do pecado, mas este: perante Deus, sem o qual o fundo o pecado não existe, para ele é ainda demasiado” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 113).

O pecado, que se dá por liberdade e em liberdade, não é uma categoria dogmática, mas uma contradição, relaciona-se com a consciência e com a ação do homem. Juntamente com o pecado, está a possibilidade do escândalo, que é este estar diante do eterno, este *ser capaz* de conhecer a verdade, de saber a diferença entre o bem e o mal⁴⁴, não como sabedoria mundana e imediata, mas como sabedoria que transcende o mundano e exige um salto, uma afinação com uma lógica que não se restringe ao temporal, ao finito e ao contingente. “É por isso que o cristianismo começa de outro modo”, diz AC (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 122), pondo a necessidade de uma revelação que não é mundana e temporal, mas eterna. Ele compara essa experiência com a inveja, que é “uma admiração que se dissimula”, na qual o admirador, sentindo dificuldade “de ser feliz cedendo à sua admiração, toma o partido de invejar” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 112) e dissimula usando do artifício de minimizar a importância daquilo que admira. O escândalo é essa experiência, que de homem para homem é inveja, e de homem para o eterno (Deus) é escândalo. O eterno, essa dimensão do “tudo é possível” não cabe nas categorias do pensamento, e defendê-lo só serve para desacreditá-lo, pois “advogar desacredita sempre” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 113)⁴⁵.

Dessa forma, o problema passa a ser se o homem quer se submeter a essa medida eterna, infinita, paradoxal, realizando-se como si mesmo que somente ele pode ser. Diz AC: “o eu tem a ideia de Deus, mas isso não o impede de não querer o que Deus quer, e de desobedecer” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 105). Pecar não é ignorar, mas, consiste em que alguém, conhecendo a medida e a regra, conhecendo o bem e o justo, não o faça

⁴⁴ Segundo Valls (2000), Kierkegaard toma esta ideia de Schelling, “para quem a liberdade é a possibilidade de fazermos o bem ou o mal” (p. 190).

⁴⁵ Não estaria aqui a inspiração de Heidegger (e, anteriormente, de Dilthey) de que o sentido do ser do homem é tempo? Veja-se Heidegger, 2009.

imediatamente. O pecado é, então, posição, modo de se relacionar com a medida eterna da existência. Diante do eterno o pecado se define como desobediência, como um consentimento dado pelo espírito a uma vida desregrada que, ao mesmo tempo, clama por um sentido, por descobrir a sua necessidade. A qualificação do que seja o pecado pressupõe um certo saber, pressupõe a consciência do erro e a reiteração do erro, apesar de o saber. AC comenta que apenas no cristianismo é possível que alguém que diga o que é o bem..., logo, o compreendeu e quando vai agir, cometa o mal. Isso significa que a compreensão é insuficiente, que sair da ignorância é insuficiente para que o si mesmo se transforme, e “voltamos a encontrar aqui o sinal do escândalo” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 123), que implica que o si mesmo precisa de algo mais que a compreensão, que o si mesmo necessita de uma revelação que ensine a esse homem o que é o pecado. Mas, como se daria esta revelação, como o homem pode saber de sua própria situação? E, principalmente, como o homem conhecendo sua situação pode se transformar no si mesmo que ele pode ser? Trataremos disso, em seguida, considerando o desespero em relação com consciência e vontade.

1.2.2 Liberdade, consciência e vontade

O pseudônimo Johannes Climacus (KIERKEGAARD, 1842/2003), no texto *É preciso duvidar de tudo*, antecipara o sentido da consciência como “a relação, uma relação cuja forma é a contradição” (p. 116). Não vamos poder nos ocupar da saga do jovem rapaz, que amava a reflexão mais que tudo e dedica a ela todos os seus esforços. Resumidamente, ele começa com o raciocínio (a dúvida), exercita-se na reflexão (hegeliana) que nega o imediato e segue sempre em frente, para, por fim, descobrir que “a reflexão é a possibilidade da relação. Isto também pode ser expresso da seguinte forma: a reflexão é *desinteressada*. A consciência, ao contrário, é a relação e, portanto, o interesse, dualidade que se exprime inteiramente e com concisa ambiguidade na palavra “interesse” (*interesse*, também em dinamarquês)” (p. 113). A dualidade, a contradição é desespero, e acontece na consciência que se distingue como uma intermediação, um meio onde se encontram a idealidade, que no eu tem a forma de imaginação, memória, vontade, e a realidade, cuja forma é a repetição, a retomada do eu na continuidade de sua existência.

O si mesmo existencial não é uma “mera” relação, mas uma relação que se relaciona com a relação, ou melhor, o si mesmo é o que na relação se relaciona com a relação que ele é,

e por isso ele se angustia e se desespera. Angústia se determina como um ainda não, como possibilidade para as possibilidades na existência. Desespero é posição, tentativas do eu de sair da dualidade e da instabilidade que o constitui. É enquanto posição que a existência aparece para si mesma e o existente conhece a si mesmo em sua existência e diante do poder que o criou. Conhecer a si mesmo, implica não apenas o escândalo (que é o limite do conhecimento racional), mas também a ousadia da fé (que só se conhece abandonando a razão).

O homem não é um si mesmo, o homem deve tornar-se si mesmo a partir de suas possibilidades. Resta saber se o homem quer ser si mesmo. O eu, segundo AC, uma vez fora da ignorância, se movimenta na tensão entre o querer ser si mesmo e não querer ser si mesmo, e este problema está no cerne dos desdobramentos de AC sobre o desespero. Desesperar-se é duvidar de tudo, inclusive de si mesmo, é errar o caminho, é continua tentativa de tornar-se o ser que ainda não é. AC vai mostrar que a consciência, o saber de si, traz um elemento ausente no paganismo, qual seja a vontade, pois o pensamento é insuficiente para que o eu se torne o si mesmo que pode ser

Hannah Arendt (2000) concorda com Kierkegaard ao afirmar que o fenômeno da vontade se implica com liberdade e foi recoberto por uma camada de raciocínio argumentativo. Uma das razões para isto é que a “faculdade da vontade era desconhecida da antiguidade grega e foi descoberta em resultado de experiências das quais não ouvimos falar quase nada antes do primeiro século da era cristã” (p. 11). O grego, segundo a autora, sequer tinham uma palavra para vontade ou para aquilo que consideramos como o “móbil principal da ação” (ARENDR, 2000, p. 22). O fato do homem grego não conhecer a vontade pode ser entendido a partir da relação com o tempo, que para eles era cíclico. Não havia, nas disposições gregas, uma separação entre a ação e o seu motor, entre o entendimento e a ação, de forma que as palavras gregas explicitam o caráter imediato da experiência grega. Arendt recupera algumas palavras gregas que acenam para disposições que indicam certo parentesco com a vontade (ARENDR, 2000, P. 22): *thelén* quer dizer estar pronto, preparado para alguma coisa; *boulesthai*, ver algo como desejável; *pro-airesis*, significa um certo espírito que deve preceder à ação, “ou melhor, a preferência que me faz escolher uma ação em lugar de outra”. Os gregos conhecem a diferença entre *bekón*, que significa atos intencionais e voluntários, e *akón*, que se refere a atos involuntários. Mas não há, nestas disposições, nenhum movimento para o futuro. Arendt estabelece que o rompimento com esta

compreensão do tempo se dá na narrativa bíblica da expulsão de Adão, um acontecimento único e irrepetível que dá lugar ao tempo retilíneo e à criação do homem como “Ser criado por Deus à sua semelhança e capaz de novos começos, conforme descrito na dogmática hebraico-cristã” (ARENDDT, 2000, p. 25). O problema que surge depois desta descoberta, e que ocupou os pensadores posteriores, foi o de reconciliar essa faculdade com os princípios primordiais da filosofia grega. Na interpretação de Arendt, “os homens do pensamento não estavam dispostos a abandonar completamente a filosofia e a dizer, juntamente com Paulo, ‘pregamos o Cristo crucificado, um obstáculo para os judeus e uma loucura para os gentios’, e deixar as coisas por aí” (ARENDDT, 2000, p. 25). A questão passa a ser, então, reconciliar a fé neste deus todo poderoso e onisciente com as reivindicações da vontade livre, mesmo quando não se trata mais dos interesses metafísicos ou teológicos.

Para Arendt (2000), a vontade é “tão obviamente o nosso órgão do espírito para o futuro como a memória é o nosso órgão do espírito para o passado” (p. 19) e, assim como o passado “se apresenta ao espírito sob o disfarce da certeza, a característica principal do futuro é a sua incerteza” (ARENDDT, 2000, p. 20). Em ambos os casos o espírito transcende as suas próprias limitações “naturais”. As investigações de Arendt confirmam o desenvolvimento de Kierkegaard, considerado aqui na voz de AC, mas também na de Vigilius Haufniensis, de que o problema da vontade é central no novo horizonte do cristianismo e pressupõe que espírito humano não mais está adormecido, o que significa dizer que o homem *pode* conhecer a sua situação, assim como é um *ser capaz*, e ele pode querer ou não ser o si mesmo que ele é. Apenas neste horizonte se abrem disposições como angústia e desespero, e o campo em estas disposições se movimentam é o da existência. Angústia e desespero não são categorias abstratas, mas disposições com as quais o indivíduo, cada indivíduo, precisa se haver na existência que é a sua, pois o que importa nestas novas disposições é a possibilidade, o poder pecar e o poder se redimir e, neste movimento, conquistar a si mesmo. Mas, dizer que o homem, o ser humano, *é capaz de* conquistar a si mesmo seria o mesmo que dizer que o homem é livre para fazer o que quiser? O homem é livre para querer ou não querer ser si mesmo? Neste caso, a vontade é livre em si mesma? Como se dá a passagem do pensamento (memória, imaginação) para a ação (a realidade)? Como o si mesmo se apropria de si mesmo como este que pensa, delibera e age a partir de condições que ele não pode determinar e em

direção a um sentido que ele não apreende em sua totalidade? Estas questões estão no centro da definição de AC acerca do que é o eu, o si mesmo, o espírito humano⁴⁶.

Para AC a liberdade refere-se ao fato de a existência ser sempre uma posição, um modo possível de resolver a tensão que se é. Isso significa que essa posição não é um necessário, uma consequência inevitável de algo, mas uma possibilidade. Ao mesmo tempo que nessa possibilidade que se realiza uma pessoa *pode* encontrar sua necessidade, ou seja, seu sentido, na continuidade de sua própria existência. . Angústia será a categoria, existencial por excelência, posta por Vigilius Haufniensis como *inter-esse*⁴⁷ entre pensamento e ser, categoria que denuncia o caráter imperfeito e intermediário do existir como “possibilidade para a possibilidade”. A categoria da possibilidade opõe-se à de necessidade, o que significa dizer que estamos no campo da liberdade, ao que VH se refere como o *ser capaz* da liberdade. Angústia, portanto, é situação própria da existência no horizonte do cristianismo, e está implicada na relação, sempre materializada individualmente, entre bem (liberdade) e mal (não liberdade), afinal, “todo individuo só se torna culpado por si mesmo” (KIERKEGAARD, 2010, p.59), ainda que aquilo que acontece a um (a qualidade particular) possa atingir a todos.

VH afirma que a angústia significa, pois, duas coisas: Angústia na qual um indivíduo afasta-se da liberdade por um salto qualitativo; e a angústia que sobrevém como não-liberdade e que “entra no mundo determinada quantitativamente, a cada vez que o indivíduo põe o pecado” (KIERKEGAARD, 2010, p.59), ou seja, que o indivíduo afasta-se e se mantém afastado da liberdade. Nestes termos angústia surge como a atmosfera que reflete a liberdade como situação real da existência humana, em sua dupla constituição: como um universal,

⁴⁶ Arendt (2000) desenvolve que não existe outra capacidade do espírito cuja existência real tenha sido insistentemente posta em dúvida quanto a vontade, por isso ela se propõe a considerar a evidência interna de um eu-querer como testemunho suficiente da realidade deste fenômeno e a examinar a “natureza da capacidade de querer e sua função na vida” (p. 14) de forma a responder à pergunta: “Como é que essa faculdade de ser capaz de ocasionar algo de novo e, conseqüentemente, de ‘mudar o mundo’ pode funcionar no mundo das aparências, ou seja, num ambiente de facticidade” (p. 15).

⁴⁷ A palavra *Inter-esse* relaciona-se, no contexto do pensamento de Kierkegaard, ao problema do dever existencial e é tratado mais diretamente nas obras de Johannes Climacus. Silva (2011) situa a problematização deste tema no Interlúdio do livro *Migalhas Filosóficas*— onde ele é tratado a partir da pergunta: “Como é que muda o que vem a ser? (KIERKEGAARD, 1995, p. 105); e no *Postscriptum* (KIERKEGAARD, 2008a), onde o tema do dever é tratado no contexto da existência individual: “Mas seguramente um homem individual existente não é uma ideia; certamente sua existência é algo diferente da existência-pensada da ideia? Existir (no sentido de ser este homem individual) é certamente uma imperfeição comparada com a vida eterna da ideia, mas uma perfeição em relação a não ser de modo algum. Existir é algo como um estado intermediário [*Mellemtilstand*], algo que é adequado a uma natureza intermediária [*Mellemvaesen*] como é a de um homem (KIERKEGAARD, CUP, p. 329, apud. Silva, 2011, p. 97).

reino do quantitativo, a liberdade se abre como realidade de todos os homens, e fala da impossibilidade de que o homem crie a si mesmo e crie as condições de sua própria existência; singularmente, a angústia se refere ao modo de cada homem se haver com a tarefa de existir, com a tarefa cotidiana de ter de ser o si mesmo que só ele pode ser sempre remetido à relação que ele é. A liberdade, no entanto, corre o risco de iludir-se, esquecendo-se de seu limite, que é justamente a não liberdade, e espera o julgamento da angústia, pois a “angústia não é uma determinação da necessidade, mas tampouco o é da liberdade; ela consiste em uma liberdade enredada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma” (KIERKEGAARD, 2010, p. 53). Dessa complexidade se extrai que é um erro pensar que a liberdade se constitui na ausência de limitação objetiva. Liberdade é, antes de tudo, possibilidade para as possibilidades, abertura para o poder-ser e só pode acontecer historicamente, ou seja, na vida vivida por cada um e em relação com a verdade histórica de seu tempo.

Conforme Haufniensis, a liberdade é enredada, e este enredamento é a condição da complexidade da existência que, no entanto, não deve ser confundido com livre arbítrio. Nuno Ferro (2012), num texto intitulado *Liberdade e Liberdade de Indiferença n’O Conceito de Angústia*, desenvolve este tema a partir da pergunta de Haufniensis o que é o bem? VH afirma que o “problema no método socrático é ter tomado o bem como o útil, o teleologicamente finito, apreendendo apenas o lado exterior do bem” (KIERKEGAARD, 2010, p. 119, nota 230). Ferro responde que este tema tem um significado decisivo para a questão da relação entre a Igreja, o Estado e a Moralidade, pois “o bem não se deixa definir, o bem é a liberdade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 119), e a diferença entre bem e mal não é posta de forma abstrata, mas *in concreto*. O problema, então, é se há a possibilidade do livre-arbítrio, ou seja, de que na vida vivida concretamente a vontade possa decidir livremente que fim ela quer alcançar, ao qual ela, necessariamente, estaria já dirigida, o que nos colocaria par a par com Aristóteles em sua constatação de que o si mesmo é naturalmente dado a partir de sua potência. Neste caso a liberdade só pode decidir os meios, pois o fim já está decidido. O autor se faz as seguintes questões: A vontade é uma faculdade natural no homem? A vontade se determina por si mesma? A liberdade da vontade diz respeito aos meios para atingir um fim ou a vontade é livre também quanto aos fins?

Não reproduziremos o percurso feito pelo autor, e apenas traremos, resumidamente, algumas de suas conclusões. Ferro (2012) afirma que, para VH “nem a liberdade nem o eu (o

que é a mesma coisa) são um dado natural, uma natureza, no sentido grego e aristotélico do termo” (p. 182). Mas também não é algo totalmente livre, que pode fazer o que quiser, pois “a angústia indica precisamente que o sujeito é um possível para si, mas que não é livre relativamente a essa possibilidade: por isso se angustia.” (FERRO, 2012, p. 183). Pois ele não pode evadir de ser para si uma possibilidade, e não pode decidir como quiser que possibilidade ele é. Ele pode cumprir, ou sucumbir, o que significa que há uma possibilidade a sucumbir. O homem, ao mesmo tempo em que precisa criar a si mesmo, que precisa ser o si mesmo que somente ele pode ser, não pode determinar as condições. Uma vez que o homem não pode determinar as condições, o que se acentua é que a liberdade não é uma condição abstrata e que, portanto, não pode aparecer fora da existência. É na existência concreta, na existência de cada um, que a liberdade aparece. O problema que se coloca na existência é, portanto, como o si mesmo pode encontrar uma necessidade que seja sua, em meio às possibilidades? Por não ser determinado previamente, por estar disposto na existência e nas condições, o si mesmo corre o risco de sucumbir de sua possibilidade.

Em sentido contrário da noção de natureza a cumprir, dos gregos, aqui o indivíduo tem uma natureza a cumprir que pode cumprir ou não. Assim, há um campo de jogo, que Haufniensis desenvolve a partir da tensão entre bem e mal, no qual a vontade se determina como modo de relacionar-se com a liberdade, ou seja, como posição. AC parte já desta consideração, ou seja, do eu como “possibilidade para a possibilidade”, como *ser capaz* (em dinamarquês *at kunne*), para afirmar que o eu, o “ser humano é uma síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um si mesmo” (KIERKEGAARD, 2010, p. 25). Partiremos destes elementos em tensão para assumirmos o segundo eixo de investigação ao qual nos propusemos para este capítulo, qual seja, seguir o diálogo estabelecido por Anti-Climacus com o pensamento especulativo e com as categorias lógicas de possibilidade, necessidade e realidade. Para esta tarefa usaremos as explicitações feitas por Come (1991), num texto intitulado *A influência de Trendelenburg sobre as categorias modais de Kierkegaard*.

1.3 Desespero e fatores de síntese

Temos que ter em mente, no desenvolvimento que faremos nesta sessão, que estamos trabalhando a definição de AC do ser humano como síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade em seus aspectos lógico-formais. Para Come (1991) o modo como AC organiza sua definição do si mesmo é evidência do conhecimento e do uso que Kierkegaard faz das categorias lógico-modais da “necessidade e possibilidade e a relação delas com realidade e contingência (...) cruciais para o entendimento daquilo que ele chama ‘minha categoria’, o único e individual eu” (p. 1). Come afirma que seguiu a pista deixada por Kierkegaard em notas de seus diários do ano de 1847, onde se lê: “Não há nenhum filósofo moderno do qual eu tenha lucrado tanto quanto com Trendelenburg” (...) “Agora eu tenho os instrumentos necessários para lidar com o que eu pensara anos atrás” (KIERKEGAARD, apud Come, 1991, p. 2). Para Come, o mergulho de Kierkegaard no campo da lógica “foi primeiramente motivado por seu desejo e necessidade de adquirir ferramentas para atacar e destruir a fundação de “o Sistema” (referindo-se à filosofia de Hegel), mas nesse processo ele pode esclarecer o desenvolvimento de seu próprio tema: como um ser humano se torna o seu próprio eu único? (COME, 1991, p. 3).⁴⁸ Come (1991, p. 3) desenvolve acerca do modo como AC se utiliza de categorias modais para estabelecer a caracterização da doença mortal, ou seja, do eu como “síntese de infinitude e de finitude, do temporal e do eterno, de liberdade e de necessidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 25). Ao mesmo tempo, AC sustenta o limite das categorias da lógica para abarcar a totalidade do que seja o si mesmo, o que ele fará utilizando-se das mesmas categorias e apontando para o elemento que foi abandonando pelo pensamento racional. Nós começaremos por buscar as considerações de Kierkegaard com o pensamento lógico. Em seguida acompanharemos Come no desenvolvimento das categorias modais em Trendelenburg para, enfim, desdobrarmos o tratamento dado por Kierkegaard a essas categorias e a dificuldade de, por meio delas, abarcar a existência.

1.3.1 Algumas considerações sobre a relação de Kierkegaard com o pensamento lógico

A atração de Kierkegaard pelo pensamento dialético é notória e está presente em seus escritos desde sua Dissertação *O conceito de ironia* (Kierkegaard 1841/1991), onde ele já enxergava a tensão entre a dialética desenvolvida pelos pensadores do idealismo e do

⁴⁸ Todas as traduções do texto de Come são nossas.

romantismo, no início do século XIX, e os fundamentos deste modo de pensar, indo buscar no pensamento de Sócrates as bases deste modo de desenvolvimento do pensamento. Já, ali, está presente a tentativa de unir o início do pensamento dialético, o de Sócrates, com o início ou fundamento do cristianismo, momentos em que ainda se encontravam unidos o pensamento e o ser. Kierkegaard continuou buscando esta união, e no seu diálogo com a lógica ele buscava não o elo perdido entre o pensamento e o ser, mas o elo perdido entre o pensamento e a existência.

Come (1991) mostra que as primeiras leituras de Kierkegaard sobre o pensamento lógico de Hegel se deram, a partir de fontes secundárias: “duas pro-Hegel: J. L. Heiberg e H. Martensen, e duas anti-Hegel: Poul Moller e F. C. Sibbern” (p. 2). A ampliação desse conhecimento aconteceu por ocasião da ida de Kierkegaard a Berlim, entre 1841 e 1842, de onde ele trouxe algumas anotações tiradas das lições recebidas nas aulas que assistiu. Acerca do que recebeu de Schelling, Kierkegaard remete-se à alegria que sentiu por ouvi-lo usar a palavra “realidade”, considerada na conexão entre filosofia e realidade. Em seus diários ele anotara que todo real tem dois sentidos diferentes: “*quid sit* (o que é), *quod sit* (que ele é), concluindo que, portanto, a filosofia pode ter uma dupla relação com a realidade. Em suas palavras: “uma pessoa pode ter um conceito sem conhecimento (*erkjendelse*) (um conceito é expresso por *quid sit*, mas a partir disto não se segue que eu sei: *quod sit*), mas não há conhecimento sem o conceito”. (Papirer, XIII, PP. 254 – Journal, 5535 III A 179, Apud COME, 1991, p. 6). Kierkegaard já havia pensado nisso, quando escrevera sua tese *Conceito de ironia* (1841/1991), e continuará desenvolvendo a relação entre conceito e vida do conceito em muitos de seus trabalhos. Das lições recebidas de Werder, Kierkegaard comenta a transição de vontade para a existência e a transição do mutável para o imutável, anotando que ali estava implicado um puro jogo com o conceito de tempo, “o qual eu penso que não pode ser dado na lógica de modo algum” (KIERKEGAARD, Apud COME, 1991, p. 6). Destas lições Kierkegaard retira sua primeira objeção ao sistema de Hegel, qual seja, “que não se pode capturar o tempo e seus processos (na história e na existência pessoal) com a estrutura do pensamento puro da lógica” (KIERKEGAARD, Apud COME, 1991, p. 8). Outra influência recebida deste período provém da *Geschichte der Philosophie* (História da Filosofia) de G. Tennemann, que desperta em Kierkegaard um crescente interesse pela filosofia de Aristóteles, particularmente com o conceito de movimento. Come (1991) relata que Kierkegaard estava intrigado com a tradução feita por Tennemann “para *κίνησις* no

sentido de mudança (em dinamarquês *Forandring*; em alemão: *Veränderung*)” (p. 9), anotando em seu diário que a transição da possibilidade para a realidade é uma mudança e, se a tradução de Tennemann está correta, ela é a sentença mais importante: “κίνηση é difícil de definir, porque não pertence nem a possibilidade, nem à realidade, é mais que possibilidade e menos que realidade” (KIERKEGAARD, *Journal* 258 IV C 47; 260, IV C 80, Apud COME, 1991, p. 9-10). Mais tarde Kierkegaard dirá que Hegel nunca fez justiça à categoria da transição e seria interessante comparar com os ensinamentos de Aristóteles sobre κίνηση. Segundo Come, estava claro para Kierkegaard que o movimento de Aristóteles é quantitativamente diferente da "mediação" de Hegel (*Vermittlung*), abrindo espaço para que uma lacuna entre possibilidade e realidade fosse alcançada pelo salto da liberdade, “onde o ser humano se tornaria único, particular, escolha, responsabilidade, acreditando em si” (KIERKEGAARD, Apud COME, 1991, p. 10). No entanto, adverte Come (1991), é preciso ter em mente que Kierkegaard se agarrou a um termo e a uma ideia, e fez dela algo próprio, usando-o em sua crítica a Hegel e na construção de sua própria base conceitual.

Ainda a partir de sua leitura de Tennemann, Kierkegaard interessou-se por aprofundar os estudos acerca do pensamento de Aristóteles, o qual ele conhecia pouco até então, e ao que ele se dedicou ativamente nos anos seguintes, “adquirindo cerca de 42 volumes dos trabalhos de Aristóteles e estudos secundários sobre ele” (COME, 1991, p. 11). Destes autores secundários, Trendelenburg tornou-se sua fonte principal e, “o trabalho de maior significância é o *Logische Untersuchungen* (Investigações lógicas), o qual Kierkegaard comprou e começou a ler em janeiro de 1844, enquanto escrevia *Fragments Filosóficos* e *Conceito de Angustia*, e aos quais ele se refere, repetidamente, em seus *Journals* e no *Postscriptum*” (COME, p. 12). No primeiro capítulo desta obra de Trendelenburg, Kierkegaard encontrou que “nenhuma categoria toca mais profundamente a essência do pensamento que modalidade, de acordo com a qual os julgamentos são apresentados como julgamentos de realidade, possibilidade e necessidade” (COME, 1991, p. 12). Por modalidade Trendelenburg entende “as categorias que saem da mente teórica e, como tal, têm seu único critério de compreensão adquirido por pensamento” (COME, 1991, p. 32). Come diz que: “Kierkegaard estava buscando um método de representar a existência humana que não estivesse sujeito a estruturas lógicas, seja a de Hegel ou a de Aristóteles” ((COME, 1991, p. 30). Vejamos os elementos presentes em Trendelenburg que foram importantes para Kierkegaard.

1.3.2 As categorias modais em Trendelenburg

Come afirma que, como Kierkegaard, Trendelenburg foi devotado à filosofia grega, especialmente Platão e Aristóteles. Mas seu maior interesse eram as ciências naturais e suas metodologias, e ele viu que a matemática era chave fundamental em suas concepções e seu trabalho. Mas, ciência e filosofia não são dois assuntos diferentes para ele, e na sua terceira edição do *Logische Untersuchungen* ele abriu um capítulo intitulado "Lógica e metafísica como ciência fundamental", onde ele mostra que toda filosofia genuína é baseada na metafísica e conclama a que as ciências do futuro olhem para este "renovado princípio formulado. Este princípio já foi fundado: ele está na visão orgânica do mundo que tem sua origem em Platão e Aristóteles" (1991, p. 15). No entanto, adverte Come, é preciso ter cuidado quanto ao uso do pensamento de Aristóteles, pois Trendelenburg e Kierkegaard apelam a ele em diferentes e mesmo contraditórias formas, e "vamos ouvir Kierkegaard tanto elogiando quanto condenando Trendelenburg por seu 'aristotelismo'. Esta falta de clareza está enraizada em parte em uma confusão dos muitos trabalhos atribuídos a Aristóteles, especialmente sobre o assunto da lógica" (COME, 1991, p. 16). .

A título de exemplo, Come cita que Aristóteles usa as quatro causas de modo empírico até certo ponto, mas seu conceito de "forma" cai numa metafísica, sendo difícil distingui-lo do conceito de "ideias" de Platão - o qual Aristóteles ostensivamente rejeita. Da mesma forma, é comum que Aristóteles diga que "forma" é a forma particular que é imposta pela "causa eficiente" sobre algumas "matérias" indiferenciadas (por ex, a forma de uma esfera feita de bronze). Mas Aristóteles também vai dizer que "forma" é também "substância", a qual existe por si mesma e, portanto, é mais "real" que a matéria. Ao mesmo tempo, continua Come, considerando o modo como Aristóteles acompanhou, profundamente, o crescimento de ideias, não é menos verdade que estas são metamorfoseadas no final, a partir de um produto lógico do pensamento humano em um pressentimento imediato de um mundo suprasensível, que é objeto de uma intuição intelectual. E quando, em sua teologia, Aristóteles diz que "Deus" é pura forma e como tal é o último "telos" da alma humana, ele parece ter abandonado sua abordagem empírica da "natureza"⁴⁹ (1991, p. 16-17). Esses temas

⁴⁹ Come (1991, p. 17, informa que esta interpretação sobre Aristóteles encontra-se em Bertrand Russel, *A history of western philosophy*, New York, Simon and Schuster, 1945, 165-167.

aparecem como uma contradição nos diversos escritos de Aristóteles, mas, diz Come, Trendelenburg busca harmonizá-los e construiu sua própria interpretação da lógica de Aristóteles dizendo que "em nenhum lugar Aristóteles expressa a intenção de entender as formas de pensamento apenas fora de si mesmo. Para ele, Aristóteles estava preocupado com os fundamentos psicológicos e metafísicos dos conceitos de formação, de negação e afirmação, e dos conceitos de necessidade e possibilidade" (COME, 1991, p. 18). Trendelenburg vê a visão de mundo de Aristóteles mais orgânica que realmente ela é e, no centro de sua construção, colocou a noção aristotélica de propósito (*Zweck*).

Para Come, Trendelenburg está interessado no que ele considera como a "necessidade" superior, que é descoberta quando o pensamento penetra o ser empírico traçando atrás de si o processo de relacionamento pelo qual os efeitos são construídos e o pensamento chega à compreensão [reconhecimento] da unidade do "fundamento", a sua "possibilidade interior". Para aqueles que não estão familiarizados com os conceitos básicos da lógica (ex, leis da identidade, contradição, e terceiro excluído, lógica proposicional, predicado lógico, princípios de inferência, etc), o importante da lógica de Trendelenburg do propósito para Kierkegaard, (em oposição à lógica de Hegel da coimplicação racional das ideias) pode ser apreendido através da comparação da visão de Trendelenburg de possibilidade/necessidade como operativa nos acontecimento ético-religiosos da psique humana. Para Trendelenburg, tanto possibilidade quanto necessidade só podem ser determinadas de acordo com a natureza do fundamento:

Se todas as condições são conhecidas, a condição material (*sache*) é entendida em termos de sua totalidade, de modo que o pensamento penetra totalmente, e então brota o conceito de necessidade. Se, pelo contrário, apenas algumas condições são conhecidas, as quais são completadas pelo pensamento, daí surge o conceito de possibilidade. Possibilidade, que sempre contém apenas algumas partes do fundamento, por essa razão prepara o caminho para necessidade. (COME, 1991, p. 31)

Mas, qual a natureza do fundamento (*Grounds*)? Trendelenburg o compreende como a fundação ou base na qual conhecimento, crença ou convicção estão assentados, e assim pode consistir de uma premissa, uma razão ou uma coleção de dados que fornece irrefutabilidade ou validade. Fenômeno (ou a aparência) seria, para ele, um conceito modal de sentido. Por "Modal" ele compreende: "as categorias que estão saindo do trabalho da mente teórica, como tal, e daí ter seu único critério na compreensão adquirida por pensamento". Fundamento é, então, um conceito modal de compreensão e deve ser distinguido do conceito de causa

efetiva, que é particular e se relaciona com um único fato, um acontecimento único no tempo, do conceito de fundamento. A causa aparece como fundamento quando é abstraída do universal e colocada sob a lei da vida orgânica, e a ligação cega das causas urgentes e seus efeitos se transforma em uma necessidade concebida. Assim, os tipos de fundamentos (grounds) são, ao mesmo tempo, razão da coisa e razão do conhecimento. A razão das coisas é tanto causa efetiva como propósito. O propósito aparece como natureza cega ou como motivo consciente da vontade. As razões do conhecimento, ao contrário, derivam do efeito ou a partir da própria causa.

Embora Trendelenburg acentue o caráter da resistência teimosa do particular e do acidental (em oposição à Hegel, que os absorveu no "puro pensamento"), ele entende que necessidade lógica, necessidade física e necessidade ética são um todo orgânico, servindo a uma única necessidade, a qual é "fundada em si mesma, restando em seu próprio centro de gravidade. E a "mais alta liberdade" é aceitar a inevitabilidade da "possibilidade interior", da "finalidade da vontade", porque a mente (o espírito) compreendeu que "necessidade repousa, na análise final, sobre a unidade do pensamento e ser" (COME, 1991, p. 57). Trendelenburg realiza sua própria interpretação das quatro causas aristotélicas e as opera numa unidade quase místico-religiosa, onde a formação da vontade humana é função da interação das quatro causas, especialmente a interação entre a causa da efetivação originária e o propósito último. A análise lógico-racional deste processo revela sua necessidade inerente, porque há uma unidade essencial ou correspondência entre ser e pensamento (COME, 1991, p. 60).

Kierkegaard, diz Come, vê a contradição entre matéria e forma em Aristóteles como reflexo de uma permanente oposição entre as dimensões acidental/contingente e infinito/eterno da existência humana. Mas aceita a ênfase empírica de Aristóteles como combinando com sua própria visão do indivíduo único e livre. E foi esta mesma visão dominante e orgânica do mundo que fez Kierkegaard suspeitar da lógica de Trendelenburg, "porque ela não permite a absoluta diferença qualitativa entre Deus (a primeira causa) e o homem individual, o que é o fundamento da liberdade humana e de seu salto" (COME, 1991, p. 19). Kierkegaard se queixa que o alemão desenvolve suas investigações fazendo uso de exemplos advindos da matemática e das ciências naturais, sem usar exemplos advindos da ética, do que ele concluiu que "Trendelenburg não parece estar consciente do salto" (KIERKEGAARD, 1844, Apud. COME, 1991). Kierkegaard faz um uso próprio das

categorias de Aristóteles e do que ele aprendera com a investigação de Trendelenburg. Trataremos disso em seguida.

1.3.3 Kierkegaard, as categorias modais e o salto

Come assinala que foi de especial interesse para Kierkegaard um capítulo do texto de Trendelenburg intitulado *Die modalen Kategorien*, e em 1845, enquanto escrevia o *Postscriptum*, ele anotara em seus Diários: “Muito do que nossa época precisa para iluminar o relacionamento entre lógica e ontologia é um exame dos conceitos: possibilidade, realidade e necessidade. Bons comentários podem ser encontrados na *Logische Untersuchungen* de Trendelenburg" (*Journals*, 199, VI B 54:21, apud Come, 1991, p. 13). Mas, adverte Come, Kierkegaard ainda precisará encontrar a sua própria formulação da natureza da possibilidade e necessidade e sua relação com a realidade. Kierkegaard suspeita desse tipo de "lógica" que explica tudo o que acontece na natureza e na qual ele não encontrou nenhum lugar para uma violação qualitativa ou descontinuidade no processo da ação humana, e, menos ainda, para uma demanda de decisão livre e arriscada do homem em sua existência.

Para Come, Kierkegaard usa o seu próprio conhecimento matemático para compreender os exemplos de Trendelenburg e antecipar a possibilidade de uma lógica que deixaria a validade do conteúdo do conhecimento humano ser determinado por outros sentidos que aqueles das regras da lógica formal. Este viria a ser o lugar do salto, “o estar em casa no reino da liberdade, mas, o qual, ele insiste, deve ser sugerido metaforicamente na lógica, e não pode ser explicado, como fez Hegel” (KIERKEGAARD, apud COME, 1991, p. 20). Desde suas primeiras leituras dos hegelianos e, posteriormente, do próprio Hegel, Kierkegaard já se ressentia da irrealidade de uma visão total e absoluta da existência humana, considerando que a “a lógica de Hegel omitiu a assunção básica da lógica de Aristóteles: a diferença essencial entre pensamento e ser, entre pensamento e realidade na qual cada ser humano pensante existe” (KIERKEGAARD, apud COME, 1991, p. 23), e apenas “quando a reflexão é interrompida pode um começo ter lugar, e a reflexão só pode ser interrompida por outra coisa, alguma coisa muito diferente que a lógica, uma resolução. (*Beslutning*, uma mistura de julgamento e decisão” (KIERKEGAARD, apud COME, 1991, p. 24).

Disto se segue que o clamor para ser capaz de unir tempo e movimento (como experimentado no existente humano real) e pensamento abstrato puro, é absurdo. O

movimento do pensamento pela necessidade lógica é simplesmente qualitativamente diferente do movimento da mente humana em direção a um tipo de verdade com a estrutura de espaço/tempo. "Pensar a existência logicamente é ignorar a dificuldade de pensar o eterno como em processo de tornar-se (*i Vorden*)". Este tipo de pensamento abstrato somente pode abarcar a realidade anulando-a, porque "a transição da possibilidade para a realidade é, como Aristóteles corretamente diz, um movimento. Isto não pode ser expresso ou compreendido na linguagem da abstração, uma vez que a abstração precisamente não pode dar movimento ao tempo e ao espaço, os quais pressupõem ou são pressupostos por isto" (COME, 1991, p. 24-25). Aqui, então, há uma pausa, e um salto. Quando existência dá movimento ao tempo, e o eu reflete este fato, então o salto revela ele mesmo da única forma possível: ou isto pode vir a ser, ou isto veio a ser. Em outras palavras, a possibilidade de meu casamento está no futuro, e pode ocorrer na realidade de um lugar específico. E o "movimento" pelo qual esta possibilidade se torna realidade não é simplesmente assunto de considerações racionais pró ou contra, ou de causa sócio-física.

Para Kierkegaard, esse é o espaço da possibilidade, que é algo mais do que as potencialidades ou propósitos orgânicos e está em completa sintonia com a imaginação e a reflexão subjetiva, onde acontece a preservação da continuidade efetiva da singularidade do eu como espírito humano individual, em completa sintonia com a continuidade/eternidade do tempo. Este eu infinito (imaginado) guarda as possibilidades mais abstratas do eu, e tem um papel importante no tornar-se si mesmo por meio da auto-reflexão que sustenta a diferenciação do si mesmo em relação a todo acontecimento no mundo (exterior), assim como torna presente (no interior) o que veio a ser assim como o que pode vir a ser.

Mas, pergunta Come (1991, p. 68): O que é o objeto da autoconsciência quando minha reflexão e imaginação subjetiva produz uma consciência de meu eu como "possibilidade"? O que é o eu que é "essencialmente diferente do ambiente e do mundo externo e sua influência"? Este eu infinito é abstrato, negativo, hipotético, absolutamente vazio e estéril de características distintivas? Ao que ele responde: não, pois para Kierkegaard este "eu de possibilidades", esse chegar à plena consciência através da imaginação de reflexão subjetiva, é o lugar onde se encontra a totalidade das características herdadas que, em sua continuidade, em sua unidade funcional integradora, define quem eu sou em potencialidade e possibilidade, em relação com as minhas condições finitas no presente e em relação às condições contingentes do meu futuro. Assim como congrega capacidades, inclinações, disposições,

preferências, temperamento, humor, percepções, atitudes, valores, ideias, compromissos, crenças, mas também sensibilidade e afetividade. Esta pluralidade não “explica” o eu, mas funda as condições a partir das quais o eu se efetiva.

Kierkegaard, ainda segundo Come, traz a visão de dois lados da necessidade, em *Doença até a morte*. Por um lado, ele vê um tipo de "necessidade" nos limites que as condições finitas contingentes da existência de uma pessoa colocam sobre suas possibilidades e sua infinitude. Por outro lado ele afirma que todo eu concreto é a própria escolha por agir e preencher a sua infinitude/possibilidade com as condições dadas ou situações as quais são, em certo sentido, "necessárias" para que uma pessoa torne-se si mesma na realidade. A isto ele denomina liberdade. Kierkegaard afirmará este aspecto da existência humana, em que nossa finitude estabelece o limite de nossa infinitude, mas também outro tipo de necessário, como "necessidade", a partir do qual ele pode trazer sua formulação que "realidade é unidade de possibilidade e necessidade", em oposição à tese hegeliana que "necessidade é unidade de possibilidade e realidade" (COME, 1991, p. 70).

Kierkegaard cunhará o seu próprio sentido para a palavra realidade. Hegel interpreta realidade como uma parte das categorias abstratas da modalidade, em concordância com a tradição filosófica alemã. Kierkegaard, ao contrário, interpreta a realidade como parte da esfera existencial imediatamente experimentada. A maior objeção de Kierkegaard é contra o uso de uma categoria existencial (realidade) num sistema abstrato. Realidade não é um conceito abstrato que pertence a um sistema lógico, mas envolve contingência. Na lógica tudo devém por necessidade e o aspecto contingente da realidade é perdido. Kierkegaard anotara em seus diários que

Realidade [*Virkeligheden*] não pode ser conceituada. Johannes Clímacus já mostrou isso corretamente e de forma muito simples. Conceituar é dissolver realidade em possibilidade - mas é impossível conceituá-la, porque conceituá-la é transformá-la em possibilidade e, portanto, não se relacionar com ela como realidade. Na medida em que a realidade está em causa, conceituação é retrocesso, um passo para trás. Não é como se a "realidade" estivesse nula de conceitos, de forma alguma; não, o conceito que é encontrado dissolvendo-o conceptualmente em possibilidade, também é na realidade, mas há algo mais - que é realidade. (...) No período moderno a confusão funesta é que "realidade" foi incluída na lógica e, na distração, esqueceu-se que "realidade" na lógica, no entanto, é apenas uma "realidade de pensamento", ou seja, é possibilidade. (KIERKEGAARD, 1967, p. 1461 – X.2 A 439)

Não é fácil compreender a complexidade do que está em questão nesse desenvolvimento, no qual possibilidade e necessidade se conjugam naquilo que o ser é na realidade e, ao mesmo tempo, a realidade precisa realizar a mais alta necessidade do ser, que é

sua possibilidade, ou seja, liberdade. Kierkegaard compreende a existência como um movimento da imanência para a transcendência, ou seja, como liberdade. Johannes Climacus (KIERKEGAARD, 1846/2008 a) estabelece que “para o sujeito existente é do máximo interesse a sua própria existência, e sua realidade se enraíza em seu interesse pela existência” (p. 316). Assim, a única realidade que um sujeito existente pode alcançar além do conhecimento, é o fato de sua própria existência, “e esta realidade é seu interesse absoluto” ((KIERKEGAARD, 2008 b, p. 318). Retomando Come (1991), encontramos que: “A distinção não é “no que o eu é, mas em *como* o eu é” (p. 71), porque existir é “ser meu eu no espaço e no tempo” (KIERKEGAARD, apud COME, 1991, p. 71). Neste movimento acontece a saída do conceito para o fenômeno e da imaginação para a ação. Este é o movimento que a ciência não consegue explicar às últimas consequências, porque a realidade não pode ser explicada. A existência (a realidade) não acontece fora de certas condições. A existência no horizonte do cristianismo exige algo mais que a apreensão lógica e objetiva do que significa existir. Exige a existência ela mesma, a qual não cabe no sistema, não cabe ser vivida em massa, mas interpela a cada um individualmente como o espaço e o tempo em que o eu *pode* encontrar a medida do que significa ser si mesmo, ou seja, pode encontrar a justificativa de sua própria existência. Voltamos a encontrar o problema da insuficiência da dogmática e da doutrina do cristianismo para dar conta da passagem do não ser ao ser, que deixamos na sessão anterior. Assim como acabamos de encontrar, nesta sessão, o limite da lógica para dar conta desta passagem, a qual AC se refere como um “salto”. Este tema é central nos desenvolvimentos do texto *A doença mortal*. O movimento do não ser ao ser, do possível à necessidade; do poder ser ao dever ser ainda não encontrou sua razão, ou seja, ainda não encontrou sua medida. Para avançarmos nos elementos considerados por AC para tratar do que está aqui em questão, desenvolveremos acerca de mais um eixo presente na obra, que diz respeito ao problema colocado no subtítulo da obra, o aspecto cristão-psicológico para edificar e despertar Este elemento é central na segunda parte da obra e diz respeito à realidade infinita que o eu ganha pela consciência de estar diante de uma medida eterna, ou seja, da consciência da insuficiência da medida humana, racional, imediata, finita, etc. para justificar sua existência. Nuno Ferro (2012) refere-se a este problema quando considera que, em *Conceito de angústia* a noção central é a forma da possibilidade, e “VH estuda as determinações formais que tornam possível que um sujeito passe do estado de inocência para o estado de culpa, o que implica estudar tanto as determinações formais da passagem, quanto

as determinações *desta* passagem” (p. 141). Deve-se ter em conta que “grande parte das análises de *A doença para a morte* são também formais, sobretudo na primeira parte” (FERRO, 2012, p. 142, nota). AC desformaliza na segunda parte da obra, com seu ponto de vista do eu em face de Deus (o “eu teológico”). Este será nosso próximo tema.

1.4 *Doença até a morte: o si mesmo é desespero*

Como dissemos acima, acerca do Lázaro bíblico, somente no cristianismo é possível que o deus/homem insira-se no temporal e “acorde” alguém que já estava morto. Ao mesmo tempo, este acordar é um adiar, porque Lázaro morreria de qualquer forma. AC esclarece que a doença mortal não se configura como o morrer, mas como o *até a morte*. O eu, o espírito, é este que está entregue à precariedade de sua existência, à indeterminação de seu sentido e à certeza da morte, apesar disso, tem de ser o si mesmo que somente ele pode ser. Vivendo o si mesmo *pode* conquistar a justificativa eterna de sua existência. O desespero se configura como a doença mortal porque dela não se morre, antes, ele é a doença que, propriamente, nos constitui. É nestes termos que AC define o que seja o homem (o ser humano) e o que seja o eu (o espírito).

Ao retomar o momento de instalação do cristianismo Kierkegaard quer mostrar que este é, também, um ponto de virada histórico, onde aparece outro tipo de subjetividade, da ordem do escândalo e da graça, mas também da tarefa. Isso significa que esta virada, essa transformação não acontece apenas por determinação das condições objetivas, por exigências ético-morais ou mesmo por decisão do indivíduo, mas exige algo mais, a que AC denomina “salto”. No cristianismo o homem recebe, gratuitamente, a condição de ser cristão, mas é em liberdade que se relaciona com as condições e com aquele que deu as condições. Isso significa que o si mesmo pode rejeitar e recusar essa relação, e isto é escândalo para a razão. O pseudônimo Johannes Climacus lembra que o cristianismo quer dar de presente uma felicidade eterna, “um bem que não é distribuído no atacado, mas é só para um, um único de cada vez” (KIERKEGAARD, 1846/2008a, p. 121). Mas esta felicidade, a subjetividade eternamente livre, não é dada de uma vez por todas e implica uma conquista, uma recriação e uma concreção infinita em si mesma. “O cristianismo é a direção que avança até o tornar-se cristão e uma pessoa se torna cristã ao ser, continuamente, cristã”, diz Climacus (KIERKEGAARD, 2008 a, p. 605). Assim, pensar a partir do cristianismo significa protestar

contra toda objetividade e querer que o indivíduo se preocupe infinitamente consigo mesmo, de forma que “aquilo pelo que ele pergunta é a subjetividade; só nela se encontrará a verdade do cristianismo, se é que ela aí estará” (KIERKEGAARD, 2008 a p. 121).

Valls (2000) explicita de forma mais clara o que estamos tentando desenvolver. Ele afirma que ser cristão não é algo natural e automático, Ao contrário, é até antinatural, de forma que é preciso ter um critério para poder afirmar se, afinal, nos tornamos cristãos. O critério é, “de certo modo, abstrato, mas de outro modo é o que há de mais concreto e essencial”, porque é o que permite que se julgue sobre “a cristicidade (problemática sempre) de algo que se supõe (talvez erradamente) cristão” (p. 189). Assim, tornar-se cristão (ou tornar-se si mesmo, o que é o mesmo), não devém logicamente, não é necessário. Ao mesmo tempo como, na ausência de qualquer critério, alguém pode tornar-se si mesmo? Há necessidade de critério para que alguém se torne cristão (ou si mesmo). O movimento não é lógico, não é necessário. Ao mesmo tempo, existir não pode acontecer em abstrato e uma pessoa se torna si mesma à medida em que se transforma em si mesma.

AC, referindo-se ao modo como o cristianismo fora tratado pela tradição do pensamento, afirma que a especulação eliminou o elemento, sem o qual o cristianismo perde a sua essência, qual seja, o “estar diante de Deus”, ou seja, estar diante de uma dimensão transcendente da existência. Esse deus cristão, que entrou no tempo, encarnou-se, tornou-se um humano entre humanos sem perder a sua dimensão divina, que desafiou a ordem estabelecida realizando coisas inauditas, impensáveis e ilógicas, prometendo salvação eterna e, ao mesmo tempo, se submeteu aos critérios de julgamento de seu tempo é incompreensível pela razão e exige “algo mais”, exige a afinação com uma dimensão extemporânea (sagrada), ou seja, que se localiza fora do tempo, mas só pode acontecer no tempo ou, como vimos acima, secularizando-se. Isso é, propriamente, o que significa o desespero, a doença mortal, uma relação que não é apenas entre temporal e eterna, finita e infinita, mas que na relação a relação precisa se relacionar com a relação que ela é. Por quê essa doença é mortal? Por que é uma doença da qual não se pode morrer, é uma doença que, inclusive, a maior parte das pessoas ignora, e consiste neste ter que ser si mesmo relacionado com este tudo é possível da eternidade de sua própria existência.

O cristianismo revela a impossibilidade de que a existência possa se justificar apenas pelo temporal e caracteriza a existência quando o eterno adentra o tempo, pois agora o eu não é uma mera relação entre corpo e alma, entre imanência e transcendência, mas é uma tensão

entre eterno e temporal, entre finito e infinito, entre possível e necessário. O desespero é, então, a doença que revela a necessidade de uma justificativa transcendente ao existir, o que nos leva para uma referencia circular: para haver desespero é preciso que haja algo de eterno na existência e, ao mesmo tempo, este eterno precisa aparecer no temporal, ou seja, na existência concreta. Por isso a exposição precisa ser cristã-psicológica, porque precisa tratar dos modos como a existência concreta se configura em relação ao horizonte do cristianismo, pois a existência só pode se configurar por meio de existentes. Mas também é preciso sustentar o campo da possibilidade, no qual o homem pode acolhe e retomar este sentido eterno em sua existência. O que está em questão não é provar a existência da eternidade ou garantir a veracidade do fato histórico, uma vez que isto não cabe na razão. O importante é dizer que o si mesmo pode participar da eternidade, de forma que importa saber *como* participar da eternidade. Isso implica tomar a existência em vista do caráter eterno, ou seja, o caráter da continuidade, que não pode ser provado e depende, sempre, da relação estabelecida com ele. Este problema é central em nosso trabalho. Acompanharemos AC em seus desdobramentos sobre o salto e o problema cristão-psicológico, ou seja, o problema cristão no indivíduo singular.

1.4.1. Desespero, salto e justificativa existencial

O pecado, como vimos, é ação individual e relaciona-se com a vontade, constituindo-se no elemento que marca a cisão do homem em relação ao plano divino e, estabelece sua condição de liberdade. O homem, agora, *pode* conhecer a si mesmo e transformar a si mesmo. O homem pode temer e orgulhar-se, pode arrepender-se e aprender acerca de si. Se o espírito não devém, necessariamente, ele agora é uma posição e a ignorância passa a ser, também, um posicionamento⁵⁰. Se no paganismo o homem conhecia as proporções (a medida), que já estava dada, no novo horizonte, embora a media *possa* ser conhecida, o conhecimento mostra-se insuficiente, restando sempre uma dimensão que não pode ser abarcada completamente. . O homem *tem* que existir nesta tensão, na qual ele *é capaz*, ele *pode* conhecer a sua medida.

⁵⁰ Esse tema é desenvolvido por AC no Capítulo III do livro IV, intitulado “que o pecado não é uma negação, mas uma posição” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 124 e seg.)

Fica garantida a insuficiência do imanente para dizer o que, propriamente, o espírito (a existência) é. Sob a determinação da angústia (possibilidade para as possibilidades) e determinada a repetir-se, o eu (o espírito, a vida humana) é desespero, é relação que precisa encontrar a medida da relação que ele mesmo é. O possível de Kierkegaard não é metafísico, não se remete a um juízo sobre o estado das coisas que foram ou que virão a ser, mas é o próprio existir do homem, é relação com as coisas do mundo, com as pessoas no mundo, consigo mesmo e com sua própria sobrevivência. È, no dizer de Johannes Climacus (1846), *interesse*, pois “a única realidade na qual um sujeito existente pode ir além do conhecimento é a sua própria realidade, o feito de sua existência, e esta realidade é seu interesse absoluto” (p. 318). Mas como encontrar o *metron*, ou seja, a medida da minha existência?

A existência é transformação incessante e sua necessidade é escolher e decidir em conformidade com as exigências de um existir livre e indeterminado. Mas o que está em questão na situação do desespero é que a transformação pode conquistar um caráter de eternidade, de lastro existencial. Este caráter eterno não se constituirá em uma identidade, mas em um “afinar-se” com o horizonte próprio do seu existir. O estado da existência não cabe em um conceito e se personifica em meio a tipos possíveis que, em sua individualidade, podem ser compreendidos pela psicologia, uma vez que esta é campo das singularidades ou, pelo menos, da possibilidade de singularizar-se. Desta forma a doença do eu, ou seja, o desespero é posicionamento, é encarnação sintética dos elementos em jogo, e desesperar-se implica realizar na existência um certo tipo de junção de elementos. Ross (2013) afirma que junção é uma posição que salta dos possíveis (angústia) para a síntese que se estabeleceu. A cada instante a síntese retorna como desespero, ao se constituir como uma realização ruim da síntese, de forma que o desespero é efetivamente universal, não metafisicamente, mas efetivamente na existência. A existência precisa acontecer em sua necessidade, no temporal, no finito, mas está sempre lançada ao possível, ao eterno e ao infinito. Ao mesmo tempo a doença do desespero relaciona-se com a consciência, o que significa dizer que desesperar-se exige a apropriação do caráter transcendente e eterno no seio mesmo da existência e o edificar-se a partir destes fundamentos.

Com estes elementos Kierkegaard (Anti-Climacus) denuncia a nova disposição: a doença mortal configura o homem como tarefa e como conquista, pois ele não pode contar apenas consigo mesmo na relação que ele é, assim como não pode determinar as condições deste outro da relação. Esta forma de compreensão do espírito subverte a tendência da

filosofia de Hegel, por exemplo, para quem o espírito é unidade de corpo e alma sintetizada na consciência, ou seja, como conhecimento. Nesta solução a unidade que o espírito é fica submetida a esquemas universais que envolvem a história como movimento necessário e onde a consciência, ou seja, o pensamento acolhe o desenvolvimento das figuras. O que AC está acentuando é que a história, ou o movimento do espírito tem necessidades, mas também possibilidades, de forma que ele não devém necessariamente, não está garantido por uma marcha necessária.

É justamente neste ponto que reside o problema para o qual AC quer chamar a atenção, qual seja, a necessidade de uma afinação entre o horizonte (no caso, o horizonte Cristão) e a ação dos homens, que ele enxergava como desafinadas em seu tempo. E onde reside este desafinar? AC afirma que o problema reside na passagem do conhecimento à ação e no esquecimento do que significa ser um homem, esse homem que cada um é e pode ser. Trata-se, conforme ele nos diz (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 18), de “Ousar ser si próprio, ousar ser um indivíduo, não um qualquer, mas este que é face a Deus, isolado na imensidade do seu esforço e de sua responsabilidade”. A palavra ousadia denuncia que ser si mesmo, ser um indivíduo, não está dado, não está garantido desde sempre, mas exige algo mais. É preciso tornar-se si mesmo, tornar-se indivíduo. A atmosfera apropriada para esta tarefa é gravidade e a seriedade com que um homem se interessa por sua própria existência. Mas o que isto significa?

Para Kierkegaard, na voz de VH, seria a experiência da angústia e, conforme AC, do desespero, fundadas na relação que um existente pode estabelecer com sua própria existência e com o caráter de eternidade que ela comporta, que colocaria a possibilidade de que um existente viesse a “aprender a angustiar-se” e a transformar-se (edificar-se) em meio a este aprendizado, o que se daria a partir da consciência que o si mesmo tem de si mesmo como um eu eterno, ou seja, um eu cuja medida é o “tudo é possível” da eternidade (o deus). Este é o tema tratado por AC a partir da perspectiva do poder despertar (ganhar consciência de si) e edificar-se (conquistar a si mesmo). Dado que o ser humano não é um animal, ou seja, não é uma mera junção de corpo e alma, ele “pode” angustiar-se, e “quanto mais profundamente se angustia, tanto maior é o ser humano”. Tal como no texto da angústia (KIERKEGAARD, 2010), a edificação se filia à perspectiva da transformação, da saída de um estado a outro, da saída da ilusão para a transparência, do adormecimento para o despertar. Mas, o que significa edificar? Qual o lugar da edificação no salto? Vamos nos ocupar disso em seguida.

1.4.2 O edificante e a seriedade

A temática do edificante está *presente* na obra de Kierkegaard desde os seus escritos de 1843. Aliás, “discursos edificantes” eram publicados acompanhando suas obras pseudonímicas, sempre com a advertência de que não se tratava de sermões⁵¹. O que está, então, em questão? A tonalidade dos sermões religiosos, proferidos aos domingos e dirigidos à multidão, num tom moralista, não parece apropriada para o modo de tratamento que Kierkegaard quer dar a estes textos (KIERKEGAARD, 1986, p. 38). No entanto, ele pretende que eles sejam edificantes. AC, mais uma vez, quer buscar a atmosfera adequada, que ele afirma também não poder ser a científico-especulativa, devido ao seu distanciamento em relação à vida. Diz AC: “Essa intimidade do pensamento cristão com a vida (contrastando com a distância que a especulação mantém) e também esse aspecto ético do cristianismo implicam precisamente a edificação”⁵² (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 17). O evangelho usa de uma linguagem que comunica vida, diferentemente do discurso especulativo, que não se comunica e sim teoriza, classifica, mantendo uma distância indiferente em relação à existência.

Ele evoca, então, o ético, ou seja, a afinação com o *ethos* próprio do existir no horizonte do cristianismo, contra o *ethos* do paganismo do grego (Sócrates) e do “paganismo dentro da cristandade”, dos pensadores de seu tempo. AC defende que o pecado (errar), visto pela perspectiva socrática, significa ignorar, pois para um grego não seria possível que um homem, sabendo o que é o bem, viesse a não praticá-lo. É neste sentido que AC afirma que o “helenismo estabelece um imperativo categórico da inteligência” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 116), significando que saber o bem é agir no bem. Mas, ele continua, em relação a nossa época há algo cômico, porque admite-se uma excelência na compreensão que, no entanto, não se afina com a ação, e o paganismo no cristianismo significa um esquecimento do que

⁵¹ Kierkegaard (1843/2007a e 2007b) escreve, no Prefácio dos discursos edificantes de 1843 “discursos, não sermões, porque seu autor não tem autoridade para *pregar*; ‘discursos edificantes’, não para a edificação, porque o discursador de modo algum pretende ser um *mestre*” (p. 127 e 311). Em 1849, ano de publicação do livro *A doença mortal, a diferença entre edificante e edificação já não é referida no Prefácio do “pequeno livro” Os lírios do campo e as aves do céu* (KIERKEGAARD, 1849/2007c, p. 231).

⁵² Jaeger (2002) mostra como a Paideia consiste em um processo educativo conhecido pelos gregos, “mas com a religião Cristã alcançou um novo discernimento da complexidade da vida interior do homem, que a psicologia da filosofia clássica grega desconhecia” (p. 113).

significa *ser* cristão. Por isso AC (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 119) sugere um retorno a Sócrates que, pelo menos, sabia distinguir o que compreendia do que não compreendia, do que se deduz que se alguém pratica o injusto é por desconhecimento do que seja o justo.

Há, em AC, um apelo pela retomada do sentido ético da existência neste novo horizonte, que não pode acontecer de forma objetiva, pois o este não se reduz a uma tábua de mandamentos ou a critérios éticos e morais. Ao mesmo tempo, estes critérios ou orientações são sempre conhecidos, na medida em que se constituem como o sentido já sempre dado⁵³ e, no entanto, conhecer objetivamente esses critérios não significa que alguém o pratica. A existência se constitui em apropriação subjetiva da verdade (*o ethos*), o que significa dizer que o espírito, o eu ou a existência, que é o mesmo, “deve ser adquirida e que deve ser adquirida na paciência” (KIERKEGAARD, 2007d, p. 11).

Esse problema está no centro do interesse de Kierkegaard desde o início de seus escritos, conforme registros em seus textos explicativos de sua obra como escritor. E não apenas em relação às possibilidades disponíveis para que o existente conquiste a si mesmo, mas em relação a ele próprio, Kierkegaard, e ao seu próprio problema de ter que conquistar a si mesmo em meio ao enorme leque de possibilidades de sentido oferecidas no mundo. Em uma carta, datada de 1 de agosto de 1835, Kierkegaard escreve:

O que me falta é, no fundo, ver claramente em mim mesmo que devo fazer e não o que devo conhecer, salvo na medida em que o conhecimento sempre precede a ação. Trata-se de compreender o meu destino, de ver o que Deus quer propriamente que eu faça, isto é, de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, de encontrar a ideia pela qual eu quero viver e morrer. (KIERKEGAARD, 1967, (I A 75). A tradução é de Hernani Rechmann in KIERKEGAARD, 1986 a, p. 39)

Quando Kierkegaard introduz a preocupação e a seriedade, o que ele fará na voz de AC, mas também na de Haufniensis e em seus discursos edificantes, ele está, afinado com a atmosfera de transformação nos primórdios do mundo do cristianismo, considerando um elemento ausente no universo grego, qual seja, o eterno. O tempo grego era o tempo presente, e mesmo a contemplação era um exercício que desconhecia o futuro e se alimentava de reminiscência, por meio da qual se podia *saber* o que se deveria *fazer* em virtude do bom e do justo, já determinado em códigos ou mandamentos. O homem cristão experimenta o futuro, esta outra dimensão do tempo da qual não pode *saber* e em relação à qual não tem como não

⁵³ Estamos assumindo a hermenêutica histórica, campo que teve seu primeiro incentivo da hermenêutica de Dilthey, conforme Heidegger (2009) desenvolve nas *Conferências de Kassel, 1925*, e que teve desdobramentos no pensamento de Heidegger e Gadamer, entre outros..

agir, ou se posicionar. O desafio de tornar-se, de transformar-se aponta para um futuro⁵⁴, e ganha especificamente nesta obra pseudonímica sobre o desespero, uma culminação enquanto doença.

A história de Lázaro (Bíblia Sagrada, João: 11, 32-44), à qual AC se reporta (2010 a, p. 19) serve para colocar o problema existencial, que não é a morte, mas a vida, pois o que adiantaria ressuscitar a Lázaro se ele iria morrer a qualquer tempo? O que adianta lembrar a vida de Lázaro se ele, por fim, acabou por morrer? Afinal, diz Kierkegaard num Discurso Edificante de 1851: “A morte atravessa a vida, este é o que ensina o cristianismo, você tem que morrer, e esta é a primeira impressão do espírito que vivifica, que tu deves morrer a morte para não se tornar um cristão em vão” (KIERKEGAARD, 1851/2011, p.97) . Cabem, aqui, algumas ponderações acerca da ética, ou do *ethos*. As ações, no mundo grego, tinham como fundamento uma sabedoria já dada, e implicava uma afinação com o saber estabelecido, assim como agir conforme a este saber. No cristianismo não é diferente, a não ser pelo fato que agora o homem é um ser *capaz*, ele *pode* conhecer a verdade, com a qual ele pode afinar-se ou não. Por isso AC vai afirmar que o homem contemporâneo (o pagão dentro da cristandade) esqueceu-se do que significava ser humano ao esquecer-se de suas referências, ao distanciar-se dos critérios e ao andar à deriva.

O problema, agora, não é da ordem de alcançar uma imortalidade, algo que os heróis gregos conquistavam à medida que se tornavam memoráveis, mas da ordem da *relação que consigo mesmo se relaciona e que precisa se relacionar com a relação que ele é*. Este ponto é central na compreensão do desespero, pois está apontando para uma dimensão existencial que o grego desconhecia (ignorava), que os pensadores especulativos tentavam superar (no sistema) e que AC quer acentuar. AC diz que “o pagão, o homem natural, reconheceria sem dificuldade a existência do pecado, mas este: perante Deus, sem o qual, no fundo, o pecado não existe, para eles é ainda demasiado” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 113) e, do mesmo modo que “Este *Tetê-à-tête* do Isolado e de Deus jamais entrará na cabeça dos filósofos; eles não fazem outra coisa senão universalizar imaginariamente os indivíduos na espécie”, eliminando o critério que era o estar perante o eterno e se referindo a “uma sabedoria superior, que era afinal um regresso ao que é ordinariamente a sabedoria superior para o antigo paganismo” ((KIERKEGAARD, 2007, p. 304p. 108-9).

⁵⁴ Hannah Arendt (2000) apresenta o querer como o órgão do espírito para o futuro. Tal órgão, para manter os termos de Arendt, nos parece ser, precisamente, o que AC vai colocar elemento central na situação do homem como desespero.

Assim se justifica, a nosso ver, a tonalidade adotada por AC na construção de seu texto, a da seriedade, a qual se pretende edificante no sentido de pretender ser um elemento que possa se interpor entre o si mesmo e ele mesmo, entre o pensamento e ação ou, no mínimo, que possa trazer esta possibilidade à lembrança do leitor. Edificar-se é mais do que mudar, que sair de um estado a outro, que construir ou fazer um puxadinho, um novo arranjo. Edificar-se implica transformar-se, no sentido de encontrar a “sua” necessidade em meio às possibilidades. Não há melhor forma de falar disso a não ser pensando na relação do homem com o eterno, com algo que está para além das determinações do tempo e da finitude, que não pode aparecer na ordem das descrições, mas que pode ser encontrado de forma única, singular e secreta, não podendo ser objetivado, substancializado e transformado em uma identidade universal.

Um exemplo do que nos parece estar aqui em questão pode ser tomado do pseudônimo Johannes de *Silentio*, no texto *Temor e Tremor*, de 1843 (KIERKEGAARD, 1843/2009 b) há muito traduzido para o nosso idioma. *Silentio* se depara com o texto bíblico em que Deus se dirige a Abraão: “Abraão, Abraão, onde estás?”. Abraão responde, “cheio de alegria, destemor e orgulho: estou aqui” (p.75). *Silentio*, então, pergunta a si mesmo se seria capaz de tal disponibilidade, de sendo chamado assim tão pessoalmente, pelo próprio nome, seria capaz de ouvir e, ouvindo, decidir por seguir o chamado. A existência é possibilidade e requisição, é corpo e alma, é finitude e infinitude, é temporalidade e eternidade, e o que está em causa é como alguém corresponde ou sintetiza estes elementos. E se, neste sintetizar, alguém sucumbe ou adere ao chamado, alguém aprende a conhecer a medida de sua existência ou, continuamente, se perde na multidão.

Chegamos às perguntas que são centrais no projeto que estamos desenvolvendo: Que diferença faz na existência se o si mesmo se relaciona com uma dimensão ou com uma medida que lhe transcende, ou não? O que muda, efetivamente, na existência daquele que existe se ele se mede (se ele tem consciência de) com um elemento que não é somente necessário, finito e temporal, mas também possível, infinito e eterno? AC diz que a continuidade é a essência da eternidade e que ela exige o mesmo do homem, quer ele tenha consciência que é espírito, e creia, admitindo o transcendente em sua existência, ou não (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 135-6). Assim, o problema não é se existe ou não um deus transcendente, mas da relação do si mesmo com o transcendente, a qual se manifesta na

continuidade. E se, nessa relação, o si mesmo tem ou não consciência da relação que ele é. E se, tendo consciência, o si mesmo quer ou não quer ser o si mesmo que ele é.

Ao mesmo tempo o tornar-se traz a evidência do ser como aquilo que acontece num tempo provisório, entre um já e um ainda não, que não pode ser conhecido de forma plena, porque não é temporal e não se reduz aos seus elementos finitos e necessários. Isso implica que o si mesmo se constitui na insuficiência dos elementos causais, finitos e necessários e precisa se constituir a partir de uma conversão⁵⁵. A palavra conversão deve ser entendida como um com-verter, ou seja, um verter junto aos acontecimentos da existência, um afinar-se com a tonalidade de sua própria existência, com o jeito certo de fazer as coisas em sua existência. Esta afinação não fala de um saber previamente dado, de uma sabedoria da vida ou de um cálculo capaz de determinar a melhor oportunidade na situação, por isso a palavra é conversão. A conversão não se resolve somente a partir da reflexão ou da passagem de um estado a outro. É preciso converter-se em si mesmo. Assim o tornar-se si mesmo é um acontecimento que se dá no tempo, e singularizar-se exige um tempo longo⁵⁶ e paciência⁵⁷.

Ao retomar o momento de instalação do cristianismo Kierkegaard quer mostrar que este é, também, um ponto de virada histórico, onde aparece outro tipo de subjetividade, da ordem do escândalo e da graça, mas também da tarefa que, porém, não se limita ao decidido pelo próprio sujeito ou mesmo a uma relação de dependência com a providência divina ou aos ditames do estado. Para a doutrina do cristianismo o homem recebe, gratuitamente, a condição de ser cristão e é por liberdade que ele se relaciona com as condições e com aquele que deu as condições, e isto é escândalo para a razão. O pseudônimo JC lembra que o cristianismo quer dar de presente uma felicidade eterna, “um bem que não é distribuído no atacado, mas é só para um, um único de cada vez” (KIERKEGAARD, 1846/2008a, p. 121). Mas esta felicidade, a subjetividade eternamente livre, não é dada de uma vez por todas e implica uma conquista, uma recriação e uma concreção infinita em si mesma. “O cristianismo é a direção que avança até o tornar-se cristão e uma pessoa se torna cristã ao ser, continuamente, cristã”, diz Climacus (KIERKEGAARD, 2008 a, p. 605). Assim o cristianismo protesta contra toda

⁵⁵ Jaeger (2002), que o “termo conversão emana de Platão, pois adotar uma filosofia significava sobretudo uma mudança de vida”, e implicava o “virar do rosto de um homem para a luz do verdadeiro Ser” (p. 23).

⁵⁶ Veja, sobre este aspecto, Justo, 2009.

⁵⁷ Encontra-se um estudo aprofundado da paciência nas notas e referências de Nuno Ferro do discurso edificante de 1843 *Adquirir a alma em paciência* (KIERKEGAARD, 2007 d).

objetividade e quer que o indivíduo se preocupe infinitamente consigo mesmo, de forma que “aquilo pelo que ele pergunta é a subjetividade; só nela se encontrará a verdade do cristianismo, se é que ela aí estará” (KIERKEGAARD, 2008 a, p. 121). Embora se possa dizer que Kierkegaard (AC) utiliza-se de um discurso “duro”, ao manter a tensão entre elementos que são os mesmos presentes na lógica, ou da doutrina cristã, é preciso acrescentar que ele promove uma alteração na tonalidade com que eles são tratados. Esta atmosfera aponta para o caráter edificante de um discurso que fala ao leitor, e não do leitor, que não teoriza, embora trabalhe com termos teóricos e conceituais.

Há um elemento que permeia o projeto do tornar-se, e que segue como pano de fundo no seu projeto de escritor, que é a possibilidade do salto e sua relação com a decisão. Esse problema aparece em alguns textos sob a tensão estético-ética, que sustenta uma atmosfera que aponta para a necessidade de decisão na vida, de uma apropriação de suas escolhas. Ou nos discursos religiosos, onde a decisão tem uma tonalidade mais grave, e a decisão traz consigo uma aposta que não pode ser resolvida na ponderação relativa às coisas da vida cotidiana, mas coloca em jogo uma dimensão mais radical de afinação entre o si mesmo e o eterno, que podemos designar como tensão ético-religiosa. Ética, porque consciente, e religiosa porque exige entrega radical, uma afinação radical. Entendemos que Kierkegaard desenvolve a edificação em pelo menos dois sentidos. Um, que vimos acima, no qual o homem pode edificar-se a si mesmo. E outro, que diz respeito ao que um homem pode fazer por um outro. Para nós é neste sentido que se estabelece a intenção e o esforço de Kierkegaard nesta obra, assim como em outras obras, consideradas baixo sua comunicação indireta.

O que importa não é o que o si mesmo é, no sentido objetivo, nem o que está sendo dito, mas como o si mesmo se articula com a existência que é a sua, o que significa dizer como ele “resolve” existencialmente os problemas que são os seus. Se ele tem ou não coragem e paciência para saltar para dentro da existência, a qual se constitui de forma complexa e paradoxal, e por isso a passagem de um estado a outro exige algo mais, exige o eterno. Kierkegaard (1967) diz em seus diários que a existência é o essencial e que a verdade é interioridade, mas que o pensamento especulativo esqueceu-se disso, e a existência dentro do sistema foi ficando sem sentido. Ele diz:

E isso precisa ser dito, mas do modo certo. Este modo certo é, precisamente, a arte que torna ser um autor algo muito difícil. Por isso me agrada que os autores sob pseudônimo tenham vencido a dificuldades com a qual eu tinha quase me desesperado. Se a verdade fosse comunicada de forma direta, então tudo estava perdido e o leitor teria sido levado a um mal-entendido ao receber este algo mais, a saber, existir [at existere], que também tem o seu

significado, como conhecimento que ele mantém no *status quo*. (KIERKEGAARD, 1967, p. 1259 - VI B 40).

O “salto” é este elemento que, por si só, já aponta para uma mudança, uma transformação e que comparece como pano de fundo, nos escritos de Kierkegaard, como possibilidades em meio aos modos de existir. O salto não se dá em abstrato, mas como possibilidade concreta na existência de indivíduos, num intervalo de suspensão, *num já, então* e um *ainda não*. O homem, à medida em que conhece a si mesmo e se apropria de si mesmo, tem esta possibilidade diante de si, materializada como angústia e desespero, ou melhor como a vida da angústia e a vida do desespero. As formas da angústia, de VH, e do desespero, apresentadas por AC nos são familiares, inclusive em termos das distinções feitas por Kierkegaard, entre os estádios ou esferas existenciais. O desespero está presente em quase todos os seus escritos, embora apenas em *Doença até a morte* ele alcance uma complexidade e uma totalidade. Na obra *Ou... ou*, de 1843, o juiz Wilhelm diz para o jovem do primeiro volume: sua vida não é mais do que desespero. E poderemos encontrar, nas distinções feitas por AC, aqueles elementos que encontramos no jovem a quem o juiz está se dirigindo. De forma que desespero e angústia se constituem nos elementos centrais da existência, ao sustentarem o caráter paradoxal da tensão existencial que é ter que encontrar o seu próprio sentido para além dos sentidos previamente estabelecidos.

É este campo de manobra que veremos no próximo capítulo, a partir dos desdobramentos da angústia e da doença mortal, o que se dará por meio da da descrição psicológica de modos possíveis de articulação do desespero, ou seja, do si mesmo. O desespero, a doença mortal, não é uma abstração, mas se configura e se personifica enquanto possibilidades de existir. Entendemos que este é o sentido anunciado por AC, quando ele diz que podemos “distinguir abstratamente as diversas personificações do desespero os diversos fatores desta síntese que é o eu” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 45), o que ele faz descrevendo, na primeira parte da obra, diversas “personificações do desespero” e, na segunda parte da obra, perscrutando outras possibilidades de relação com a síntese. Buscaremos estas personificações, que são universais, no sentido de que não descrevem o desespero em alguém, mas se constituem na descrição de formas e possibilidades de síntese que, no entanto, nos são completamente familiares, pois podemos ver a nós mesmos em muitos dos “arranjos” desesperados do eu, que Anti-Climacus descreve. Mas, buscaremos também, personificações particulares, tanto presentes na segunda parte do livro, como nas personagens e tramas da

obra Ou...ou as quais, embora sucintamente, traremos para melhor ilustrar o problema que estamos tentando enfatizar.

Veremos que na relação entre o temporal e o eterno, ou seja, da relação do si mesmo com o tempo de sua existência, é que se esclarece a diferença, importante no pensamento kierkegaardiano, entre as esferas estética, ética e ético-religiosa. O si mesmo não é universal, ele não se esgota nessas descrições de possibilidades de ser o si mesmo que ele pode ser. Cada um precisa encontrar o seu próprio modo de resolver o problema de sua existência, o que se dá no tempo. Escolher é escolher a si. Decidir é decidir sobre si mesmo. Esperamos tornar mais claro os problemas dessa passagem de formas a nos prepararmos para uma possibilidade de ciência existencial, não uma ciência que explique (pela razão) o que o si mesmo é mas que, ao entender o que significa existir, se constitua como *inter-esse*, que possa se manter no espaço onde essa passagem, essa com-versão seja possível. Mas só trataremos desse tema no capítulo 3.

2 AS PERSONIFICAÇÕES DA EXISTÊNCIA FINITA

2.1 Considerações iniciais

Nós nos dedicamos, no capítulo anterior, a reconstruir os elementos com os quais Kierkegaard, na voz de Anti-Climacus (AC), articula o problema do desespero como a doença mortal. Nosso intuito foi buscar as condições de possibilidade dessa disposição, desconhecida dos gregos, instalada pelo cristianismo e esquecida pelos “pagãos dentro da cristandade”, como diz AC. Essa disposição, o desespero, diz respeito à transitoriedade e precariedade da existência, não uma fragilidade abstrata, mas experimentada, vivida por cada indivíduo singular em sua existência cotidiana. Agora, quando o eterno tocou o temporal, o homem é um *ser capaz* de *transformar-se* em meio às determinações, e essa é a sua condição fundamental: realizar na existência a junção destes dois reinos aparentemente contraditórios. A existência se move (está a caminho) em um mundo cristão (o temporal), o qual oferece o suporte, as orientações e o sentido do existir nesse horizonte e no qual o homem deve tornar-se si mesmo. Isso significa que as possibilidades de existir do homem já estão de certa forma, dadas. No entanto, e isso é primordial para Kierkegaard, esse caráter já dado (finito, temporal, necessário) é insuficiente para determinar o que o si mesmo é frente à infinitude e eternidade de suas possibilidades. Esta insuficiência é experimentada pelo indivíduo singular como angústia e desespero, como liberdade e clamor de justificativa eterna (sentido). Essas disposições possibilitam uma ruptura, um “salto” em direção a uma constituição singular, para que o si mesmo se transforme em Indivíduo. O movimento não cessa, pois o indivíduo não é uma nova entidade fixa. Mas é um movimento sem deslocamento. O que se abre é a possibilidade de que o si mesmo conquiste, na atualidade de sua existência⁵⁸, um sentido singular que se configure como justificativa eterna para sua existência.

Neste capítulo queremos seguir com AC em direção às formas do desespero. Veremos que os problemas dos quais tratamos anteriormente aparecerão, agora, como problema na existência. As formas de existir são, na verdade, personificações, expressões sintéticas de modos possíveis de se existir. Se, por um lado, há sempre um conjunto de tarefas a serem executadas por todo e cada um dos existentes, disso não se deduz que um homem conquiste a

⁵⁸ Esse aspecto é fundamental para que possamos pensar uma ciência existencial. Tal possibilidade já fora intuída por Heidegger, em sua definição de facticidade e em seu desenvolvimento sobre o *Dasein*, o ser-aí. . Veja-se uma boa discussão sobre estes temas em Casanova, 2012.

si mesmo no cumprimento das tarefas. O homem, cada ser humano, existe na concretude das suas tarefas e dos seus afazeres cotidianos, e *pode* conquistar a si mesmo em meio a esta dinâmica existencial. Como vimos, na angústia o si mesmo se descobre culpado na medida em que a sua existência lhe pertence e a ele retorna. Como desespero, o si mesmo se descobre relação com a relação e como aquele que, na continuidade de sua existência, *é capaz de* metamorfosear-se. As personificações de AC se desenham nessa trama, e se dirigem ao *como* o homem pode conquistar a si mesmo ou sucumbir de si mesmo em meio às possibilidades.

Kierkegaard, por meio de AC, está sustentando uma estrutura sem pressupostos com a qual o si mesmo se relaciona, por que o si mesmo é uma relação que não tem uma justificativa já dada e, ao mesmo tempo, é uma relação da qual ele não pode se alienar. Isso significa que o si mesmo acontece num campo de sentido no qual, no entanto, ele não se esgota. Sendo temporal e finito, ou seja, mortal, o si mesmo não se esgota nesta dimensão e existe no campo do ainda não, no qual ele precisa de alguma forma, encontrar o seu sentido. Este sentido, no entanto, não se constitui fora da tensão que ele mesmo é. Assim, diz AC: “O que esta fórmula, com efeito, traduz é a dependência do conjunto da relação, que é o eu, isto é, a incapacidade de, pelas próprias forças, o eu conseguir o equilíbrio e o repouso, isso não lhe é possível, na sua relação consigo próprio, senão relacionando-se com o que pôs o conjunto da relação” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 26). Mas esse que pôs o conjunto da relação não tem existência material fora da relação mesma, e não pode ser reduzido a uma forma objetiva ou aos elementos doutrinários. Por isso Johannes Climacus (KIERKEGAARD, 1846/2008a) pode dizer que o que interessa não é a verdade do cristianismo, mas a relação do indivíduo com o cristianismo, uma relação viva, que se dá no tempo. Em outras palavras, o que está em questão no desespero não é a constatação de um movimento sequencial de sínteses, determinadas por um movimento necessário. O que importa é o próprio movimento de tornar-se si mesmo, o qual acontece na concretude de existência e depende da relação que o si mesmo estabelece com a eternidade de seu próprio existir.

É daí que Kierkegaard fará surgir, na voz de AC, a possibilidade do eu real, não o eu abstraído na lógica, e nem o eu material que pode ser deduzido por sua aparência, mas o eu que é “uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesmo; o si mesmo não é a relação, mas a relação se relacionando consigo mesma” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 25), pois “o eu é formado de finito e de infinito. Mas a sua síntese é uma relação que, apesar de derivada, se relaciona

consigo própria, que é a liberdade. O eu é liberdade. Mas a liberdade é a dialética das duas categorias do possível e do necessário” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 45). Não se trata, apenas, de uma relação, mas de uma relação que na relação precisa se relacionar com a relação que ela é, de forma que o eu se configura como um aglomerado sintético dos termos em relação que o constitui. No campo da necessidade, da finitude e da temporalidade o que aparece é a limitação da existência, que se desenha tanto a partir das condições dadas, quanto a partir das relações estabelecidas com estas condições. Isso implica dizer que a existência não é abstrata, mas se configura sempre em um tempo e um espaço que lhe é próprio, determinada sob certas condições como o século em que se existe, as estruturas culturais, familiares, físicas, morais, que de certa forma cerceiam ou finitizam o leque de possibilidades que se abrem em um tempo e que encaminha, inexoravelmente, o si mesmo para a morte. Mas a existência é determinada, também, pelo modo da relação estabelecida. Assim, necessidade, finitude e temporalidade sempre aparecerão na existência como os critérios objetivos e concretos com os quais o existente sempre terá que se haver. Isso significa que há um campo de jogo no qual o existente tem de se movimentar. Veremos que, em termos de finitude, necessidade e temporalidade, o existente pode não encontrar alternativas ou se acomodar às condições, existindo sem liberdade, como se só existisse esse mundo e esta configuração possível, e o eu pende de um lado a outro, fixando-se ora num e ora noutro. O perigo é que o si mesmo, sucumbindo às determinações, abstraído de seu caráter eterno, perca a si mesmo na mera repetição do mesmo que constitui o seu cotidiano.

Por outro lado, os campos da possibilidade, da infinitude e da eternidade denunciam o caráter transcendente da relação que o si mesmo é, podendo parecer ao si mesmo que ele é ilimitado, eterno, e tudo lhe é possível por suas próprias forças. Numa proliferação onde tudo é possível, o tempo é eterno, as determinações são superáveis e o finito pode ser infinitizado, o eu é senhor de sua imaginação e sua vontade, não encontrando nunca os seus limites. Aqui o perigo é que o si mesmo jamais consiga construir um lastro em sua existência, porque nada se repete, e as possibilidades vão se abrindo infinitamente. Nessas condições, em que a existência pende de um extremo a outro sem encontrar paragem, existir se caracteriza como doença mortal. Mas como o si mesmo pode encontrar a medida do seu ser? Como ele pode sair desse estado de “mera” relação e conquistar uma medida eterna para si mesmo?

AC mostra que apenas no cristianismo aparece o problema da requisição de uma medida não estava previamente dada. Para escapar da existência como doença é preciso

descobrir a eternidade, que não é o sem tempo fora do mundo, mas a eternidade da própria existência, experimentada como repetição, como retomada da afinação com o *ethos* que funda a existência no novo horizonte. Nada é, depois de Deus, mais eterno que o eu, diz AC, e por isso o si mesmo precisa se reconquistar e se retomar na continuidade de sua existência, escutando, humildemente, a sua necessidade, de forma a acolher a gratuidade de suas próprias ações. Mas, porque isso é necessário? O que significa escutar humildemente a medida? O caráter gratuito das ações está na impossibilidade do homem conhecer o sentido de suas ações, de sua existência, de uma vez por todas e, ao mesmo tempo, na necessidade de existir plenamente nesta ação. A ação do homem, agora, no novo horizonte, é um estado, cuja forma é angústia e uma posição, cuja forma é desespero. Angústia e desespero são categorias do indivíduo e podem acordar o si mesmo para a urgência de ele resolver a relação que ele é.

Theunissen, citando Walther⁵⁹, ressalta que o tratado do desespero contém uma valiosa análise psicológica das formas do desespero construída sobre o treinamento de Kierkegaard acerca da dialética hegeliana. Há, segundo Theunissen (1993/2005, p. 108), uma dialética objetiva no texto, em três camadas: inicialmente, na abordagem antropológica como a lei do ser humano; depois, através das formas de desespero como a lei da renúncia á qual está submetido o ser humano e, finalmente, no segundo curso, através das formas de lei processual a partir das quais o desespero se torna cada vez mais consciente de si mesmo, e mais intenso.⁶⁰ Essas “camadas”, assim como o movimento de tornar-se consciente, não estão separados, mas unidas na existência de indivíduos, único lugar no qual elas realmente importam. Não há desespero em abstrato, mas existir se constitui em modos de sintetizar a complexidade de elementos que nos constitui.

Nuno Ferro (2012) também considera o caráter psicológico ou antropológico das investigações de AC, assim como das investigações de VH. Para ele, a noção que se coloca no centro da investigação destes dois autores-pseudônimos é a de forma da possibilidade. Em sua interpretação “VH estuda as determinações formais que tornam possível que um sujeito passe do estado de inocência para o estado de culpa, o que implica estudar tanto as determinações

⁵⁹ Gerda Walther, em Soren Kierkegaard *Psychologie der Verzweiflung*, *Zeitschrift für Menschenkunde* 4 (1928): 208. (Apud. THEUNISSEN, 1993/2005, p. 105).

⁶⁰ Theunissen aprofunda, durante todo seu livro, o posicionamento de Kierkegaard diante da dialética Hegeliana. Como já dito anteriormente, há uma vasta bibliografia dedicada a pensar esta relação, incluindo este seu texto *Kierkegaard's concept of despair* (*Der Begriff der Verzweiflung*) (1995/2005). Entre esses citamos dois estudos: *Kierkegaard's relation to Hegel* (Niels Thulstrup, 1967/1980) e *Kierkegaard's relation to Hegel Reconsidered* (STEWART, 2003).

formais de passagem com as determinações formais *desta* passagem” (p. 142). A relação entre os dois autores se dá entre o “ponto de vista psicológico de VH”, isto é, o ponto de vista “fenomenológico-antropológico”, e o ponto de vista do “eu teológico” de AC, na segunda parte de *Doença até a morte*. Este autor considera que a transição parece ser a de um “ponto de vista formal básico e o ponto de vista que desformaliza o que apurou previamente”. Se entendemos bem o sentido dessa desformalização, ela se refere ao o caráter edificante (ou processual, para usar a palavra de Theunissen), ao caráter de aprendizado acerca de si mesmo que pode advir quando o desesperado “aprende” com o desespero e vai se tornando cada vez mais consciente de sua situação. O fundamento desta lei processual (não necessária, deve-se acentuar) é que, como síntese, o homem não é ainda um eu, mas uma possibilidade do eu. Cremos ter desenvolvido suficientemente estes aspectos no capítulo anterior, ao considerarmos os elementos a partir dos quais o pseudônimo AC desenvolve o problema do tornar-se si mesmo.

Neste capítulo nos interessará, predominantemente, o aspecto “antropológico” (para usar mais uma vez a expressão de Theunissen e Ferro) das personificações do desespero. A palavra antropologia não nos é muito confortável, embora este texto de Kierkegaard seja referido como comportando um caráter antropológico por muitos autores⁶¹. Nosso desconforto se relaciona ao caráter estrutural que um projeto antropológico costuma carregar consigo. O perigo de uma objetivação (formal) do si mesmo é que se acabe por perder o si mesmo real, o “pequeno si mesmo”, ou seja, o Indivíduo. Foi para evitar uma apropriação do desespero como uma estrutura da qual se pode deduzir todo tipo de generalização que desenhamos, no capítulo anterior, uma análise dos problemas com os quais o pseudônimo está lidando no texto. Nossa intenção é evitar que o desenvolvimento das personificações (ou formas de desespero) seja tomado como uma estrutura na qual podemos nos basear para deduzir o que o homem, cada homem, é, ou seja, que nos deixemos iludir pelas aparências e passemos a julgar se um homem é ou não desesperado.

Se nosso texto se mantivesse apenas na descrição antropológica dos diversos modos de desespero, poderíamos ser tentados a usar estas estruturas para, a partir delas, para julgar se alguém é ou não é desesperado ou enquadrá-lo em uma das formas. Este não nos parece ser o propósito do texto e, aliás, também não nos parece fazer muito sentido no projeto de escritor de Kierkegaard. Vemo-nos, então, numa encruzilhada. Por um lado, há uma descrição

⁶¹ Além dos já citados, Theunissen e Ferro, podemos acrescentar Ross, 2007; Come, 1995. Stokes (2010).

pormenorizada de diversos arranjos das dualidades do desespero. Por outro lado, estas descrições não pretendem ser um manual para o diagnóstico do desespero mas, sim, apontam para um problema que é universal, ao dizer respeito à própria condição da existência (é antropológico, então?), mas só pode ser resolvido singularmente pelo Indivíduo. Nesse sentido, as estruturas são abstratas e dependem da existência singular, e só na singularidade ela encontra expressão.

As personificações devem ser entendidas como possibilidades do si mesmo sintetizar a tensão que ele é, e não como classificações gerais. No entanto, as personificações carregam um caráter universal, ao fazerem o uso de descrições na terceira pessoa do singular, uma forma de linguagem hipotética ou ideal que diz como o homem pode lidar com sua situação e, até, como o homem deve fazer para conquistar transparência acerca de si mesmo. A base é o caráter universal do desespero, uma condição de todo homem no horizonte do cristianismo, ou seja, todo homem que conhece a continuidade da existência. Tom da linguagem utilizada no texto aponta para uma universalização ao incluir todos os homens no campo das possibilidades daquela posição, ou seja, daquele modo de desespero. Desta forma, as descrições ou personificações aparecem como figuras ideais.

VH e AC formalizam (ou tomam de forma abstrata ou universal) o problema do desespero e da angústia. A existência, no entanto, não é formal, de forma que há um salto, um vazio entre estas formalizações e a vida mesma. A existência se desdobra em tensão com as formas possíveis que estão disponíveis no mundo que é o nosso, e se realiza a partir destas possibilidades. E mais, o existente conquista a si mesmo, conhece a si mesmo, decide a si mesmo em ação, e é a partir de sua ação e em tensão com suas possibilidades que ele pode conquistar a si mesmo, conhecer a si mesmo e decidir por si mesmo. Alguns elementos se interpõem neste movimento: consciência, vontade, salto. Ou seja, dadas as condições, assim como os requerimentos, resta saber se o homem se apropria deles, ou seja, se está consciente. E, estando consciente, se ele quer submeter-se. E se, querendo, ele efetivamente o faz e como ele o faz. Este capítulo não será o lugar para aprofundarmos esta discussão, o que faremos no próximo capítulo. Por hora seguiremos em direção às personificações da angústia (com VH) e do desespero (com AC).

Organizaremos a análise ou demonstração psicológica dessas formas da angústia e do desespero da seguinte forma: começaremos buscando as formas da angústia realizadas por VH. Angústia é um estado e deve ser considerado como condição de possibilidade para a

passagem da ignorância (ou inocência) à consciência. Fazendo isto, estamos nos preparando para o problema que AC considerará na demonstração das personificações do desespero. AC divide a sua apresentação das personificações do desespero em duas sessões, relacionadas à consciência. O primeiro conjunto de personificações ele intitula: “Do desespero considerado *não sob o ângulo da consciência*, mas apenas quanto aos fatores da síntese do eu”, onde ele considera as categorias duplas do finito-infinito, do possível e da necessidade. O segundo conjunto diz respeito ao: “*desespero visto sob a categoria da consciência*”. Veremos, inicialmente o eu que se posiciona como um desespero que se ignora, ou seja, que não está consciente de ter um eu. Em seguida veremos as duas formas de desespero consciente: o desespero do eu que quer ser si mesmo e o do eu que não quer ser si mesmo, e aqui o elemento vontade é essencial. Quando a consciência houver despertado aparecerá a disposição da vontade, que tem um papel decisivo na possibilidade do salto, embora não o garanta, e se relaciona com a disposição da seriedade.

Queremos, acompanhando as diversas personificações, os diversos “arranjos” existenciais apresentados por VH e AC, sustentar os dois problemas que são centrais em nossa tese: como, em meio à complexidade que significa existir, um homem pode conquistar-se enquanto espírito, o eu que só ele pode ser? Como a investigação destes modos possíveis podem ser tornar um elemento importante na sustentação de uma ciência existencial? Esta segunda questão só deverá ser respondida no próximo capítulo, mas deverá estar como pano de fundo já aqui, em meio às personificações. Mas, que diferença faz na existência se o si mesmo se relaciona com uma dimensão ou com uma medida que lhe transcende, ou não? O que muda, efetivamente, na existência daquele que existe se ele se mede com um elemento que não é somente necessário, finito e temporal, mas também possível, infinito e eterno?

Começemos, então, com as formas da angústia.

2.2 Análise psicológica dos modos de sucumbir da liberdade: a angústia.

A investigação levada a cabo por Haufniensis atende ao seu propósito de investigar o pecado original, mas o que se descobre a partir desta investigação é o campo da liberdade como “possibilidade para as possibilidades”, como *ser capaz* ou poder-ser, a que ele denomina angústia, situação própria da existência no horizonte do cristianismo e sempre materializada individualmente, afinal, “todo individuo só se torna culpado por si mesmo”

(KIERKEGAARD, 2010, p.59). A culpa se instala no *instante* em que o homem sai do estado de imediatidade e enxerga a si mesmo, o que não é um dado natural, mas uma conquista, um salto. Haufniensis descreve a angústia como a tensão que “abre” a possibilidade de que alguém se descubra culpado, ou seja, se descubra afastado do bem ou, ainda usando as suas palavras, que o homem “desperte” do seu estado de ignorância, o que significa dizer, ver a si mesmo e decidir ser este si mesmo que se é. Já falamos disto no primeiro capítulo, mas é importante lembrar que para VH liberdade não deve ser confundido com livre arbítrio ou como liberdade de indiferença, pois o eu não pode por a si mesmo, o que significa dizer que ele não pode determinar a sua necessidade, sequer pode determinar os seus possíveis. O que o eu decide é acolher ou rejeitar o si mesmo que lhe coube. É isto que AC investiga, nas formas de desespero consciente, e do que nos ocuparemos mais à frente. Com VH, no terreno da angústia, o problema se desenha na luta do eu contra a consciência de si mesmo como liberdade.

Uma entrada dos diários de Kierkegaard, do dia 05 de maio de 1847, estabelece os termos que podem nos ajudar a entender esta situação: tentação (*Fristelse*) ao pecado, que se relaciona com uma inclinação. Neste caso, a inclinação a ficar na situação da não liberdade é uma tentação e, diz VH, “no caso de tentação a coisa certa pode ser a de lutar para evitar e a pessoa sensata é esperta em fugir da visão ou da sedução” (KIERKEGAARD, 1980, p. 174). O outro eixo se caracteriza como um julgamento espiritual (*Anfegtelse*) onde o eu vê a si mesmo e a angústia é o espaço onde ele julga a si mesmo e pode decidir ser si mesmo. Há, nestas duas situações, a possibilidade da passagem da inconsciência, quando o eu existe movido por inclinações, para a consciência, que pode advir por meio do julgamento. Aqui se desenha a tensão entre um modo estético (imediativo) de sucumbir e o modo ético (que admite mediação, a consciência reflexiva). As formas de desespero, de AC, desdobram este problema de forma bem mais explícita, pois partirá já do eu como consciente, ou seja, como livre. O desespero aparecerá, então, como posição diante da situação de liberdade.

Com VH temos a angústia como um estado, uma disposição, que assume determinadas formas em relação com a liberdade e a não liberdade. A “análise psicológica” (na tradução em espanhol), ou a “reflexão psicológico-demonstrativa”⁶², (na tradução de Álvaro Valls), ocupa-se dos modos possíveis do eu neste movimento entre o possível e o real. A análise não

⁶² Na tradução em inglês consta como uma simples deliberação psicologicamente orientada acerca do problema dogmático do pecado original (*A simple Psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin*). Kierkegaard, 1980.

pretende, apenas, descrever esses modos possíveis mas, também, sustentar o caráter universal destas possibilidades, de forma que as situações, ao mesmo tempo em aparecem como particularidades, remetem-se à universalidade enquanto possibilidade para outros homens. Os modos de sucumbir da liberdade são apresentados por VH em duas direções: como angústia do pecado (diante do mal) ou angústia como consequência do pecado (angústia do bem), o quais acompanharemos a seguir. A análise das formas de angústia não pretende explicar dogmaticamente o pecado, mas considerar as “posições psicológicas da liberdade diante do pecado”, diz VH (KIERKEGAARD, 2010, p.126). A liberdade, como vimos no capítulo anterior, não fala de um livre arbítrio, um livre decidir, mas do fato de *sermos capazes* de relação com as disposições em que sempre já nos encontramos.

2.2.1 Angústia do pecado, ou angústia diante do Mal.

O pecado posto anula a possibilidade, ao mesmo tempo em que revela que a situação é injustificada, de modo que o si mesmo pode arrepender-se, mudar de rumo, retomar a liberdade. Angústia é o *pathos* que denuncia o equívoco da situação, mas o eu pode ceder à tentação de negar a realidade deste estado, preferindo o caminho do pensamento, transformando em cálculo aquilo que é da ordem da existência. Algumas afirmativas possíveis neste estado: “Minha vida sempre foi assim...”; “Com os pais que eu tive como eu poderia ser diferente?” Mas o eu pode arrepender-se, mantendo aberto o caminho para a retomada da situação, para uma transformação da não liberdade em liberdade. Na repetição da existência o arrependimento *pode*, ou seja, *é capaz de* ser um espaço em que o si mesmo realize a passagem para um novo estado. Mas o arrependimento pode, também, ser a mera repetição do mesmo estado quando, arrependido, o existente assume-se como impotente para transformar a situação e ameniza a angústia pela tristeza. Neste estado sente-se vítima do mundo e o arrependimento não consegue torná-lo livre. O eu se ilude, e encontra no mundo, por meio de uma ou outra regra de sabedoria da vida, suporte suficiente que lhe reafirma a sua impossibilidade. Diz Haufniensis: “basta consultar este ou aquele para logo nos tornarmos como o comum das pessoas, e podemos sempre tranquilizar-nos mercê de honradas garantias” (KIERKEGAARD, 2010, p. 120). O discurso do mundo diz para não se importar, a vida é assim mesmo. Ou, ainda, quem podia imaginar que no momento da promessa tudo acabaria

deste modo? E assim, o existente encontra suporte para manter-se em sua situação e em suas justificativas.

O arrependimento pode, ainda, sucumbir na lamentação e assumir uma existência sob a forma de adição à bebida, ao ópio, ao deboche, numa contínua reafirmação da fraqueza e da passividade, assumida ao último grau. Ou pode assumir a forma de uma superioridade materializada em orgulho, vaidade, ira, inveja, ódio, malícia. Haufniensis refere-se a estas disposições como sendo os instrumentos da eloquência sofisticada, as quais são infundáveis e têm como único fim manter o existente paralisado na inação, nas justificativas e no arrependimento passivo. Diz VH: “A angústia quer banir a realidade do pecado, porém não completamente, ou melhor, quer até certo ponto” (KIERKEGAARD, 2010, p. 122), de modo que o mais importante é que a situação apareça insolúvel em meio às tramas sofisticadas.

O que importa é ceder à tentação de sustentar a ilusão: ou de que se é vítima do mundo; ou que não há saída possível, só restando a desistência sob a forma de um entorpecimento; ou que por mais que se tente não se consegue saída para este estado; ou, ainda, que a dispersão no múltiplo, numa vida sem sentido e regulada pelo todo mundo é a única saída possível. A realidade existencial é experimentada como um padecimento, como algo que não se consegue mudar, uma tentação (Fristelse) para ficar como está, cujo signo é o medo e a indecisão. A não liberdade se constitui no enredamento em que essa existência se coloca, de forma tal que ela, efetivamente, não muda, ou seja, não salta para a liberdade, permanecendo na imediatidade e na finitude de seu estado.

Vimos, nestas primeiras descrições, a angústia se mostrar exteriormente como um padecimento, sob as formas de lamentação e de inação. Veremos, agora, outras formas da angústia, as quais aparecem como uma ação na qual o si mesmo se descobre culpado, o que significa que ele já experimentou a si mesmo como livre, mas esconde essa condição de si mesmo e do mundo em inúmeros disfarces.

2.2.2 Angústia como consequência do pecado ou angústia diante do Bem

Haufniensis afirma, acerca desse novo estado, que “que não posso descrever melhor do que recordando aquela brincadeira conhecida, na qual duas pessoas ocultam-se sob um manto como se tratasse de uma só, e uma fala e a outra gesticula, sem conexão com as palavras” (KIERKEGAARD, 2010, p. 126). VH refere-se à esta condição como o demoníaco,

que se mostra numa separação profunda entre o que aparece e o seu conteúdo. O eu se fecha em si mesmo e é avesso à revelação e, na mesma medida, à liberdade. VH define assim esta forma de angústia: “O demoníaco é a não liberdade que quer encerrar-se em si mesma. (...) é o hermeticamente fechado e o involuntariamente revelado” (KIERKEGAARD, 2010, p.131). Mas a não liberdade continua a se relacionar com a liberdade e se trai na angústia (KIERKEGAARD, 2010, p. 131), pois a liberdade é, justamente, o expansivo. Diz Haufniensis:

O demoníaco não se encerra em si com algo, mas se encerra em si próprio, e aí reside a profundidade na existência: que a não liberdade justamente faz de si mesma uma prisioneira. A liberdade é sempre comunicante (...) a não liberdade torna-se cada vez mais fechada e não quer a comunicação. Este fenômeno pode ser observado em todas as esferas, a somática, à psíquica e à pneumática (...) quando estas no profundo desentendimento introduzem o silêncio sistemático (KIERKEGAARD, 2010, p. 132).

A não liberdade (o demoníaco) consiste na ausência de interioridade, não no sentido de uma interioridade encapsulada, mas no sentido de um eu que se relaciona consigo mesmo e com o outro e confunde a si mesmo com o outro. Haufniensis afirma que aquilo que é da ordem da interioridade não pode ser explicado, porque as palavras são insuficientes para a explicação, de forma que não pode ser expresso exteriormente, ao mesmo tempo em que não tem como não e exteriorizar na relação com o outro. A interioridade é o que dá a liberdade em relação às determinações exteriores, e toda vez que o indivíduo não quer a revelação, toda vez que ele esconde de si, e dos outros, o que se passa, toda vez que ele se confunde com o outro “o fenômeno será demoníaco” (KIERKEGAARD, 2010, p. 136). Mas, na relação com o outro aquilo que se passa com o indivíduo pode aparecer como uma forma de comunicação que se transparece no tempo como ambiguidade; e no corpo, como queixas corporais, como disposições de ânimo ou como modo eloquência.

VH diz que em relação ao tempo, o demoníaco se mostra ao modo do súbito. Esconde-se. Subitamente mostra-se e volta a esconder-se novamente (KIERKEGAARD, 2010, p. 137). O hermético vive o conflito em relação ao conteúdo do que o angustia e, portanto, só se revela de forma involuntária, quando a angústia denuncia a desordem e, ao mesmo tempo, o anseio pela retomada da liberdade, que aparece como uma ambiguidade profunda. O que devemos entender como ambiguidade é a tensão entre forças. O hermético pode revelar-se só parcialmente (revela e esconde ao mesmo tempo), pode mostrar-se, porém de forma incógnita, e a revelação vem do exterior. Duas forças atuam ao mesmo tempo: uma quer a revelação,

mas jaz subordinada e impotente. Outra, mais forte e poderosa, quer o hermetismo, por isso pode-se dizer que o signo é o da ousadia e o da força, ainda que seja a força do nada.

Um exemplo que nos ocorre é a personagem Bartleby, de Herman Melville. O escritor mostra uma força incorruptível para a impassividade do nada, sem qualquer resquício de liberdade e de possibilidade. Assim, o hermetismo mostra-se como o enfadonho, o monótono, uma vazia continuidade do nada. “A liberdade mantém calma na continuidade, o seu oposto é o súbito, mas também o é a calma que se impõe à mente quando se vê uma pessoa que dá a impressão de estar morta e enterrada há muito tempo. (...) O sem conteúdo, o tedioso, designa, por sua vez, o hermeticamente fechado” (KIERKEGAARD, 2010, 141).

Assim, a não liberdade (o demoníaco) é oposta à comunicação, e aparece sob a forma do mutismo, como vimos acima. Mas aquilo que quer se esconder pode se mostrar, também, na hipocondria, nos sonhadores e nos grandes apaixonados, aparecendo como interesse de todos os campos: somático, psíquico e pneumático. Mas, antes de mais nada, é necessário abandonar toda representação fantástica do demoníaco como alguém que se vende ao mal e, neste caso, se transforma em totalmente mal, e encararmos o fenômeno como algo que existe e que afeta a todos igualmente, e que acontece, de algum modo, em todas as esferas: a somática, a psíquica e a pneumática⁶³. Diz VH:

Isso indica que o demoníaco tem um alcance muito maior do que se supõe habitualmente, o que se deixa explicar em razão de o homem ser uma síntese de alma e corpo mantida pelo espírito, razão pela qual a desorganização de uma esfera mostra-se nas demais. Mas, só depois de atentarmos para amplitude que o fenômeno tem, só aí, talvez, se mostre que vários daqueles mesmos que tratam desse fenômeno acham-se nele implicados, e que traços dele se encontram em todo homem, tão certo como todo homem é um pecador (KIERKEGAARD, 2010, p. 130).

Jonas Ross (2013) afirma que “a angústia se relaciona ontologicamente, ou seja, de maneira total e para todos e cada um, com a possibilidade. Na angústia pode surgir a diferença, e a diferença é o que imprime ritmo e movimento à existência. Na diferença o nada se converte em termo relacional, e sai do estado atonal, da inércia de nada.” (s/p⁶⁴). Angústia relaciona-se com possibilidade, ou seja, com liberdade, sempre em tensão com a não liberdade, e constitui-se como constitutivo existencial de todo homem. Haufniensis acentua a

⁶³ Um excelente estudo contra esta tendência natural de compreensão do mal como o totalmente outro, fruto de uma inseparabilidade absoluta, encontra-se em CABRAL e REZENDE, 2012. .

⁶⁴ Comunicação oral durante dois dias de *Encontros sobre Kierkegaard*, durante o *Curso de Extensão para docentes em Psicologia Existencial*. Organizado por IFEN – Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 21 a 22/01/2013.

força da não liberdade (o demoníaco), que se diversifica em modalidades existenciais marcadas pela ambiguidade, a qual denuncia a tensão entre interior e exterior. A tensão aparece na relação com o bem, ou seja, com a liberdade, que o existente não quer conhecer, se mostrando no corpo, nos modos de relacionar-se com o outro, assim como nas disposições com que o homem se faz presente no mundo.

Come (1995) acentua que o caráter imediato e finito da angústia aparece na dualidade corpo e psíquico que não chega a se instituir como espírito, ou seja, como relação. Mesmo no estado demoníaco, quando o eu não está mais inocente de seu pecado e inquieta-se pelo seu estado, o homem não chega ao salto. Este tema será central quando investigarmos o estado de desespero da consciência. Para a psicologia o demoníaco é um estado no qual a liberdade “pode ser perdida de diferentes maneiras, e assim também o demoníaco ser diferente” (KIERKEGAARD, 2010, 143). É essa diferença que Haufniensis vai considerar sob a forma da liberdade perdida somático, psiquicamente e pneumaticamente. Ele reitera, no entanto, que o homem, essa síntese de alma e corpo mantida pelo espírito, é uma unidade, e que a desorganização em qualquer destas esferas se mostrará nas demais, ou melhor, na totalidade que o homem (espírito) é.

Na forma da perda somato-psíquica a não liberdade mostra-se em relação com o corpo, onde “o corpo é órgão da alma e assim, por sua vez, órgão do espírito” (KIERKEGAARD, 2010, p. 144) e a falta de interioridade aparece na ambiguidade e se deixa transparecer exteriormente ora como uma sensibilidade exaltada; ou uma irritabilidade demasiado tensa; um nervosismo à flor da pele; como histeria ou hipocondria. A descrição que Haufniensis faz do hipocondríaco pode nos servir de exemplo. Ele descreve como um existente pode se enclausurar no temor da doença e, conseqüentemente da morte, inquietando-se diante de qualquer nuance corporal, o mais ínfimo nada. Paradoxalmente tudo se transforma quando algo “realmente” acontece, pois diante do problema real este homem volta a respirar, e luta bravamente diante de algo que, afinal, é menos terrível quanto a sua imaginação havia formado, e ele agora pode usar suas forças para lutar contra a realidade. Na perda somato-psíquica o que aprisiona não chega a ser posto em questão, e o homem toma a si mesmo como passivo e dependente de forças que não conhece e, principalmente, não consegue controlar.

Já a perda pneumática relaciona-se com a disposição de ânimo diante da verdade, pois a verdade, que é obra da liberdade e que nunca deixa de produzi-la, é o que faz o homem livre. Esta verdade, no entanto, é diferente da certeza do pensamento. Diz Haufniensis:

[O] que digo é muito simples: que a verdade só existe para o indivíduo enquanto ele mesmo a produz atuando. Se a verdade existe para o indivíduo de qualquer outro modo, o indivíduo não faz mais que impedir que ela exista para ele, e então temos o fenômeno peculiar do demoníaco (KIERKEGAARD, 2012, p. 243).

A verdade que importa é aquela na qual o indivíduo está implicado, e nisto consiste a interioridade. Mas, diz Haufniensis, resta saber se um homem quer conhecer a verdade. E, de que forma é possível nos aproximarmos da certeza da interioridade? Haufniensis responde: de um modo absolutamente concreto. Como se daria isto? Ele afirma: “a certeza e a interioridade são as que decidem se um indivíduo está ou não está no demoníaco” (KIERKEGAARD, 2012, p. 244). O demoníaco, como dissemos, é a não verdade e o parcialmente revelado e na perda pneumática a não liberdade se mostra como um *pathos*, uma paixão que se traduz na arte da oratória, aparecendo em campos diversos como o intelectual, o reflexivo e o da cotidianidade.

No campo intelectual o conteúdo da liberdade é a verdade, “e a verdade torna o ser humano livre. Mas justamente por isso a verdade é obra da liberdade, de modo que esta constantemente engendra a verdade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 146). A questão é saber se o homem deseja deixar-se invadir em todo o seu ser pela verdade, se deseja assumir todas as consequências sem permitir-se nem uma escapatória em caso de dificuldades. Haufniensis afirma que o mal do nosso tempo é que a verdade cresce sob forma abstrata, ou seja, a verdade cresce e a certeza decresce em busca de provas. “A certeza, a interioridade, que só se alcança pela e só existe na ação, determina se o indivíduo é ou não é demoníaco” ((KIERKEGAARD, 2010, p. 146). A certeza e a interioridade são a subjetividade, mas não em sentido abstrato. A subjetividade abstrata não pode ser vislumbrada, mas a concreta é bem visível. “... aquele que já observou a geração que vive hoje não irá querer negar a desarmonia que há nela e a razão para a sua angústia e inquietude consistem em que numa direção cresce a verdade em abrangência, em massa, em parte também em clareza abstrata, enquanto que a certeza interior constantemente diminui”. (KIERKEGAARD, 2010, p. 147). A abstração carece de interioridade, tanto no sentido da construção exaustiva de provas, quanto no sentido da crença ortodoxa, de forma que “crendice e descrença são, ambas, formas de não liberdade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 147). Intelectualmente não há como alcançar a verdade, acessível

apenas como ação no tempo, ou seja, como fé. A fé, bem entendido, implica a entrega ao que não pode ser conhecido às últimas consequências.

No campo reflexivo a ausência de interioridade sempre se mostrará de forma dupla, reduzida a duas formas essenciais: uma ação passiva ou uma passividade ativa, e sempre situada na reflexão. A interioridade é uma compreensão, que pode ser intermediada de dois modos: entender o texto em suas palavras e entender o que, no texto, diz respeito a nós, ou seja, entender a si mesmo naquilo que dizem as palavras. “Quanto mais concreto é o conteúdo da consciência, tanto mais concreta ficará a compreensão” (KIERKEGAARD, 2010, p. 150). O conteúdo mais concreto que a consciência pode dispor é a consciência de si, do próprio indivíduo, um eu concreto como jamais nenhum escrito consegue traçar, mas que todo homem pode achar em si próprio. “Não a autoconsciência pura, mas a autoconsciência que é tão concreta que nenhum autor, nem o de vocabulário mais rico, nem o mais hábil nas descrições, jamais conseguiu descrever um único tipo desses, enquanto que cada um dos homens é um deles” (KIERKEGAARD, 2010, p. 151). Claro que quando nos fitamos, vemo-nos em devir e, por isso, jamais ninguém pode ser um todo acabado para a contemplação. A “autoconsciência é, portanto, ato, e este ato é de novo interioridade, e a cada vez que a interioridade não corresponde a essa consciência, ocorre uma forma do demoníaco” (KIERKEGAARD, 2010, p. 151) e logo a ausência da interioridade se expressa como angústia.

Na tensão entre atividade e passividade a carência de interioridade surge como uma evitação de se confrontar consigo mesmo e com sua própria situação. Os fenômenos reflexivos que começam por uma atividade são mais fáceis de visualizar, por isso são concebidos mais facilmente, embora não devamos nos esquecer de que esta atividade aparece novamente como passividade. Alguns exemplos podem dar vida às formas desta tensão entre atividade e passividade, nas quais o existente se esconde de si mesmo. Podemos citar a situação da descrença e da credice (superstição): ambas se dão como angústia diante da fé. Enquanto a superstição denota uma certa preguiça ou covardia que paralisa, o descrente mostra orgulho de sua posição, uma arrogância que beira a rigidez, que o leva a jamais sair de sua posição. Diz VH: “O comodismo, a covardia, a pusilanimidade da credice, preferem permanecer nela em vez de desistir dela; a obstinação, o orgulho, a arrogância da descrença, acham mais ousado ficar nela do que renunciar a ela” (KIERKEGAARD, 2010, 152).

Podemos citar, também, a tensão entre hipocrisia e escândalo. A “hipocrisia é escândalo consigo mesmo, e escândalo é hipocrisia em relação a si mesmo. Ambos carecem

de interioridade e não ousam enfrentar-se a si mesmos” (KIERKEGAARD, 2010, p. 152). O escândalo se escandaliza da realidade, não o demonstra e nem o ultrapassa, aparecendo como uma indiferença. A hipocrisia, por sua vez, não assume a sua posição. Em ambos os casos falta ousadia para enfrentar o real.

Há, ainda, a tensão entre atividade e passividade nos casos do orgulho e da covardia. Diz VH: “O orgulho é uma profunda covardia, pois ele é bastante covarde para não querer compreender o que verdadeiramente orgulha; (...) a covardia é um profundo orgulho, pois é bastante covarde para não querer compreender nem mesmo as exigências do orgulho mal compreendido” (KIERKEGAARD, 2010, p 152, 153). A covardia não ousa nada, quer ser o menos possível e, assim, fica resguardado seu orgulho. O orgulho, por seu turno, jamais conheceu a dor de uma derrota, pois, pela astúcia, se mantém longe do risco. Em ambos falta coragem para entender o orgulho. Em todas estas situações o demoníaco se mostra no fato de que o existente não se relaciona consigo mesmo, evitando, por isso, todo e qualquer contato, principalmente aquele que o ameace ao querer auxiliá-lo para a liberdade, pois o que ele mais teme é ser forçado a entrar em contato com a sua não liberdade (KIERKEGAARD, 2010, 144).

Angústia pode ser descrita, resumidamente, como vertigem, simpatia antipática ou antipatia simpática, porque o eu tanto quer quanto teme a liberdade, e se angustia diante do nada de determinações de sua existência. Nesse sentido angústia personifica o clamor para que a existência, em liberdade, encontre seu sentido e se relacione com a relação que ele é. Angústia não é uma abstração, mas um estado que mantém o eu preso a si mesmo, iludido acerca de seus limites, assim como de suas possibilidades. Mas, quando o angustiado ouve o clamor da consciência? Como vimos anteriormente, somente quando o eterno entra no tempo as dualidades se apresentam para o eu e, com elas, a requisição de um sentido para além das determinações dadas (o temporal, o finito e o necessário). Somente neste momento o homem se vê na situação precária de ter que existir sem que as determinações e orientações prévias sejam suficientes, tendo que se haver com seu caráter de infinitude, liberdade e eternidade. Esse é o campo do desespero, que veremos a seguir.

2.3 Demonstração cristã-psicológica dos modos do desespero: a consciência

Vimos, com VH, que o homem “despertou” de seu estado natural de ignorância e conquistou a liberdade sob forma da diferença e de uma disposição que o relaciona consigo mesmo na diferença, “a angustiante possibilidade de ser-capaz-de” (KIERKEGAARD, 2010, p. 48), embora ele ainda não tenha ideia do que seja a diferença, por isso VH refere-se á angústia como estado. Em relação ao mundo grego, o homem agora conhece uma nova dimensão do tempo, o eterno, o futuro. Na angústia o homem relaciona-se com suas possibilidades, ou seja, com a liberdade, mas essa relação é um estado, uma disposição (*um pathos*) que ele tanto quer quanto teme, e da qual ele pode aprender. Essa aprendizagem, no entanto, pode acontecer por meio de uma relação com a finitude e o contingente, e isso implica medir a si mesmo com os critérios externos (jurídicos ou policiais). Mas, diz VH (KIERKEGAARD, 2010, p. 170), da finitude pode-se aprender muitas coisas, mas nunca a angustiar-se em sentido eterno (somente em sentido contingente e imperfeito).

Se angústia era, para VH, um estado, o desespero surgirá, com AC, como posição, e por isso ele aparece como aglomerado sintético de elementos e em relação à consciência. Como poderíamos entender a diferença entre estado e posição, ou entre angústia e desespero? Podemos resumir da seguinte forma: angústia é uma disposição que, segundo VH, podia ser encontrada no mundo pagão como o abismo do possível, uma nada que, neste vazio, angustiava. O homem grego tinha a experiência da infinitude, mas essa dimensão infinita não exigia do homem grego que ele justificasse eternamente a sua existência. Embora o grego experimentasse o infinito, sua existência era vivida no temporal e na finitude e o máximo que ele podia conceber era a perenidade do nome do herói, por exemplo, garantida por meio da reminiscência, e o maior perigo para o homem grego era o esquecimento.

O homem cristão descobriu o eterno da existência, essa dimensão infinita onde “tudo é possível”. Ele experimenta a eternidade na temporalidade da sua existência, o que significa dizer que o infinito, o eterno e o possível não são possibilidades remotas e descoladas do próprio movimento de sua existência. São dimensões que, em sua duração, requerem que o si mesmo conquiste a si mesmo. Falamos bastante disto no capítulo anterior. O eterno entra no mundo, sob forma do Deus encarnado. Fazendo isso ele oferece uma medida para o temporal. A medida é alta, pois o cristianismo parte do próprio Cristo como medida e exige que o homem, cada homem, se posicione em relação a esta medida. Relacionar-se com essa medida implica a consciência de si para além do contingente e temporal e implica a possibilidade do aprendizado acerca de si. É nessa situação, na qual o homem se determina como *capaz de*

saber de si e de se escolher, que se abre a existência como desespero. Esse problema é central em *Doença até a morte* e se expressa nos vários modos do si mesmo se desesperar, do que nos ocuparemos em seguida.

AC desdobrará as personificações (cristã-psicológicas) a partir de suas considerações do eu como consciente (ou não) de sua situação de desesperado. Antes de seguirmos em direção às descrições das formas de desespero, buscaremos explicitar o sentido de “consciência”, o que não podemos fazer sem considerarmos a relação entre consciência e medida do eu. AC (KIERKEGAARD, 2010 a) afirma que “A medida do eu é sempre o que este tem diante de si, e assim se define o que seja ‘a medida’. Como só se adicionam grandezas da mesma ordem, todas as coisas são assim qualitativamente idênticas à sua medida; medida que é ao mesmo tempo a sua regra ética; medida e regra exprimem, portanto a qualidade das coisas” (p. 104). Assim, apenas uma medida que seja de uma qualidade diferente poderia exprimir uma necessidade que não fosse estabelecida pelo próprio homem.

AC começa deste ponto, colocando o desespero como relação consciente do homem com o eterno e o infinito de suas possibilidades. O eu é a realização sintética dessa tensão entre suas possibilidades passadas, resguardadas na memória, as quais testemunham o necessário. Mas também é tensão com as possibilidades futuras, das quais a vontade e a imaginação dão testemunho. Mas o eu se realiza na finitude e na temporalidade de sua existência que, no entanto, não se restringe à imediatidade, mas dura na continuidade e na eternidade das suas possibilidades. Por isso, o eu cristão (o homem no horizonte do cristianismo) é relação com o caráter eterno de sua existência, relação com essa outra medida a partir da qual “tudo é possível”. Há sempre esta tensão entre o que o si mesmo pode e o si mesmo que se realiza. Entre o si mesmo que se realiza e a justificativa ou necessidade de sua realidade. A medida do eu está sempre diante dele mesmo. Mas, por que diante de si e não diante de um outro? Porque a medida do eu não é uma abstração, não é uma comparação lógica, mas a sua própria existência na sua realidade (passada) em sua continuidade (presente e futura), cujo meio é a consciência.

O eu deve tornar-se si mesmo, deve conquistar a si mesmo na eternidade de sua existência. Nas palavras de AC: “O que esta fórmula, com efeito, traduz, é a dependência do conjunto da relação, que é o eu, isto é, a incapacidade de, pelas suas próprias forças, o eu conseguir o equilíbrio e o repouso; isso não lhe é possível, na sua relação consigo próprio, senão relacionando-se com o que pôs o conjunto da relação” (KIERKEGAARD, 2010 a, p.

26). Mas como o homem pode relacionar-se com essa dimensão que é totalmente diferente dele? Pela memória, pela vontade, cujo meio é a imaginação. E como este eu se realiza, ganha materialidade? Na realidade da continuidade da sua existência. Querendo, a cada vez, ser o si mesmo que ele pode ser. Não há como ficar quites com o desespero por toda a eternidade. Por isso o eu precisa realizar-se. Apenas enquanto realidade da síntese e enquanto retomada da relação é que o si mesmo pode conquistar a eternidade de sua própria situação. O homem pode desesperar-se de uma coisa, mas, na continuidade, descobrirá que desespera de si próprio, de sua própria situação. O eu pode querer ser si mesmo, ou recusar-se a ser si mesmo. Em qualquer das situações ele quer livrar-se de si, não quer ser o eu que ele é, por isso mesmo quando ele desespera de uma coisa, de um problema, de uma dor, ele desespera de si.

AC afirma que “a eternidade do eu é o seu sustentáculo” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 31). Um homem desesperado pode não querer ser si mesmo, pode não saber de si, pode perder a si mesmo completamente. Em qualquer situação a eternidade revelará o seu estado, pois o homem não tem como escapar de ser o si mesmo que ele é. No “tudo é possível” da eternidade (a continuidade de sua existência) fica resguardada a condição do eu, não como um tribunal externo, mas como a realidade que o eu é para si mesmo e com a qual ele não tem como não se relacionar, que é a consciência. E, assim que aparece para o eu o desespero, se evidencia a eternidade de seu estado, ou seja, que o eu sempre foi desespero. Pois o “desespero é precisamente a inconsciência em que os homens estão de seu destino espiritual” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 41). O desespero não se constitui nas tristezas da vida, nos problemas contingentes, mas na consciência que revela o si mesmo como espírito, como consciência de seu destino espiritual. AC está repetindo uma formulação de VH (vide acima, quando tratamos da angústia no campo reflexivo), onde ele afirma que o conteúdo mais concreto que a consciência pode ter é a consciência de si. Está repetindo, também, uma formulação do jovem Johannes Climacus (KIERKEGAARD, 1842/2003) que, como vimos, entende a consciência como *inter-esse* entre a idealidade e a realidade. Mas, o que significa dizer que todo desespero é consciente e, ainda assim, nem todo desesperado está consciente do seu desespero? O si mesmo é espírito, relação que se estabelece com a relação que ele é. A consciência e a vontade são os fatores determinantes na possibilidade do homem ganhar a si mesmo na realidade. A consciência não é uma abstração, mas uma autoconsciência, consciência de si que se reflete como ação, ou melhor, ser si mesmo não acontece fora do ato de ser o si mesmo que se é. Ser o eu significa ser esse eu que sou.

Assim, desespero confunde-se com tentativas frustradas do eu ser a tensão que ele é. Mas, diz AC, quanto mais o eu conhece a relação que ele é, quanto mais ele está autoconsciente de si mesmo como este eu determinado, mais ele se transparece para si mesmo diante da continuidade (o eterno). A transparência se reflete na união entre exterior e interior, entre o si mesmo que sou, este eu determinado que estabelece as condições nas quais eu *devo* existir e nas quais somente eu *posso* ser. AC diz que o “desespero está, portanto, em nós, e se não fossemos uma síntese não poderíamos desesperar, e tampouco o poderíamos ser esta síntese se não tivéssemos recebido de Deus, ao nascer, a sua firmeza” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 29). O eu não põe a si mesmo, e está sempre posto em determinadas condições que o determinam como o eu que ele é, ou seja, como sua firmeza e como sua possibilidade, e isso é desespero. Desespero se constitui, então, como condição do ser humano do homem.

Deus, na tradição judaico-cristã, como vimos, corresponde ao absoluto onde “tudo é possível”, essa força que transcende as vicissitudes da existência e não se reduz à exterioridade. O Deus, tal qual o compreende Kierkegaard, essa dimensão eterna da existência da qual não podemos saber e à qual apenas podemos nos entregar, é lançado para dentro do indivíduo como dimensão com a qual o si mesmo sempre tem que se haver e, eventualmente, como a firmeza que o homem *pode* assumir como medida consciente de sua existência. O eu, sendo uma síntese precária que não pode colocar a si mesmo e, precisando tornar-se o si mesmo, está sempre em devir, impelido para a infinitude e para as possibilidades que o constitui. Mas está, também, cerceado pelas limitações em seus movimentos. Não é possível dar uma definição do estado do eu, diz AC, sem considerar o seu contrário, e sempre que a existência carece desta relação, ou seja, carece do movimento (dialético), ela é desespero. Por isso AC apresentará as personificações do desespero desdobrando as possibilidades que se realizam nos diversos eixos em tensão.

De um lado, os elementos que são necessários, finitos e temporais, ou seja, que constituem o caráter de limitação das possibilidades de realização do eu. Do outro, os elementos possíveis, infinitos e eternos, que abrem as possibilidades de realização do eu não apenas em direção ao provável, mas também ao impossível e improvável. Há, portanto, um espaço e um tempo em que a existência acontece, e é neste lugar que se abre o clamor pelo *tornar-se* indivíduo em meio à multidão ou, em suas tornar-se cristão em meio a um mundo cristão, de forma que o indivíduo “é a categoria cristã decisiva” (KIERKEGAARD, 1986, p. 111). AC diz que “o cristão é o único que conhece a doença mortal” (KIERKEGAARD, 2010

a, p. 21). Mas, que diferença faz na existência se o si mesmo conhece a doença mortal? Se o si mesmo se relaciona com uma dimensão ou com uma medida que lhe transcende, ou não? O que muda, efetivamente, na existência daquele que existe se ele tem consciência e se mede com um elemento que não é somente necessário, finito e temporal, mas também possível, infinito e eterno? Como a vontade deve se determinar para que o si mesmo conquiste a si mesmo?

AC desdobrará estes problemas psicologicamente, ou seja, a partir da demonstração das formas do desespero. O eu pode existir fora da consciência sem se apropriar de si como a relação que ele é. Neste caso, o eu existe oscilando entre os fatores de síntese, ora na finitude, ora na infinitude; ora como necessidade, ou “perdendo-se nas possibilidades e não tendo existência real, não sendo senão o que será e não conquistando a si próprio” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 46). O eu pode existir consciente de si mesmo como desespero, medindo-se com a eternidade da sua situação. Em qualquer caso há uma tensão entre o que o si mesmo pode ser, enquanto possibilidade (relação que na relação precisa se relacionar com a relação que ele é), e o que o si mesmo é na sua realidade cotidiana. Mas, o si mesmo retorna, a cada momento, para a sua possibilidade, de forma que é neste jogo que ele *pode* transformar-se. Trataremos disso em seguida.

Começaremos desenvolvendo o primeiro conjunto de personificações ou “expressões do eu como uma síntese” (STOKES, 2010), que AC intitula como o desespero considerado *não sob o ângulo da consciência*, ou seja, as expressões apenas quanto aos fatores da síntese do eu nas categorias duplas do finito-infinito, do possível e da necessidade. Em tensão a idealidade (a imaginação) e a realidade (liberdade) do eu.

2.3.1 O desespero não sob o ângulo da consciência e sob a dupla categoria da finitude e da infinitude: a imaginação (a idealidade)

Theunissen (2005) diz, acerca desta tensão que

Kierkegaard, mais uma vez, usa o procedimento dialético de “liquefação” (Nicolai Hartmann). Ele funde infinitude com o infinitizar através do qual um indivíduo se afasta de si mesmo na projeção de sua possibilidade, ele funde finitude ao processo finitizador através do qual um indivíduo volta a si mesmo na necessidade de uma dada situação. Mas a síntese é percebida como a unidade destes movimentos, como a realidade da transformação do *Dasein*, ficando longe e voltando para si mesmo. Na primeira parte, através das formas do desespero, Kierkegaard descreve a deficiência da síntese como a falha de tal unidade. As pessoas que ele considera em desespero nem sequer começam a fugir de si mesmas ou voltar para si mesmos; elas estão

afogadas na finitude ou perdem a si mesmos na infinitude. Ao considerar a concepção dialética de Kierkegaard estamos interessados em como ele se move do ser humano para o não ser humano. (P. 108-9 – tradução nossa)

O desespero se mostra sempre a partir de uma carência ou deficiência, pois realidade é sempre o que falta ao eu quando ele não se relaciona com a relação que ele é, tornando-se infinito pela imaginação ou, pela carência de imaginação. A “evolução consistirá em que se vá, incessantemente, libertando-se de si mesmo no fazer-se infinito do eu, sem que, por outra parte, deixe de retornar incessantemente no fazer-se finito daquele.” (2008 b, p. 51), caso contrário o que se tem é desespero, independentemente se o eu sabe ou não sabe (se está consciente ou não) de sua situação de desesperado.⁶⁵

A imaginação é o fator decisivo, pois é a imaginação que torna presente para o eu seu passado (finito), assim como o futuro (infinito), e viver sem imaginação é não aprender com o conteúdo transcendente que as situações existenciais *podem* carregar consigo. Se usarmos como exemplo a situação do casamento, tema recorrente como metáfora nas reflexões de Kierkegaard, teremos que dizer que a qualidade do casamento não se reduz ao seu caráter formal, embora não possa prescindir dele. Ao mesmo tempo os envolvidos podem encontrar a medida mágica que faz com que o casamento se materialize, continuamente, como este matrimônio, este específico. Mas, porque a medida é mágica? Porque não é dada a princípio, e precisa ser conquistada e retomada na singularidade e na continuidade *deste* matrimônio. Obviamente que há uma universalidade na forma de todo casamento, cuja fórmula pode ser compartilhada, mas nunca generalizada. Aqui se encontra a raiz do problema estético-ético e ético religioso que, resumidamente, pode ser pensada da seguinte forma: o casamento depende da disposição imediata e finita da paixão, e temos o estético. Ele se realiza na continuidade de sua realização, cujo início é o compromisso assumido, e estamos diante do ético. Mas nenhuma das duas condições é suficiente para garantir o que o matrimônio, em si mesmo é. r Sigamos com a tensão entre finito-infinito.

⁶⁵ Theunissen (2005) diz, acerca desta tensão que “Kierkegaard, mais uma vez, usa o procedimento dialético de “liquefação” (Nicolai Hartmann). Ele funde infinitude com o infinitizar através do qual um indivíduo se afasta de si mesmo na projeção de sua possibilidade, ele funde finitude ao processo finitizador através do qual um indivíduo volta a si mesmo na necessidade de uma dada situação. Mas a síntese é percebida como a unidade destes movimentos, como a realidade da transformação do *Dasein*, ficando longe e voltando para si mesmo. Na primeira parte, através das formas do desespero, Kierkegaard descreve a deficiência da síntese como a falha de tal unidade. As pessoas que ele considera em desespero nem sequer começam a fugir de si mesmas ou voltar para si mesmos; elas estão afogadas na finitude ou perdem a si mesmos na infinitude. Ao considerar a concepção dialética de Kierkegaard estamos interessados em como ele se move do ser humano para o não ser humano”. (P. 108-9)

2.3.1.1 Desespero de infinitude ou carência de finitude.

A imaginação é o elemento central, porque o eu não pode se tornar infinito na realidade, apenas por meio do imaginário, de sorte que “o desespero peculiar da infinitude seja o fantástico” (KIERKEGAARD, 2008 b, p. 52). O fantástico relaciona-se com a fantasia, mas a fantasia se relaciona com o sentimento, a vontade e o conhecimento, e perder-se na infinitude pode levar um homem a ter vontade, sentimento e conhecimento fantásticos. O que significa isto? AC desenvolve a relação entre fantasia e reflexão com relação ao conhecimento. A filosofia sabe bem e fez uso desta “faculdade” do eu, pois refletir é projetar-se imaginariamente⁶⁶. O problema é que na imaginação a reflexão pode se tornar infinita de tal modo que o eu não consiga mais retornar a si mesmo, não consiga saber de si, tendo um casamento imaginário.

Em termos de sentimento isso significaria ao eu ir se tornando etéreo, uma imaginação indiferente que vai se tornando desumana, uma abstração como, por exemplo, a humanidade, a beleza, a magreza, a riqueza, e de onde o eu não consegue retornar. O sentimento pode ser uma espécie de sensibilidade impessoal e o eu apregoar, por exemplo, que os fins justificam os meios, e em nome dessa idealização ignorar o sofrimento alheio. Ou o eu pode ser dominado pelas sensações e pelo modo como seu corpo responde à menor mudança de clima, do vento, etc., organizando-se ao redor destas. Mas, como o eu pode se tornar ele mesmo contando apenas com a imaginação?

No conhecimento infinito o eu cresce sem retornar em termos do conhecimento acerca de si mesmo, ampliando-se em forma de um conhecimento abstrato que acaba mesmo por construir a imagem de um eu fantástico, que pouco ou nada tem a ver com este eu concreto, este eu que somente um pode ser, e que só pode ser realizando-se. O conhecimento não segue juntamente com a consciência, mas, ao contrário, sacrifica o próprio eu em nome do idealizado, sendo capaz de vender a alma ao diabo, como descrito no *Fausto*, de Goethe, sem se aperceber que está sacrificando o próprio eu. E, assim, quanto mais o homem conhece do mundo, quanto mais conhece das coisas do mundo, menos ele se relaciona consigo mesmo, menos sabe de si.

⁶⁶ AC faz, aqui, referência a Fichte, o qual “tinha muita razão em supor que a fantasia, inclusive a respeito do conhecimento, é a origem das categorias” (KIERKEGAARD, 2008b, p. 52). A referência é encontrada na versão em espanhol, da edição Trota. A tradução é nossa.

Algo semelhante acontece em termos da vontade fantástica, que cresce em infinitos propósitos e resoluções, por vezes pormenorizada em mínimos detalhes, e quanto mais longe está de si mesma, na abstração, mais ela se concretiza em pequenos afazeres que, no entanto, não a podem levar aos seus propósitos, mas a mantém ocupada. Uma vontade assim imaginária tem o infinito como fim, assim como regressa a si em infinitos e irrealizáveis detalhes, de forma que se ampliam as intenções do fazer na mesma medida em que se distancia a disponibilidade para torna-las real.

Esse si mesmo, com vontade, conhecimento e sentimento fantásticos, corre o risco de ser um eu também imaginário, tanto de forma passiva quanto ativa, e uma se relaciona com a outra em forma e conteúdo. O eu pode ser ativamente infinito, misturando-se à multidão, aos movimentos humanitários, à linguagem do mundo, de onde jamais retorna enquanto reflexão de si mesmo, adquirindo uma força e uma dedicação que ele jamais conquista em seus propósitos. Mas esta entrega pode bem representar uma passividade infinita, uma ausência de reflexão crítica, um seguir as normas e as regras numa submissão vazia. O mundo pode jamais se aperceber de que ele seja desesperado, devido à força com que este eu adere a aos requisitos do mundo, atendendo ao temporal, casando-se, tendo filhos, tendo trabalho fixo, etc.

Um eu assim infinito perde contato com a realidade, desconhece seus contornos, seus possíveis, suas responsabilidades, ou seja, nada sabe da fugacidade e da temporalidade de sua própria existência. Kierkegaard descreve, em seus mínimos detalhes um eu assim, num conto denominado “A possibilidade”⁶⁷. A personagem, um guardador de livros, por um acontecimento fortuito, desconfia que possa ter tido um filho, do qual se sente já responsável. Esse espírito quieto, submisso, trabalhador, empenha-se ao máximo na tarefa de descobrir este filho e, depois de haver feito fortuna com “sua trabalhadeira estulta”, achar este filho passa a ser único propósito, tarefa a que ele se entrega inteiramente até sua morte, sem que nada no mundo, nem os argumentos lógicos e médicos; nem a impossibilidade de chegar a uma conclusão de como este filho poderia vir a ser, em meio aos seus infinitos estudos e tentativas de desenha-lo ao cruzar características hereditárias. Nada consegue trazê-lo de volta a si, ao qual, por fim, ele jamais chegou a pertencer, nem por um minuto⁶⁸. Esse eu esvai-se na

⁶⁷ Este texto faz parte do texto *Etapas no caminho da vida*, e é uma das pequenas esquetes enxertadas nele. Utilizamos a tradução para o português que se encontra em Valls, 2004.

⁶⁸ Encontra-se uma análise desta personagem em Protasio, 2013.

infinitude de suas possibilidades. Veremos, a seguir, a outra ponta desta dualidade do desespero, o desespero que se fecha em sua finitude.

2.3.1.2 Desespero de finitude, ou carência de infinitude

Carecer de infinitude significa viver em desesperador reducionismo e estreiteza, sem imaginação, numa existência determinada pelo mundo, pelos preceitos éticos e morais da lei e das normas compartilhadas. Normalmente, o que o mundo considera como limitações ou estreiteza são a estreiteza intelectual, a estreiteza estética ou estreiteza econômica, “já que o mundo tende a atribuir valor infinito a coisas indiferentes” (KIERKEGAARD, 2008, p. 54), diz AC. Mas no desespero do finito não está em questão o carecer dessas coisas, mas carecer de elasticidade em termos do que realmente importa, o si mesmo. A tendência do mundo é dar importância às diferenças exteriores, homem - mulher, rico – pobre, não tendo, espiritualmente falando, nenhuma noção do que seja o necessário, o si mesmo, não dando a menor importância à estreiteza e limitação que representa a perda de si mesmo. Aqui, o si mesmo não está perdido na infinitude, mas na finitude, convertendo-se em um número, um qualquer, a mera repetição da eterna monotonia (em dinamarquês *Einerlei* – um e o mesmo).

AC assinala o caráter mais originário do si mesmo, em sua indeterminação própria e em sua tarefa de ter de tornar-se si mesmo. Mas, no desespero do finito o eu não se perde porque evadiu-se de si na imaginação, mas por carência de originalidade, de imaginação, de fé em si mesmo e no “tudo é possível” da continuidade. Sem atrever-se a ser si mesmo e sem coragem de atender ao único chamado, o de ser si mesmo em sentido eterno (divino). Mas, sendo o eu indeterminado, precisando tornar-se, em que consiste este modo de desespero? O elemento dialético vem em nosso socorro. Não há finitude sem infinitude, e a recíproca é verdadeira. Se na primeira forma de desespero que descrevemos o eu seguia disforme, imaterial, aqui o desesperado se constitui numa personificação cuja forma é a imitação. O eu nada mais é que um macaco de imitação, um a mais em meio à multidão.

Há, mundanamente falando, certas vantagens em existir deste modo, diz AC, pois é certo que um eu, assim constituído, pode sentir-se seguro no mundo e, de fato, o mundo deve sorrir-lhe à medida que este eu torna-se mais bonito, mais esperto e mais rico aos olhos do mundo. Mas, em todo empenho por dominar o conhecimento de como as coisas devem ser, por dominar a forma dos negócios, este eu esquece-se de si mesmo, cala-se ou não se arrisca. As regras do mundo lhe apoiam, e os ditos populares o orientam: “o silêncio é de ouro”;

“mais vale um pássaro na mão que dois voando”. Assim vivendo esse desesperado abre mão de seu eu, sua singularidade, seus ângulos, por receio do julgamento dos outros, ou por pura renúncia ou, ainda, por falta de coragem, achando mais seguro assemelhar-se aos outros, ser como todo mundo. O que este si mesmo não percebe é sua estreiteza, perdido não porque se evapora no infinito, mas porque se fecha no finito, deixando-se frustrar pelos outros, tentando compreender os rumos do mundo, enchendo-se de ocupações. Este eu esquece-se de si mesmo, não sabe nada de si ou não ousa sê-lo.

O elemento a ser ressaltado no contexto da finitude e da infinitude é o da idealidade. Perdida em qualquer um dos polos, a idealidade não consegue usufruir de sua possibilidade de, pela imaginação, tornar presente o que foi e o que pode vir a ser, podendo ampliar o horizonte marcado pela finitude. Segundo Nuno Ferro (2013) o fenômeno da idealidade é, essencialmente, linguagem e, como tal, constituidor de sentido. Ele se refere à idealidade como linguagem, no âmbito do que podemos entender como sentido, o qual, à medida que pode ser comunicado, pode ampliar-se. Mas a linguagem pode tornar-se monstruosa, evaporar-se em construções ilusórias, produções de máscaras que levam o eu a enganar-se mais e mais acerca de si mesmo e do mundo. O contrário da linguagem é o hermetismo, que vimos detalhadamente nas descrições de VH, onde a falta de comunicação leva o eu a fechar-se cada vez mais em si mesmo, perdendo o contacto com o mundo exterior, tornando-se inalcançável para si mesmo e para o mundo.

A dependência recíproca dos elementos é a condição de possibilidade para a falha do duplo movimento. Veremos, agora, a outra duplicidade do eu considerada, ainda, fora da consciência, na tensão entre possível e necessidade, e que não deixa de ter relação com o finito e o infinito, uma vez que ambas as duplicidades não conseguem passar do ideal ao real, ou seja, não estão livres para si mesmas.

2.3.2. O desespero não sob o ângulo da consciência e sob a dupla categoria do possível e da necessidade: a realidade

Mais uma vez, recorremos a Theunissen (2005): “Tudo é possível’ – ‘Nada é possível’. Em tal pró e contra nós encontramos a contradição do desespero, na medida em que, em desespero, inicialmente, parece que tudo é possível e, em seguida, a visão rompe e nada é possível. É a fé que resolve a contradição” (p. 113). O eu, afogado na necessidade,

confia no tudo é possível. Mas essa confiança não tem suporte na razão, contraria toda opinião, é paradoxo. Está em questão a liberdade do eu, *capaz de* se transformar apesar de sua condição. O campo da transformação começa na imaginação como fé e confiança, e precisa realizar-se. Aqui o campo é o da realidade, ou seja, a passagem do virtual (o possível) ao real na entrega ao improvável, ao paradoxal do tudo é possível em tensão com o nada é possível.

Desenvolvemos sobre este tema no capítulo anterior, quando consideramos as categorias lógicas. Aqui, a tensão entre necessidade e possibilidade aparece na existência. O eu já se constitui como síntese dos elementos que o constitui, como tensão e luta, por isso é desespero. Em termos de finitude, ele é necessidade, mas essa necessidade é tensão com a infinitude de suas possibilidades, é liberdade, e o eu deve realizar-se. Se o eu carece de necessidade, se desconhece suas condições, como poderá submeter-se às suas fronteiras? Se as conhece, será que teria humildade para submeter-se a elas? Mais uma vez a imaginação amplia o horizonte e permite ao eu vislumbrar o possível. Mas sempre que ele perde o elo que o prende às condições de sua situação, com a sua realidade, temos o desespero do possível com carência de necessidade. Desespero é dificuldade de síntese, uma junção que se dá pela eliminação ou indiferença em relação aos fatores constituintes, é existir em apenas um dos polos. A dificuldade, o desafio, o mistério é, justamente, poder enxergar os elementos de possibilidade na necessidade, assim como descobrir a necessidade da possibilidade.

O eu é tanto possibilidade, quanto necessidade, conforme diz AC: “O eu é necessidade porque é ele próprio, e possível porque deve realizar-se.” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 53). Por isso AC diz que o eu existe como potencialidade, e para isso recorre a expressão grega *κατα δύναμιν*. O eu é potencialidade, poder ser, que precisa realizar-se. Assim, é preciso considerar outro nível de necessidade, que não é da ordem das contingências, nem da infinitude abstrata da imaginação, mas da ordem de que o eu *deve* realizar-se. O ter de ser (dever) está em tensão com as possibilidades e introduz outro nível de problema, no qual o eu precisa descobrir, no infinito das suas possibilidades, aquela que é a sua necessidade, ou seja, aquela possibilidade que ele *deve* ser.

Aqui há, segundo Come (1995, p. 40), intensificação de reflexão e consciência, sem que o eu ganhe autoconsciência de si como alguém que deve tornar-se si mesmo. À medida em que o eu se considera apenas em termos da sua finitude (seu corpo, sua família, seus amigos, etc), ele pode ter a impressão de poder fazer o que quiser. Mas a finitude pode aparecer como sua necessidade, e o eu descobre, nas restrições, que não é tão livre quanto

imaginava, ou seja, que seus possíveis não são infinitos. Por outro lado, as possibilidades que se abrem podem se mostrar, no movimento da existência, sem qualquer necessidade, puramente contingentes. Se o eu segue de contingência a contingência, jamais conquista sua necessidade, aquela necessidade que se justifica na duração da sua existência. Lembremos a história de Lázaro. Que adiantava ressuscitar para morrer depois? O retorno de Lázaro significa algo mais, que a vida não acaba com a morte, que há uma dimensão da existência que resiste à própria morte, que se desdobra como possibilidade, não no pensamento, mas na existência, e se configura como luta contra a própria morte, ou seja, como fé e entrega à vida. Desdobraremos estes problemas ao considerarmos a má-resolução da síntese, quando esta se constitui por carência de um dos polos na tensão entre possibilidade, necessidade e realidade.

2.3.2.1 Desespero do possível ou carência de necessidade.

O possível contém uma multiplicidade de ofertas, que o eu pode perseguir sob forma de desejo, até não saber mais como regressar a si próprio, numa volúpia e ansiedade; ou numa melancolia e lamentação que persegue o possível de sua angústia; ou, ainda, como esperança. O campo dos possíveis não para de crescer, e se os possíveis repelem a necessidade o eu encontra sempre mais possíveis, sem que nenhum se realize. Assim, o eu pode descobrir quantas coisas ele faz sem necessidade nenhuma, sem jamais conquistar a realidade de seu eu. Realizar-se depende de tempo, e quando o eu se perde nos possíveis, não consegue reter nada e sua existência é uma repetição de experiências instantâneas sem intensidade, sem realidade. Seu mundo é o do interessante. Vive o mundo do todo mundo, sem imaginação e sem desespero – não teme nem espera, apenas vive.

A necessidade, como vimos, une o possível à realidade, mas o que falta a um eu desta espécie é força para submeter-se às necessidades inclusas no próprio eu, às suas fronteiras. Diz AC (2010 a): "a infelicidade de um eu dessa espécie não está em nada ter feito nesse mundo, mas em não ter tomado consciência de si próprio, em não ter percebido que este eu é seu, é um eu determinado e preciso, portanto uma necessidade" (p. 54). Mas, como o eu pode encontrar e realizar a sua necessidade? Mas como saber se a nossa necessidade é fugaz ou não? Se o eu encontrou ou não sua necessidade, ou seja, uma justificativa existencial que não seja meramente contingente?

Esta questão é central na análise do desespero, e relaciona-se com o tempo na medida em que, apenas o futuro poderá dizer se o possível que veio a ser era mesmo necessário. Ou, ao contrário, pode devolver ao si mesmo a falta de necessidade do seu existir. A necessidade é, então, o elemento que dá a medida do eu. Em tempos como o nosso, onde tudo parece privar de uma urgência absoluta, de uma necessidade absoluta, mais se acirra o problema de encontrar a sua medida, a sua necessidade. Veremos, abaixo, o outro lado desta moeda, quando o eu carece de possibilidade.

2.3.2.2 Desespero da necessidade ou carência de possibilidade

Carecer de possíveis é carecer de devir e sucumbir ao contingente. É tomar a realidade como se ela não pudesse ser de outro modo. Assim como é preciso fé e coragem para que o si mesmo encontre a justa medida de sua necessidade, em meio aos possíveis que se abrem freneticamente na existência, o mesmo é requerido para quem não tem uma só gota de possível em seu horizonte. AC descreve alguns exemplos de existência na carência de possível: o determinista que, preso à necessidade, não ousa, não arrisca – para ele nada é possível. O fatalista, que perdeu seu eu ao perder a esperança (em última análise em Deus, para quem tudo é possível) e ele está mudo, sequer consegue orar, pois não tem qualquer indício de esperança. O ateu, que vive na banalidade e ao sabor dos acontecimentos, preso ao provável.

Nestas situações o eu se desespera de suas necessidades, desconhecendo possíveis para si, desenhando uma existência presa a determinadas condições que ele mesmo impõe, na ilusão de que assim agindo as coisas sairão ao seu contento, com fobia e pânico diante de toda possibilidade. No temor do inusitado (o determinista), na crença de que nada de bom pode lhe acontecer (o fatalista), ou, ainda, preso à falta de esperança, este eu vive um mundo sem imaginação, contando apenas consigo próprio e com as condições que impõe. A tendência de um eu dessa espécie é restringir seu universo de ações ao provável e ao se sentir seguro. Esse eu, num estado de completa ausência de movimento, na total ausência de *anima*, sucumbe de si. Essa disposição mostra bem o caráter de uma existência onde nada se diferencia, nenhuma vontade se destaca e nenhum sentido se constitui. Só o possível pode salvar um eu desta espécie. Mas o possível precisa de um mínimo de movimento e de tempo para realizar-se. Contando apenas consigo próprio e com as condições que impõe para que tudo ocorra ao seu

modo, esse homem desespera-se. Para ele não há dialética nem movimento, pois está preso à necessidade, e preso às necessidades perde seu eu que é paradoxo. Essa forma de desespero se assemelha ao hermetismo descrito por VH. O que falta a este eu é a retomada da liberdade de comunicação na realidade de sua existência. A liberdade pode encontrar seus limites, e em tensão com eles, pode ampliar seus possíveis.

O problema da passagem da possibilidade para a realidade, ou da ampliação da realidade pelas possibilidades relaciona-se com a liberdade. Mas a liberdade não é o oposto de necessidade, antes, acontece numa indissociável unidade porque o si mesmo é sempre determinado, mas disso não se depreende que esta determinação seja sua necessidade. Por isso AC anunciou que o eterno (a continuidade, o futuro e, em última análise, Deus) inquirirá se o eu foi o eu que tinha que ser ou se perdeu a si mesmo nas múltiplas possibilidades que se abriram diante dele. O eterno não é uma abstração, mas o eu na continuidade de sua existência, pois, lembrando mais uma vez as palavras de AC, depois de Deus, nada é mais eterno, “refratário e indestrutível” que o eu (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 33). E se o eu não tem necessidade de existir ao modo como existe é um escândalo que o faça. Assim, o eu precisa encontrar a justificativa de sua existência. Isso significa conhecer o *logos*, a razão e a medida da sua existência. Mas como conquistar esta medida? Ou, como deve ser definida a existência para que seja possível esta conquista, ou mais ainda, seja possível ao homem existir dentro desta medida? Este é o problema existencial por excelência, e temos nos mantido no caminho de ilumina-lo.

Vimos que o que caracteriza os fatores de síntese fora da consciência é uma nebulosidade indefinida que não chega a ganhar a si mesma e a ganhar duração. Existir como síntese de finitude e infinitude, de possibilidade e necessidade, sem consciência do seu sentido, corresponde a considerar a existência como um todo, ou boa parte dela, como fruto de um acaso. AC resgata a passagem do modo grego (imediato e estético), em que o homem não tem consciência de si mesmo como síntese, para o modo de existir no mundo cristão (o ético ou ético-religioso), quando o homem pode conhecer a si mesmo, julgar a si mesmo e ganhar a si mesmo na continuidade da sua existência. Mas este é um movimento sem deslocamento. O meio da relação é a consciência. AC diz:

Pode-se distinguir abstratamente as diversas personificações do desespero perscrutando os diversos fatores desta síntese que é o eu. O eu é formado de finito e de infinito. Mas a sua síntese é uma relação que, apesar de derivada, se relaciona consigo próprio, o que é a liberdade. O eu é liberdade. Mas a liberdade é a dialética das duas categorias do possível e do necessário.

Não é menos necessário por via disso considerar o desespero, principalmente sob a categoria da consciência: segundo ele é consciente ou não, difere de natureza. Quanto ao conceito, é-o com certeza sempre; daí não se conclui porém que o indivíduo habitado pelo desespero e que, portanto, devemos designar a princípio como desesperado, tenha consciência de o ser. Deste modo a consciência, a consciência interior, é o fator decisivo. Decisivo sempre que se trata do eu. Ela dá a sua medida. Quanto mais consciência houver, tanto mais eu haverá; pois que, quanto mais ela cresce, mais cresce a vontade, e haverá tanto mais eu quanto maior for a vontade. Em um homem sem vontade, o eu é inexistente; mas quanto maior for a vontade, maior será nele a consciência de si próprio. (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 45).

Vimos, até agora, a relação dual entre os fatores de síntese, Veremos, em seguida, as personificações da relação que se relaciona consigo mesma e que na relação se relaciona com a relação que ela é, que se desdobra na relação entre consciência e interioridade, entre consciência e vontade.

2.4 Demonstração cristã-psicológica do desespero sob o ângulo da consciência

Para ganhar a si mesmo, conquistar-se o si mesmo, o espírito, precisa escapar da compreensão de vida como doença, e para isso é preciso que ele experimente a eternidade. A eternidade não é o sem tempo, não é nada alheio à nossa vida, à nossa existência. Há uma dimensão possível de eternidade que é experimentada por nós em nossa existência, que é a eternidade como repetição, como retomada. Essa é a experiência de uma necessidade que o eu só pode encontrar na própria existência, é uma medida que não é fugaz e que se confunde com o si mesmo. O desafio na existência, a doença da existência é, justamente encontrar esta medida, que se constitui como uma unidade do si mesmo consigo mesmo e que o protege da entrega ao que não é importante, da entrega ao mero fluir com as tentações existenciais. Mas esta medida o eu não pode encontrar por si mesmo, porque o si mesmo é uma síntese precária que não pode, por suas próprias forças, tornar-se autossuficiente. O si mesmo depende, então, de experimentar na temporalidade da sua existência a dimensão do “tudo é possível” da eternidade.

Anti-Climacus desenvolve o lugar da consciência ou inconsciência do eu em relação a sua situação considerando o paradoxo do temporal e do eterno. Aqui, em meio á análise ou demonstração psicológica, importa acompanhar “abstratamente” de que modo o homem lida com sua situação de, existindo no imediato, na temporalidade de sua existência, *ter de* conquistar a eternidade na afinação com a realidade histórica de seu tempo, que em

Kierkegaard aparece como a dimensão ético-religiosa. Partindo já da transformação histórica, na qual a existência humana se abriu como possibilidade para as possibilidades ao se saber relação, AC estabelece os dois extremos neste contínuo da consciência: de um lado a inconsciência, “um estado de inocência sem nenhuma aparência de desespero”, uma existência que só conhece a imediatidade. No outro extremo o diabo, este “espírito puro e por essa razão, consciência e limpidez absolutas; sem nada de obscuro nele que possa servir de desculpa, de atenuante” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 60). AC diz que quanto maior a inconsciência, menor o desespero e, na mesma medida, menos eu. Assim, a consciência é o diferencial, e dá a medida do eu.

AC considera, inicialmente, o desespero que se ignora, ou seja, que não está consciente de ter um eu e, conseqüentemente, tem a si mesmo como um sentido difuso, uma angústia que desconhece a continuidade de sua existência, que se toma como uma mera continuidade de afazeres, de sensações, de desejos. Vimos, nas personificações de VH, uma grande variedade deste tipo de desespero que não chega a se-lo. Nas duas outras formas de desespero relacionadas à consciência, AC personifica o desespero que quer ser si mesmo e o desesperado que não quer ser si mesmo. Aqui a vontade é o decisivo. Mas, cabe perguntar, a vontade pode tudo o que quer? Querer ser si mesmo já não implica uma rejeição do si mesmo que se é? Começaremos com as personificações do desespero na inconsciência de ter um eu, que veremos em seguida.

2.4.1 Ignorância desesperada de ter um eu eterno: ausência de eu

Talvez devêssemos começar por pensar a diferença entre ignorância e inconsciência. VH estabelece que o ser humano sai do estado de ignorância quando se descobre pecador. Mas, se lembrarmos-nos de que este “salto” não acontece por necessidade, ou seja, dá-se de forma fortuita e acidental a partir dos contingentes, temos que considerar o acaso como unindo o necessário e o possível, ou seja, o homem sai da ignorância por liberdade e não por uma consecução necessária de acontecimentos. O acaso depende de algo mais que a configuração de elementos, depende de um estado que o possibilita, mas também da providência, o tudo é possível da eternidade. E a inconsciência?

Remetemo-nos ao que vimos no capítulo anterior, não há liberdade de indiferença, a liberdade sempre se abre a partir de um horizonte de sentido prévio e em direção a uma nova

posição. A inconsciência pressupõe, já, a consciência, e se abre a partir de uma posição de privação, e posição é desespero. Se angústia e liberdade se abriam como possibilidade para as possibilidades, e o homem sai da ignorância e se descobre espírito, a inconsciência é posição assumida na liberdade de uma existência que já se dá no horizonte do tudo é possível da eternidade. Mas, diz AC:

Que importa, pois, que o desesperado ignore o seu estado se nem por isso deixa de desesperar? Se esse desespero é desvario, a ignorância o torna ainda maior: é estar ao mesmo tempo desesperado e em erro. Tal ignorância está para o desespero como está para a angústia (ver o Conceito de Angústia, por Vigilius Haufniensis), a angústia do nada espiritual reconhece-se precisamente pela segurança vazia do espírito. Mas, no fundo, a angústia está presente, assim como o desespero, e quando se suspende o encantamento das ilusões dos sentidos, desde que a existência vacila, o desespero que espiava, surge. (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 62).

Estar inconsciente não significa ausência de desespero, embora, como diz AC, um homem possa existir sem jamais se tornar consciente de si mesmo como espírito, sem jamais sair da ilusão de que ele é um eu temporal e contingente. “Todos nós somos uma síntese com uma finalidade espiritual, essa é a nossa estrutura, mas quem não prefere habitar o porão, as categorias do sensual?” - pergunta AC (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 61).

No desespero inconsciente o eu vive sob o código do instante e da sensualidade, pensa-se imortal, não reflete sobre seus atos e desconhece sua existência desesperada. Sem a categoria ético-religiosa, na qual ele ganha consciência da eternidade, o eu vive na não verdade (VH diria vive no mal, na não liberdade). AC (KIERKEGAARD, 2010 a) compara esse estado de desespero com uma tuberculose, pois é “quando o desesperado está melhor e melhor se sente e dá a impressão de uma saúde fluorescente que o mal é mais agudo” (p. 63). Ignorar a si mesmo como um eu, esse eu preciso que é desespero, funda-se nebulosamente em abstrações genéricas (todo mundo, nação, estado). Um eu dessa espécie não vê em suas condições e suas faculdades mais do que energias pouco explícitas e dispersas, e “aceita o seu eu como um enigma rebelde a qualquer introspecção” (KIERKEGAARD, 2010 a., p. 64).

Inconsciente de ter um eu a existência se constitui como se fosse possível ficar fora da relação. O quem da relação, aquele que põe o conjunto da relação, está ausente neste modo de desesperar-se, o sensível prevalecendo em relação à consciência, de tal forma que tais homens estão dominados pelo sensível e pelo anímico-sensível, porque vivem somente nas categorias estéticas que estão ao nível dos sentidos, do agradável e do desagradável. Estes homens são demasiados sensitivos e guiados pela afinação com o imediato, sem qualquer grau de

relacionamento com o tempo que corre e com a eternidade, esse eu não tem coragem de correr o risco e suportar ser espírito. Nesse caso, inconsciente de ter um eu, o desespero toma forma de todo acometimento sem importância, sempre vindo de fora, sem jamais se dar conta que se refere ao si mesmo. Tudo se apresenta como sendo da ordem do destino, e destino não é categoria do espírito. Por isso esse homem traz no fundo deste destino a angústia, que é desespero, pois “toda imediatez, apesar da ilusão de seu sossego e segurança, é angústia” (KIERKEGAARD, 2008 b, p. 47) e, na maior parte das vezes, um angustiar-se por nada. Mas, esta imediatez é insuficiente para atravessar a vida e, no final, não há mais que uma vida desperdiçada, enganada pelas alegrias e os cuidados da vida, sem nunca sentir a si mesmo como uma continuidade.

O homem natural, “o paganismo” (o homem grego), desconhecia a si mesmo como espírito – como o demonstrou Haufniensis. Mas, o desespero inconsciente corresponde, segundo AC, ao paganismo dentro da cristandade, pois falta o espírito não porque o homem o ignora, mas porque vem se afastando dele, traindo-lhe, numa negação bem mais rigorosa do espírito. Mas, angustiar-se “pode” levar à consciência do si mesmo como espírito, não mais um espírito que sonha, mas um espírito que se descobre um eu, uma relação que na relação se relaciona de algum modo com a relação que ele é, posicionando o quem na relação como querer ou não querer ser o si mesmo que é. A vontade, como vimos, é órgão do espírito, de um eu que já se sabe eterno. Sigamos, então, com as personificações do desespero consciente.

2.4.2 Desespero consciente da existência com uma certa eternidade nas duas formas do querer e não querer ser si mesmo.

Falamos, acima, da gradação da consciência, uma grande variedade, não só em termos da natureza da consciência mas, também, sobre o seu próprio estado, se ele é mesmo desespero, o que só pode ser visto na vida real, pois desespero não é categoria abstrata. O desespero esconde-se sob uma enorme escala de matizes, escondendo-se, muitas vezes, sob si próprio. Tal como vimos nas formas do hermetismo, o desesperado pode sentir o desespero, mas não querer descobrir muito bem do que se trata. Em determinado momento pode perceber do que se trata, mas logo em seguida julga ter visto errado e passa a interpretar seu estado de um outro modo. O desespero pode passar despercebido, em meio a suas distrações e ocupações. Outras vezes, ainda que parece ter clareza de seu estado, ainda assim não há

paridade com o fazer, e o desesperado segue em sua trilha dissonante. Assim, é sempre muito difícil definir se alguém é ou não desesperado, e mais ainda o quanto ele o é. No entanto, diz AC, a intensidade do desespero aumenta com a consciência, e quanto mais alguém se desespera, mais tem discernimento de ser um desesperado, ou seja, mais se afina com a sua existência em sua realidade.

O eu é uma síntese precária do aglomerado de elementos que o constitui. Precária, porque não pode colocar, por si mesmo, as condições. Sempre que o eu quer impor a medida e a referência ele é desespero. Nos modos conscientes de desespero ganha relevância o elemento que põe a relação. O eu “resolve” o problema de sua existência querendo, por força, ser o eu de sua invenção ou, por outro lado, rejeitando o eu que lhe coube em sorte. Em qualquer caso, o eu quer ser a medida da relação que ele é e prescinde do eterno, não se reconhecendo como criatura, imaginando-se como criador. Quer ser um eu por suas próprias forças. Suprimindo o elemento eterno, o eu só conhece o temporal, suprimindo o infinito, só conhece o finito, suprimindo o possível, só conhece a categoria da necessidade e, nesses casos, o eu se determina como uma mera junção dos elementos. Os fatores de síntese, que vimos acima, separadamente, estão aqui ligados pela consciência e pela vontade. Tanto quando o eu quer ser si mesmo, quanto quando não quer ser si mesmo, o eu é o elemento que tenta determinar a relação. Ganhar consciência de si implica ganhar consciência de sua existência como dependente do “tudo é possível” da eternidade. AC faz essa referência com a famosa asserção do eu que “descendo em si próprio, querendo ser si próprio, o eu mergulha através de sua própria transparência no poder que lhe deu existência” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 68). Dizemos, juntamente com AC (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 56: “Esse é o combate. A solução depende apenas de uma coisa: o combatente quer obter o possível, quer ele crer?” Nessa tensão é que poderemos ver crescer o desespero e, na mesma medida, o eu.

Consciência e vontade seguem, aqui, “seu concerto dialético”. Adotando, mais uma vez, a fórmula dialético-algébrica, AC desenvolve que querer ser si mesmo já se implica com uma rejeição (um não querer ser) o si mesmo que se é e em uma tentativa de determinar o eu que se quer ser. “Em todas as formas de nossa existência deficiente [desesperada] não queremos ser o que somos como seres humanos e queremos ser o que não somos, assim a motivação para o nosso não querer ser, o medo do esforço de ser humano, estabelece a base da motivação para nossa disposição de ser” (THEUNISSEN, 2005, p. 110), o que AC trata nas determinações do eu como fraqueza e desafio. O desespero fraqueza é ainda, considerado,

em relação ao temporal, ou a uma coisa temporal e desespero quanto ao eterno ou a si próprio.

2.4.2.1 Fraqueza: o não querer ser si mesmo no desespero do temporal ou de uma coisa temporal

Anti-Climacus denomina desespero da debilidade o desespero do eu que, desconhecendo-se eterno, leva uma existência enclausurada aos imperativos que vêm do mundo. Seu imperativo é o terreno, ou as coisas terrenas. É o eu do espontâneo, e o desespero vem do exterior, como um sofrimento passivo frente à pressão exterior, numa dependência passiva do outro. Um golpe do destino e esse homem está infeliz de não mais poder, ou experimenta um excesso de felicidade, o que expressa sua grande fragilidade que o leva ao desespero por qualquer mais ou menos. A espontaneidade, diz AC, só conhece o êxtase e o desespero, e nada sabe de seu desespero e, conseqüentemente, de seu eu.

O eu do imediato não conhece a si mesmo a não ser pela sua vida exterior. Não é que não queira ser si mesmo, mas, contudo, experimenta algo estranho na relação consigo mesmo. É apaixonado por sua ilusão, quer se transformar nesse eu de sua ilusão, um outro que não ele. O jovem desespera do futuro, temendo o que lhe possa acontecer. O velho desespera do passado, na lamentação, sem no entanto se aprofundar no temor e no arrependimento. Esquece a si próprio permanecendo onde está, sem atrever-se a tomar uma decisão, seguindo a vida pautando-se no imediato, ou na ética, no dever – perde-se de si próprio porque se torna totalmente esquecido de si mesmo.

AC descreve, metaforicamente, o cômico dessa situação, e achamos pertinente reproduzir suas palavras:

Conta-se que um aldeão, que viera descalço para a capital, aí ganhou um par de vinténs, e depois de comprar meias e sapatos, o que lohe sorou ainda chegou para se embriagar. Diz a história que então, embriagado e querendo regressar à terra, caiu no meio da estrada e adormeceu. Aconteceu passar um carro e o cocheiro gritou-lhe que se desviasse para não ficar com as pernas esmagadas. Então o nosso bêbado acorda, olha as suas pernas, e, não as reconhecendo, exclama: “Podes passar por cima, que não são as minas” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 74).

Apenas se esse eu do imediato ganha um pouco de reflexão, isso pode modificar um pouco, e o desespero não mais vir de fora, mas das reflexões sobre si mesmo, o que já não é apenas passividade, mas certa atividade e uma progressão no conhecimento de si, pois já se

tem em diferença em relação ao exterior. Mas a consciência de sua temporalidade, esse eu depara-se com sua necessidade e, temendo o devir, coloca-se refém das circunstâncias (tristeza, crise financeira, frustração, infelicidade), fechando-se no imediato, faz concessões, iludindo-se achando que, assim, pode manter controle. Falta-lhe reflexão ética que o ajude a libertar-se do seu eu exterior e lhe permita, ainda que por abstração e imaginação, despir-se desse eu do imediato e assumir “infinitamente o seu eu real, com os seus ganhos e perdas” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 75)

Esse eu, que não quer ser ele próprio, confunde a si mesmo com suas qualidades e talentos, e inclina-se com eles em relação ao que ele chama de vida ativa do exterior, adaptando-se ao mundo e, pouco a pouco, perdendo o elo de reflexão que mantinha com seu eu. Nessa “sabedoria prática” o eu sustenta-se nos bons conselhos e nos provérbios que garantem que tudo se arranjará, numa “completa estupidez, que ignora onde esteja o verdadeiro perigo, e em que possa consistir” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 77).

O eu desespero do temporal, uma imediatidade sem reflexão, e o desespero de uma coisa temporal, no qual o eu do imediato tem um pouco de reflexão, se esmera em esconder-se. Desconhecendo toda referência, “sem temor nem imperativo”, esse eu segue como se fosse adolescente, cheio de ilusões pueris: se jovem, vive cheio de esperança; se velho, vive na recordação; “em uns e outros: mentira ou poesia” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 79), carência de paixão, de imaginação e de um mínimo de interioridade “está nesse desespero que é o nada espiritual” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 80). AC estabelece a diferença entre o desespero do temporal, que desespera da totalidade, e o desespero de uma coisa temporal, que indica o desespero quanto a um fato isolado. Mas, mesmo o desespero de uma coisa temporal pode elevar-se a tal ponto que se transforma num desespero total. Esse modo de desespero muito nos lembra alguns personagens da primeira parte da obra *Ou...ou*⁶⁹. Citamos como exemplo a noiva abandonada, que desespera de ter sido abandonada, mas ao fim e ao cabo desespera de si mesma, pois não quer ser essa que ela é, uma noiva sem noivo. Essa diferença aparecerá na outra forma do desespero quanto ao temporal, que AC denominou desespero quanto ao eterno ou quanto a si próprio, que veremos em seguida.

2.4.2.2 Fraqueza: o não querer ser si mesmo no desespero quanto ao eterno ou a si mesmo

⁶⁹ Para algumas informações sobre o conteúdo desta obra, consultar o anexo, ao final da tese.

Desesperar-se quanto ao eterno e de si próprio é a fórmula de todo desespero. AC estabelece uma importante diferenciação entre aquilo *de que* o eu se desespera e aquilo *quanto ao que* ele se desespera. Desesperar-se de alguma coisa diz respeito ao ocasional (o temporal). Este modo de desesperar-se fixa o eu sob a forma de infelicidade, da perda da fortuna, do amor, etc. O *quanto a que* (o eterno) o eu se desespera dá a medida da salvação, da saída do desespero, ou daquilo a que AC se refere como a *cura* do desespero. Mas, para que esta saída fosse possível seria necessária uma “*conversão da atenção, é preciso transferir o olhar do de que ao quanto a*”, embora seja difícil dizer se é, realmente, possível desesperar-se “sabendo plenamente quanto a que se desespera” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 82, nota). A modalidade do desespero fraqueza que descrevemos na sessão anterior falava do desespero das coisas temporais, um acometimento que vinha de fora. Nesta sessão o eu desespera quanto a si próprio, ou seja, o eu tem consciência de sua fraqueza. Nas palavras de AC: “cada vez mais consciente do seu desespero, já sabe agora que desespera quanto ao eterno, que desespera de si próprio, da sua fraqueza, de dar tanta importância ao temporal”, o que significa a “perda da eternidade do seu eu” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 83). O diferencial se estabelece na consciência que o eu tem do que seja desespero, ou seja, consciência do caráter eterno do seu eu. O desespero não vem de fora, passivamente, mas é uma ação ou reação cuja intensidade aumenta e não deixa esse desesperado esquecer-se de sua situação. Mas, não esquecer-se não o alivia, embora evite que ele se reduza ao espontâneo. Vive intensamente a ambiguidade de quem se sabe (está consciente) desespero e, no entanto, o mantém escondido no hermetismo (VH desenvolveu amplamente esta forma de desespero, que ele designou como demoníaca, conforme acima).

A ação deste eu, no entanto, se dirige a um auto-domínio, uma auto-proteção. Exteriormente, é um homem casado, com filhos, bom funcionário, etc. Mas, “toma-o muitas vezes uma necessidade de solidão, tão vital para ele como respirar e dormir” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 86), o que revela sua espiritualidade. Mas, o hermético, após as horas de solidão, volta ao mundo, à sua rotina, e se deixa absorver completamente, escondendo de si mesmo a sua fraqueza. Leva uma vida exterior, só reconhecendo-se como fato que se mostra exteriormente. Carece de interioridade para poder arrepende-se de seus caminhos, arriscar-se em novos caminhos mais próximos de suas próprias expectativas e idealidades. Se esse eu se desesperasse, se arrependesse, o espírito (o eu) poderia surgir, mas esse eu não chega nunca a uma decisão como essa, e nunca chega à consciência do que há de

eterno em si. Mas, esse eu, esse “espírito inquieto”, numa profunda recusa em ser si mesmo lança mão da distração envolvendo-se em grandes empreendimentos, ou em uma vida devassa que o leve ao esquecimento, parecendo ter regressado ao espontâneo sem, no entanto, conseguir esquecer-se do eu que ele quer ser. AC alerta par ao perigo do suicídio de um eu dessa espécie, fechado numa atitude de soberba de si, orgulho de si mesmo, que nada mais é que um desesperar-se pelas coisas, por sua própria debilidade diante das coisas do mundo. Mas, havendo um confidente, ele pode baixar o tom de sua tessitura absoluta e não suicidar-se. Ou, pode arrepender-se de sua confiança e ficar com raiva de si mesmo e do seu confidente.

AC acentua o aspecto dialético da situação, pois o desespero fraqueza parece carecer da vontade, um desesperadamente não querer ser si mesmo quer, na verdade, não precisar do eterno, quer se valer por suas próprias forças e age de forma a poder se valer por si só, sem força para humildemente resignar-se. A fraqueza alcança o máximo na mentira e na lamentação, e “quanta verdade dialética contém a afirmação de que o desafio começa por se exprimir como desespero de ser fraco” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 88). Seguiremos, agora, com a forma do desespero do desafio, ou o desesperadamente querer ser si próprio.

2.4.2.3 Desafio: desesperadamente querer ser si mesmo

Nesse modo de desespero a vontade assume uma força infinita que se confunde com voluntarismo. O eu, se sabendo eterno, contando com o infinito das possibilidades e da vontade, sente-se infinito, quer ser um eu de sua invenção, recusando-se a reconhecer a morte como o limite de sua temporalidade. Aqui o eu tem consciência que desespera de si, e não dos acontecimentos exteriores. Mais uma vez lembramos que VH antecipou, sob a forma da angústia diante do bem do demoníaco, este modo de desespero. O eu se sabe espírito, um si mesmo na continuidade de sua existência, Mas perde-se na infinitude dos possíveis, a mais abstrata das forças do eu, “abusando desesperadamente da eternidade inerente ao eu” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 89), recusando-se a aceitar esse eu que lhe coube em sorte, insistindo em construir ele mesmo o seu eu. Recuperando os indicativos assinalados por VH entre o padecimento e o julgamento de si, o desespero fraqueza configura-se como padecimento, uma dependência completa dos acontecimentos que vêm do exterior. O desespero da força, por outro lado, conhece-se na continuidade de sua existência e pode julgar

a si mesmo. No entanto, ele não reconhece nenhum poder acima de si mesmo e age, não para realizar esse eu que lhe coube, mas para determinar o eu de sua vontade⁷⁰.

Esse desesperado quer dar a medida de sua existência, um eu à medida do ser humano, e ilude-se acreditando poder criar a si próprio, “pretendendo assim conferir aos seus empreendimentos um interesse e um sentido infinitos, quando é apenas um fazedor de experiências” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 91), não adquirindo nenhum ponto fixo, nenhuma constância, nenhuma eternidade. Sua existência projeta-se no futuro, não fazendo mais do que construir castelos no ar, lutar contra moinhos de vento, desvanecendo-se como um eu hipotético que nunca chega a realizar-se. A marca de um eu dessa espécie é que, conhecendo a eternidade, esse eu prefere medir-se com a eternidade infinita de sua imaginação, não querendo “deixar-se consolar nem curar pela eternidade, que dá tal importância ao temporal que a eternidade não pode lhe servir de consolação” (, KIERKEGAARD, 2010 a, p. 93). Assim, desespera-se contra a eternidade, não quer o consolo da eternidade, não quer aceitar socorro a menos que seja o que quer e como quer, não aceitando as condições de seu eu, seu “espinho na carne”.

O voluntarismo caracteriza o desespero desafio como essa tentativa de suprimir o caráter precário da síntese que o eu é, ou seja, o fato de o eu, como síntese precária, não poder por a si mesmo, não poder ser o princípio de estabelecimento de si mesmo. Casanova (2011) aponta para a crítica ao modo de subjetividade desenvolvida no mundo moderno e aqui presente no desenvolvimento de AC. A palavra vontade, o “eu quero” ganha, na modernidade, o status de imperativo categórico do dever – eu quero, eu devo, ou seja, o querer ganha status de necessidade, e eu devo realizar. “Ó demência demoníaca!”, exclama Kierkegaard (2010 a, p. 95), referindo-se à redução de tudo, da própria eternidade, ao temporal, e uma profunda resistência ao valor eterno das ações.

O contrário do voluntarismo seria uma entrega total a esse totalmente outro, a essa dimensão que o eu não pode conhecer às últimas consequências e que se determina como o espaço em que “tudo é possível”, que é escândalo para a razão. Tanto o desespero fraqueza quanto esse desespero do desafio caracteriza-se por uma não aceitação desse critério que, efetivamente, pode transformar a existência, e que não pode ser produzido pelo si mesmo. Ao

⁷⁰ A estrutura dialética da obra fica, mais uma vez, clara nessa tensão entre desespero fraqueza e desespero desafio. Recorremos a Theunissen (2005) “Não é que ele aplicaria irrestritamente a dialética hegeliana ao ser humano e sua incapacidade, e, nisso, meramente a reproduziria. Em vez disso ele [Kierkegaard] sabe exatamente onde ele atinge o ponto em que cada dialética derivada de Hegel falha porque a realidade, ela mesma, já não se constitui em uma forma puramente dialética” (P. 112).

fixar-se na temporalidade da existência o desesperado da fraqueza foge à consolação da eternidade, enquanto o desesperado desafiante não quer o consolo da eternidade porque, ilude a si mesmo acreditando que aceitá-lo seria perder o seu eu, a existência que ele é.

Aqui se abre a dimensão possível da relação que o eu é, quando o eu, transparecendo-se para si mesmo na continuidade, mirando no “tudo é possível”, decide pelo si mesmo que ele é. No capítulo mostramos como o problema que se instala no desespero, em sua duplicidade perene não pode ser garantido logicamente. Isso significa dizer que, embora possamos “abstratamente” levantar as gradações da consciência em seus elementos, como fizemos até aqui, o problema persiste. Como o si mesmo pode “curar-se” do desespero⁷¹. O si mesmo é uma síntese, e não pode livrar-se de ser uma síntese. Sempre que ele quer dar a medida, ou seja, quer estabelecer as condições presentes e futuras, temporais e eternas, de sua existência, ele desespera. Por isso a *cura* deve ser entendida na dimensão do escândalo, do limite da razão para responder ou encontrar a justificativa eterna da existência, o que em termos kierkegaardianos significa fé. Somente em fé, em entrega ao limite da razão e ao tudo é possível da existência, um homem pode conquistar a si mesmo como espírito. Esse é o campo da seriedade, do qual tratamos no capítulo anterior como elemento central do projeto de edificação previsto no título desse texto da doença mortal. Retomemos um pouco este tema.

2.4.2.4 Da angústia ao desespero: seriedade, edificação e entrega (a fé)

Em cada uma das personificações que vimos esteve em questão a possibilidade do homem conhecer a si mesmo e, principalmente, transformar-se a si mesmo. AC estabelece o movimento entre consciência de si, gradação do desespero e transparência. Consciência não é uma abstração, mas consciência de si, esse eu precário e indeterminado que deve se tornar, se conquistar. O propósito da obra *Doença mortal* foi edificar e despertar, “porque segundo a regra cristã tudo, absolutamente tudo, tem que servir para edificação” (KIERKEGAARD, 2008b, p. 25). O heroísmo cristão é este no qual uma pessoa atreve-se a ser si mesma, um homem individual, um homem concreto, este homem concreto e solitário diante do poder que colocou o conjunto da relação que ele é, “só na imensidão deste esforço e desta responsabilidade” (KIERKEGAARD, 2008 b, p. 25).

⁷¹ A palavra cura pode ser mais bem entendida pela tradução heideggeriana *sorge*, cuidado, no sentido de modo de disponibilidade da existência em que o ser sempre já está. (HEIDEGGER, s/d).

Ao assumir o cristianismo como paradigma para a existência Kierkegaard, de certa forma coloca uma medida alta, o próprio Cristo, para que, na proporcionalidade o eu possa olhar pra si mesmo e pensar quanta coisa ele faz sem necessidade nenhuma pois, para Kierkegaard, esse é o problema: uma existência sem necessidade é uma existência desesperada. O eu precisa escapar da ideia de vida como doença, e para escapar da ideia de vida como doença é preciso que o eu experimente a eternidade. Mas qual a dimensão da eternidade que o eu pode experimentar em sua existência? O eu só pode experimentar a eternidade como repetição, como retomada. Mas, o que é a experiência da eternidade? É a experiência de uma necessidade, que é uma necessidade que não é temporal e contingente, e nem se encontra em um espaço transcendente e alheio à própria existência, mas que está na própria existência e, o mais importante, que pode ser repetida, retomada. A atmosfera da existência aparece, sob o aspecto do cristianismo, na gravidade e seriedade da tarefa existencial de ter de ser, pois “a eternidade lhe perguntará – como a cada um desses milhões e milhões de homens – uma única coisa: se viveste ou não desesperado, e se, desesperado, sabias que o era ou se levou essa enfermidade oculta no mais fundo de si” de tal forma que a eternidade não soube de si e nunca vieste a saber da eternidade (KIERKEGAARD, 2008b, p. 49).

AC diz que “a inquietação é o verdadeiro comportamento para com a vida, para com nossa realidade pessoal”, representando para o cristão “a seriedade por excelência”. Mas, diz ainda AC, “sério é, eu vo-lo afirmo, aquilo que edifica” (KIERKEGAARD, 2010 a, p. 18). O homem, o eu, enquanto síntese precária de elementos contrários, *pode* conquistar a si mesmo, pode se tornar espírito, esse Indivíduo que cada um *pode* ser. Algumas considerações de VH (KIERKEGAARD, 2010), colocadas no capítulo final do livro *Conceito de angústia*, podem ser orientadoras para compreendermos o que está em jogo na seriedade. Ele afirma que seriedade coincide com a definição de *Gemuth*, que ele traduz como caráter, alma ou gênio. Citando Franz Rosenkranz, em sua *Psychologie*, ele diz: “*Gemuth* é unidade de sentimento e autoconsciência”. Sentimento é “unidade imediata espiritual de meu agregado psíquico e de sua consciência”, diz Haufniensis, e “que o sentimento se apresente na consciência de si e que, ao contrário o conteúdo de consciência de si seja sentido pelo sujeito como aquilo que é seu. Apenas esta unidade pode ser designada por alma (*Gemuth*)” (p. 155, nota). Diz Haufniensis: “Quando a originalidade na seriedade é conquistada e conservada, aí ocorre uma sucessão e repetição; mas quando falta originalidade na repetição, aí temos então o hábito. O

homem sério é justamente sério graças à originalidade com que ele retorna ao ponto inicial na repetição” (KIERKEGAARD, 2010, p. 156).

Mas, como o homem se torna sério? Como se daria a passagem para a seriedade? O campo é o comum-pertencerda existência, a existência de cada um. Na seriedade da existência, ou seja, na repetição cotidiana que se constitui no campo da existência, o homem pode encontrar a sua medida na tensão constante com os elementos em jogo, não de uma vez por todas, mas a cada vez. Somente nestes termos a existência não se restringe à finitude e ao temporal, e ganha elementos de eternidade. Voltamos a encontrar o nosso problema? VH diz que “A interioridade, a certeza, é seriedade (...) Quando falta a interioridade, o espírito é reduzido à finitude. Por isso a interioridade é a eternidade, ou a determinação do eterno num ser humano (KIERKEGAARD, 2010, p. 158). Resta saber se o si mesmo quer ou não quer ganhar consciência de si, ou seja, ganhar interioridade. E se, querendo, isso é suficiente e ele conquista a si mesmo.

Kierkegaard, aqui sob os pseudônimos VH e AC, mas também em seu texto póstumo *Ponto de vista explicativo como escritor*, se preocupa com que a maior parte dos homens viva na ilusão acerca de si mesmos. Mas, como um homem sai de uma existência iludida acerca de si mesma para a seriedade e transparência na existência? Como vimos, na angústia o si mesmo se descobre culpado na medida em que a sua existência lhe pertence e a ele retorna. Como desespero, o si mesmo se descobre relação com a relação e que, na continuidade de sua existência e, na tensão da continuidade, ele pode se tornar mais consciente de sua real situação, ou seja, pode encontrar a sua verdade. O homem, cada ser humano, existe na concretude das suas tarefas e dos seus afazeres cotidianos, e é neste espaço e neste tempo que cada um *pode* conquistar a si mesmo. Mas, *como* isso acontece?

Temos sustentado a impossibilidade de encontrar uma resposta objetiva a estas questões e buscamos em Kierkegaard suas considerações sobre o limite da objetividade e dos universais para resolver o problema da existência. A existência surge, com Kierkegaard, aqui na voz de AC e de VH, como um problema subjetivo, um problema do indivíduo e no indivíduo. No entanto, a subjetividade não prescinde da objetividade. Em termos da doença mortal e da angústia, isso significa dizer que não há bem sem mal, como não há possível sem necessário, finito sem infinito, temporal sem eterno, corpo sem o psíquico, razão sem paixão. Esse tema foi central no desenvolvimento de todo este nosso capítulo. A existência e a consciência apareceram como o espaço e o tempo onde o indivíduo existe e onde ele pode se

transformar. Isso já diz de uma imanência que guarda a possibilidade de transcendência. Essa possibilidade de transcender seus limites, conhecer a si mesmo, julgar a si mesmo, mudar a si mesmo é o cerne do movimento da fé, do movimento em direção ao “tudo é possível” da continuação do eu. Sair dessa tensão é possível. O existente conhece as condições, as suas e as da totalidade do seu mundo, ele se movimenta nesta tensão. E como esses elementos se ligam? Onde eles se ligam?

Vimos, neste capítulo, as personificações abstratas ou universais do si mesmo, que, no entanto, podem ser reais. Na verdade, nós nos reconhecemos em muitos dos arranjos de medo, insegurança, fraqueza, força, etc... As personificações da angústia e do desespero mostraram possibilidades sintéticas de existência numa gradação da consciência, desde a disposição mais imediata, a que o Kierkegaard se refere como estética, passando pela possibilidade da seriedade, que aponta para um posicionamento ético, mas também foi anunciado uma possibilidade de transparência, que seria alcançada na fé religiosa. Essa dinâmica existencial é muito importante no pensamento de Kierkegaard. O si mesmo não é uma abstração, mas um existente que pode se tornar consciente acerca de si mesmo, pode julgar a si mesmo, pode aprender acerca de si mesmo e pode, eventualmente, mudar a si mesmo. Vimos, no capítulo anterior, esse problema sendo tratado a partir do limite da ciência que é, justamente o real. Com as personificações que desenvolvemos neste capítulo, o problema voltou na existência. Uma pessoa pode pautar toda sua existência em ideais abstratos, em desejos, em vontades que nunca se materializam. Ou pode existir contando apenas com o contingente e o real.

Em qualquer destas situações o si mesmo está perdido de si mesmo, não escolhe a si mesmo, não decide por si mesmo. O que levaria alguém a decidir por si mesmo? Como poderia acontecer a passagem da decisão racional à ação? Como um indivíduo pode se converter no si mesmo que ele é na continuidade da sua existência? A ciência pensa esses problemas idealmente e universalmente, mas não pode pensar o salto, a passagem do ideal ao real. Como podemos, pensar uma ciência existencial? O que estaria em questão na constituição desta ciência? Isso é o que pretendemos desdobrar em nosso próximo capítulo, indo ao encontro da metodologia kierkegaardiana.

3 POR UMA CIÊNCIA EXISTENCIAL CONSTANTEMENTE REFERIDA A KIERKEGAARD

3.1 Considerações iniciais

Numa nota, datada do ano de 1842-43, Kierkegaard (1967, IV C 88) afirma que “Qualquer qualificação para qual o Ser é uma qualificação essencial, encontra-se fora do pensamento imanente e, conseqüentemente, fora da lógica”. Ele propõe que as ciências deveriam ser ordenadas de acordo com a diferença de acento acerca do ser. No caso da Ontologia e das Matemáticas, onde a certeza é absoluta, ele diz: “Aqui, pensamento e ser são um, mas, da mesma forma estas ciências são hipotéticas”. Era preciso encontrar outro modo de fazer ciência. Ele sugere uma Ciência Existencial [*Existentiel-Videnskab*] que se constitui como um *inter-esse* entre pensamento e ser, pois para o indivíduo sua existência é de máximo interesse.

Em outra entrada dos diários (KIERKEGAARD, 1967, IV C 104), datada da mesma época, ele se refere à dificuldade em estabelecer as fronteiras entre as ciências, “entre jurisprudência e ética; entre filosofia moral e dogmática; psicologia e filosofia moral, etc.”, e cita, a título de exemplo, que a estética sempre foi tratada como uma ciência isolada e que “Aristóteles é uma exceção, porque ele percebeu que esta tem uma relação com a retórica, ética e política” (KIERKEGAARD, 1967, IV C 104)⁷².

Estas citações testemunham o diálogo que Kierkegaard mantinha com a tradição do conhecimento, mas, também, sua clareza quanto à dificuldade na relação entre a ciência e a vida mesma. A diversidade dos ramos investigativos lhe surgia como um impeditivo para abarcar a vida mesma, não como um universal, mas como algo particular. Em 1844 ele anota: “No fundo só existe uma qualidade: a individualidade. Este é o eixo de toda a coisa; assim, a compreensão da própria personalidade é qualitativa, enquanto que a compreensão que

⁷² “Some of the most difficult disputes are all the boundary disputes in the sciences is the boundary between jurisprudence and ethics; moral philosophy and dogmatics - psychology and moral philosophy, etc. Usually a single science is treated by itself; then one has much to say and gives no thought to the possibility of everything suddenly being dissolved if the presupposition must be altered. This is especially true of esthetics, h has always been assiduously cultivated, but almost always in isolation. Many of the estheticians are poets. Aristotle is an exception. He easily perceives that it has a relation to rhetoric, ethics, and politics.” (KIERKEGAARD, 1967, p. 1.56 - IV C 104).

possuímos acerca dos demais é quantitativa. Eis, aqui, a obra da individualidade. Mas, quem a deseja?” (KIERKEGAARD, 1993, p. 110). Ainda em 1844 ele escreve: “Psicologia é o que precisamos e, acima de tudo, conhecimento hábil (*expert*) da vida humana e simpatia com seus interesses. Assim, aqui há um problema cuja solução deve preceder qualquer conversa a respeito de uma visão cristã da vida” (KIERKEGAARD, V B 53, *Apud*. Nordentoft, 2009, p. xvii).

Em 1845, outra anotação nos diários dá testemunho da preocupação de Kierkegaard com a possibilidade de encontrar uma ciência que fizesse jus à existência, o que significa dizer, que se interessasse pela vida humana. Nesta anotação ele apregoa a necessidade de uma nova ciência, que ele compreende como sendo uma nova forma de comunicação, cuja inspiração é a retórica de Aristóteles, o qual “colocou a arte de falar e os meios de comunicação para despertar a fé (*pistis*) contra a probabilidade e em contraste com o conhecimento” (KIERKEGAARD, 1967, VI A 19). Esta nova ciência, “a arte cristã de se comunicar”, diz Kierkegaard (KIERKEGAARD, 1967, , VI A 17), seria diferente da retórica grega porque não se preocuparia apenas com o provável. Seria uma forma de retórica que envolveria o ouvinte ao falar algo que não diz respeito a ele diretamente, mas que “mexe” com ele justamente por isto.

Em 1845 Kierkegaard já havia escrito várias obras pseudonímicas (*Ou...ou, Temor e Tremor, A repetição, Conceito de Angústia, Prefácios, É preciso duvidar de tudo e Migalhas Filosóficas*), assim como os *Discursos Edificantes* de 1843 e 1844, de forma que a maior parte da sua comunicação indireta já viera a público. Em 1846, como já dissemos, ele usa o pseudônimo Johannes Climacus, no *Postscriptum...* para fazer um balanço “da coisa toda”, da necessidade de uma ciência que retome a existência. Climacus diz: “A realidade é existir eticamente, mas em lugar disso a época atual se tornou predominantemente observadora de tal forma que, não só todos se converteram em observadores, mas que a observação mesma tem sido tomada como se fosse a realidade” (KIERKEGAARD, 1846/2008 a, p. 321). Kierkegaard está considerando o distanciamento em relação à existência, operado pelos especialismos em sua pretensão universal de verdade. Ao mesmo tempo, explicitando sua preocupação com a constituição de um saber que se interesse pela existência, em lugar de um saber desinteressado. E o que significa interesse? De que modo um existir “interessado” se constitui eticamente e se distancia de uma relação meramente observadora com a realidade?

Não há uma unanimidade no uso de Kierkegaard para a palavra interesse. Nós tivemos oportunidade de lidar com alguns sentidos, ao longo de nosso trabalho. Vigilius Haufniensis se refere a um conhecimento *desinteressado* constituído pelas ciências metafísicas, lógicas ou mesmo teológicas, em relação à existência. Mas, também, estabelece angústia como um estado *inter-esse*, um ainda não e um já-então que ele define como “possibilidade para as possibilidades”. Nós não adentramos na explicitação das personagens estéticas de *Ou...ou*, mas encontra-se ali, no primeiro volume e em meio às inúmeras personagens e tramas, a categoria do *interessante*, cujo sentido é uma dispersão no múltiplo, no fortuito, vazio e, sobretudo, mutante. O interessante surgiu, também, referido às ciências naturais, em seu empenho hipotético infundável e *desinteressado*. No segundo volume de *Ou...ou*, o interesse aparece como preocupação com o outro, na voz do Juiz Wilhem. Johannes Climacus, do *Postscriptum*, descreve o inter-esse no sentido de uma intermediação entre o pensamento e o ser, entre o eu e sua existência. Este pseudônimo foi quem primeiro posicionou o problema do interesse, em seu inacabado texto *É preciso duvidar de tudo*, onde interesse se confunde com consciência, que ele define como sendo o lugar da contradição (KIERKEGAARD, 2003, p. 118). Mas, ele ainda redefinirá o problema da reflexão para que o interesse se desloque de uma consciência que só existe quando pensa, para uma relação de auto-reflexividade, um interesse infinito de regresso a si (Stokes, 2010, p. 67). Em *Ponto de vista...*, o sentido de interesse parece coincidir com preocupação, um interesse pelo outro em sua ilusão, por tirá-lo de sua ilusão.

Em nosso entender Kierkegaard provou que é possível uma comunicação, não de saberes, mas uma comunicação entre existentes, e que esta comunicação pode se constituir a partir de uma sabedoria humana e, ao mesmo tempo, estabelecer uma relação de proximidade com o indivíduo, vindo a ser um agente de transformação. Assim, nos perguntamos se a ciência existencial a que Kierkegaard, sob pseudônimos ou não, se refere não deve ser entendida não como um saber sistemático ou histórico-universal, mas relacionando-se com conhecimento existencial e, principalmente, com comunicação existencial. E o que devemos entender por existência? Johannes Climacus (KIERKEGAARD, 1846/2008a), em seu *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*, responde à pergunta especulativa pela existência afirmando que “A existência é algo assim como um estado intermediário” (p. 332); “Existir significa, primordialmente, ser um indivíduo particular, e por isto o pensamento [especulativo] deve descartar a existência, pois só consegue pensar o universal” ((KIERKEGAARD, 2008 ap.

328). Em nossa interpretação Kierkegaard não está, com isso, abolindo toda a tradição do conhecimento, mas acentuando um certo tipo de conhecimento. Conhecer é conhecer a si mesmo, e isso é o que significa, para ele, consciência, ter ciência de si mesmo em sua existência. Mas, também, se implica com a possibilidade de um saber universal e compartilhado, que se constitui como possibilidades de existir e não como verdades necessárias.

Essa introdução serviu ao propósito de levantar os problemas da constituição de uma ciência existencial a partir dos questionamentos do próprio Kierkegaard. Nós tentaremos retomá-los. Para isso buscaremos, inicialmente, o sentido dado por Haufniensis para Psicologia como ciência que mais se aproxima do estado de liberdade em que o si mesmo existe. Buscaremos, também, as considerações de Anti-Climacus acerca de certa *expertise* do médico ou psicólogo, fundamental para que ele não se deixe iludir acerca do que é o verdadeiro desespero. Fazendo isto estamos desdobrando mais alguns elementos da constituição do terreno propício a ciência existencial propriamente dita, uma ciência que se constitui como “arte cristã de comunicar”. O pano de fundo é a negatividade como determinação da existência enquanto possibilidade para as possibilidades (angústia) e como síntese precária (desespero).

Mas, pra que constituir este saber? Para podermos corresponder à provocação de uma ciência existencial, uma psicologia, talvez, que conte com um conhecimento hábil acerca da vida humana e que simpatize com seus interesses. A vida humana é universal, em sua forma, mas só pode ser vivida singularmente, o que justifica a importância de um método de comunicação que não universalize, e sim encontre cada homem particular, e que tenha fé na possibilidade da transformação. A vida humana é universal, compartilhada, por isso uma ciência existencial precisa ter simpatia com o existente singular, com os seus interesses, caso contrário se constituiria como uma ciência desinteressada.

É isso que compreendemos como a possibilidade de uma ciência que se articule com o caminho do pensamento de Kierkegaard e com sua preocupação em defender o pequeno si mesmo “neste mundo preocupado com a história universal”, conforme as palavras de Johannes Climacus (KIERKEGAARD, 2013, p. 21), com as quais abrimos nosso trabalho. Vimos, em nossa introdução, de que modo Kierkegaard resiste ao pensamento histórico/universal predominante no século XIX. Nos dois capítulos anteriores, fomos ao encontro do si mesmo kierkegaardiano tal qual ele o desenvolve na obra *A doença mortal*.

Iniciamos, no capítulo um, com a reconstrução dos elementos com os quais ele dialoga na constituição do si mesmo como relação. No capítulo dois, buscamos as personificações psicológicas desenvolvidas por Anti-Climacus, mas também por Vigilius Haufniensis, de *O conceito de angústia*, as quais apresentam “abstratamente” possibilidades do conglomerado sintético que o si mesmo é ou pode ser. Desenvolvemos que o caráter abstrato destas personificações se expressa universalmente, por uma comunicação na terceira pessoa do singular, e que se constitui como uma linguagem que inclui a todos os homens e que, ao mesmo tempo, ao se inscrever no campo das possibilidades, devolve a cada um a tarefa de decidir o si mesmo que cada um quer ser e, mais importante, que cada um realiza dentre as possibilidades que são as suas. Assim, o universal expressa um terceiro, que é abstrato, possibilidade para todos os homens. Mas, também, expressa o outro, o próximo, esse outro, e requisita o si mesmo, eu mesmo, em minhas possibilidades.

Mas, as personificações podem ser tomadas como um discurso descritivo de modos de junção dos elementos constituintes da relação em sentido apenas abstrato e geral. Para que isso não aconteça, é preciso uma afinação com a atmosfera mesma de tratamento do problema. O si mesmo não é abstrato, mas uma síntese que se realiza na experiência mesma de existir. Nesse caso, as descrições são possibilidades, cuja realidade depende do indivíduo singular, depende que o indivíduo, cada indivíduo, decida acerca de seu próprio modo de relação que ele é e de *como* ele se contemporaliza com a *sua* necessidade. Assim, a vida ética, ou seja, contemporânea com o *ethos* de seu tempo, se remete para a singularidade de um existente, o qual se descobre simultaneamente único e submetido às normas gerais, imediato e mediado.

Kierkegaard retoma o problema de seu tempo, de total esquecimento do si mesmo e das implicações de seu modo de existir com o caráter de duração da existência, esquecido na neutralidade científica, metafísica, lógica e dogmática, ao que Haufniensis se refere como desinteresse e responde indo ao encontro do Indivíduo singular. Ele aponta para o problema destas perspectivas em alcançar o que seja o propriamente humano, a dificuldade de suportar a precariedade da existência, a tentativa de delimitar o campo de investigação ao que pode ser objetivado. Ele aponta, também, para o risco de, perseguindo a certeza por meio da abolição da dúvida; compreendendo o absoluto como consequência necessária do movimento dialético na existência; apregoando a supremacia da objetividade contra a subjetividade, a ética contra a estética, o temporal contra o eterno, a ciência, essa ciência, perca de vista o si mesmo e a

existência mesma. Para Kierkegaard o maior perigo, aquilo que o homem cristão sabe e o grego desconhecia, é o perigo de se perder a si mesmo. Desdobraremos, abaixo, alguns elementos que entendemos como fundamentais para compreendermos o esforço de Kierkegaard em constituir esta ciência existencial que se constitua como comunicação de possibilidades na existência. Também abriremos o diálogo com algumas investigações mais recentes, que se dirigem ao mesmo problema.

3.2 O saber existencial/psicológico de Haufniensis e Anti-Climacus

Vimos que Haufniensis e Anti-Climacus desdobraram personificações da angústia e do desespero. Como isso se relaciona, agora, com um saber (uma ciência) existencial? O que o psicólogo ou o cientista existencial precisa saber?

Com Haufniensis, vimos que angústia se relaciona com liberdade, com a saída de um estado de inocência e com a descoberta de si mesmo como culpado. A angústia é um estado de ambiguidade psicológica em relação à possibilidade e, conseqüentemente, à liberdade, e difere do medo, porque este tem sempre um objeto em vista, um de que se tem medo. Como ignorância, angústia é desconhecimento, um nada vazio, uma ausência de referência que se abre, na liberdade, como possibilidade para possibilidades, o que significa dizer que a liberdade já está dada, e que a angústia ou a ambiguidade, parte sempre desta abertura, desse *ser capaz de*, que Haufniensis denomina de primeira possibilidade. Nós falamos sobre isto quando diferenciamos liberdade de livre arbítrio. Este último seria uma segunda possibilidade, e se desenharia a partir de uma realidade já dada como um ou isto ou aquilo. Mas, como vimos, a liberdade é livre a partir de uma primeira possibilidade, de uma liberdade mais originária. Por que saber disso é importante? Para que não nos iludamos e atribuamos um caráter de necessidade à liberdade. O que resta, em cada estado, é sempre possibilidade, por isso a disposição mais própria é a fé, uma vez que a razão pode acolher toda objetividade, mas este resto, isto que resiste a toda objetividade, ela tem dificuldade em acolher. A possibilidade não é infinita, sem limites ou indiferente. No entanto, a diferença não está na coisa, no isto ou aquilo, mas no ser. No ser reside o limite e a possibilidade, sob a forma de um estado. A fé fala de um acolher a totalidade e, ao mesmo tempo, sustentar o espaço para o que resta, ou seja, para a possibilidade.

Para Haufniensis a psicologia é o ramo investigativo que mais se aproxima do *estado* a partir do qual as possibilidades se abrem como possibilidades. Ele diz que o psicólogo pode ir até aí, delimitar o contorno da situação do si mesmo, mas não pode ir além disso, não pode determinar o que vem depois, pois a liberdade não é uma disposição abstrata, mas particular, e só se materializa enquanto liberdade de cada um. Claro está, como vimos, que a liberdade é sempre enredada, ou seja, situada, contingente, mas isso não determina o que o si mesmo fez ou fará, apenas lhe dá limites. Saber disso é sumamente importante para que não nos iludamos acerca de nós mesmos ou de qualquer outra pessoa com a qual estamos nos relacionando, imaginando que não há saída de uma determinada situação, que não há liberdade. Escrevemos sobre isto, quando falamos da insuficiência do salto nas ciências lógicas e da impossibilidade de determinar se, como e quando o salto (a conversão, em se tratando de vidas humanas) vai acontecer. Não precisamos nos alongar aqui, mas vimos uma grande quantidade de possibilidades do si mesmo sucumbir de sua liberdade, no capítulo anterior. Estas descrições tem um papel importante para aquele cientista que quer saber da vida humana no sentido de um interesse pelo interesse do outro.

E com relação ao desespero, o que o cientista existencial deveria saber? Para Anti-Climacus o eu é desespero, pois se constitui como uma relação, mas não é a relação em si, e sim o voltar-se sobre a própria relação e, desta forma, o eu não existe ainda e se constitui em um devir constante, que nunca se fecha e no qual ele precisa tornar-se si mesmo. Desespero é posição, ou seja, o eu existe como uma síntese precária dos elementos em tensão, por que sempre em devir. A doença do desespero, como vimos, se relaciona com má-resoluções da síntese, por que o eu, não podendo colocar a si mesmo, existindo como tensão entre suas próprias condições e as condições dadas, não pode decidir a síntese que ele é, mas o eu tende a fugir do problema, construindo soluções ilusórias. Tal como na situação da angústia, o si mesmo não pode colocar a si mesmo e o desespero se abre a partir de situações já dadas (temporal e eterno, finito e infinito, possível e necessário), mas insuficientes para justificar o si mesmo em sua existência. Acompanhamos Anti-Climacus, que mostrou inúmeras possibilidades de arranjos do eu, sempre relacionados ao fator vontade, pois, não podendo por a si mesmo, o si mesmo pode apenas decidir ser o si mesmo, acolher esse si mesmo que lhe coube em sorte. Se ele não faz isso, ele oscila entre querer impor as condições, numa contínua afirmação de força sobre o mundo; ou não querer ser a síntese que ele é, submetendo-se às ordens do mundo, assumindo uma posição ressentida. Anti-Climacus foi claro quanto a isto:

em qualquer caso o homem apenas não quer assumir sua dependência do conjunto da relação e do poder que a colocou, medindo forças com as determinações da qual depende. Para que esta “entidade” não pareça por demais abstrata, devemos lembrar que este poder, a que Anti-Climacus se refere como Deus, tem lugar na eternidade da existência, não é um ente, mas um existente em nós. Somos, apenas, enquanto relação, essa relação entre a imanência e a transcendência.

Sendo relação em constante vir a ser, a todo o momento “apanha-se” o desespero novamente, por isso o desespero é uma doença mortal e dela não se pode morrer, e o pior do desespero é justamente isso, saber-se desesperado e não poder morrer do desespero. Anti-Climacus diz que, assim como os médicos afirmam que não existe ninguém completamente são, também se pode dizer que não existe um só homem que não seja desesperado, que não traga consigo uma inquietação, um receio de uma eventualidade. Assim, o psicólogo, em face do desespero, não se deixa enganar. Ele não recorre à opinião de um ou outro para reconhecer o desesperado, e nem se deixa enganar com o que diz o próprio desesperado. Ele sabe que o desespero tem muitos disfarces, e que a tendência geral é dar por desespero qualquer tipo de abatimento, de sofrimentos fortuitos. No entanto, o psicólogo sabe que até estes abatimentos, essas imitações, são expressões de desespero, e que a menor insignificância ainda é desespero. O psicólogo sabe, também, que o eu está lançado na continuidade da existência, ou seja, à eternidade de sua própria existência, e que o eterno cobra seu preço e sempre quererá saber o que o si mesmo fez com seu desespero. Essa condição é que dá o tom da gravidade ou seriedade do desespero (a situação do homem).

Vimos que o eu, o si mesmo, é desespero e que, numa má resolução da síntese ele está sempre em perigo de perder a si mesmo. Angústia e desespero denunciam, constantemente, este perigo e a possibilidade de resistir ao perigo na existência, ou seja, desespero e angústia sustentam a liberdade para que um homem veja a si mesmo, julgue a si mesmo, e conquiste a si mesmo na eternidade de sua existência.

O conhecimento que importa não é o que o si mesmo é, no sentido objetivo, mas como o si mesmo se articula com a existência que é a sua, o que significa dizer como ele “resolve” existencialmente os problemas que são os seus. Se ele tem ou não coragem e paciência para saltar para dentro da existência, a qual se constitui de forma complexa e paradoxal, e por isso a passagem de um estado a outro exige algo mais, exige o eterno. Kierkegaard (1967) diz em seus diários que a existência é o essencial e que a verdade

é interioridade, mas que o pensamento especulativo esqueceu-se disso, e a existência dentro do sistema foi ficando sem sentido,

E isso precisa ser dito, mas do modo certo. Este modo certo é, precisamente, a arte que torna ser um autor algo muito difícil. Por isso me agrada que os autores sob pseudônimo tenham vencido a dificuldade com a qual eu tinha quase me desesperado. Se a verdade fosse comunicada de forma direta, então tudo estava perdido e o leitor teria sido levado a um mal-entendido ao receber este algo mais, a saber, existir [*at existere*], que também tem o seu significado, como conhecimento que ele mantém no *status quo*. (KIERKEGAARD, 1967, p. 1259 - VI B 40).

Mas, o que significa comunicar do modo certo? Por que uma comunicação direta levaria tudo a perder ao sustentar um mal-entendido? Para responder a estas questões nós vamos buscar agora, como anunciamos em nossa Introdução, o texto póstumo *Ponto de Vista Explicativo da minha obra como escritor* (KIERKEGAARD, 1859/1986). Esta obra foi escrita no momento de crise, por ocasião da publicação da segunda edição da obra pseudonímica *Ou...ou*. Conforme explicitamos em nossa introdução, Kierkegaard se refere a ela como um momento em que ele poderia falar de forma direta de seu “projeto de escritor”, ou seja, do sentido que ele conferira ao seu projeto como escritor. Há grande polêmica entre os leitores de Kierkegaard a este respeito. Eles se perguntam se, dado que Kierkegaard é um escritor irônico, este texto deve ser levado a sério e tomarmos como verdade o que, ali, está sendo dito como uma verdade. Obviamente que não é possível responder a esta pergunta, pois somente ele o poderia fazer. Mas, isso nos impediria de darmos nossa própria interpretação ao texto? De o utilizarmos como elemento em nossas reflexões? Cremos que, quanto a estas questões, haveria unanimidade. Assim, estamos assumindo essa obra como plataforma metodológica de uma relação dialógica, ou de ajuda, que Kierkegaard leva a cabo em sua comunicação indireta, ou como “o modo certo” de comunicar. O que queremos dizer com isto? Esperamos responder a estas questões seguindo com Kierkegaard na construção de sua explicitação.

3.3 A comunicação existencial (indireta)

Kierkegaard se refere a sua forma de comunicação como seu método de comunicação indireta, conforme ele mesmo detalha neste texto póstumo. Devemos entender a palavra método pela perspectiva do caminho que ganha vida ao longo do trajeto de Kierkegaard como escritor. Ele realiza este caminho em um conjunto de obras, ora assinadas por ele, ora

assinadas por pseudônimos, constituindo-se em um universo de personificações singulares que são elas mesmas enquanto modos específicos de existir. A interpretação de Kierkegaard acerca destes dois modos de comunicação, a comunicação direta e a indireta, tinha estreita relação com sua tarefa, com a tarefa que ele havia assumido para si, de ser um arauto contra a ilusão da cristandade e, conseqüentemente, contra a ilusão em que se encontra a maior parte dos homens. Isso aparece, explicitamente, em notas de seus diários:

Assim, em certo sentido eu comecei minha atividade como um autor com um *falsum* (engano) ou com uma *pia fraus* (fraude piedosa). A situação é que as pessoas na cristandade estão tão fixadas na fantasia de que são Cristãos que, se elas devem ser feitas conscientes de sua ilusão, uma arte deverá ser empregada. Se alguém que não tem a reputação de ser um autor começa a escrever diretamente como um autor cristão, ele não será ouvido por seus contemporâneos. Eles irão se colocar imediatamente em guarda, dizendo: isto não é conosco, etc. (KIERKEGAARD, 1967, IX A 171)(...) Eu comecei como um estético – e então, embora abordando o religioso com, talvez, um entusiasmo incomum, eu neguei ser um cristão, etc. (KIERKEGAARD, 1967, IX A 215).

O que significa começar como um estético? Por que isso implica um engano? Kierkegaard estava convencido de que, citando a *República* de Platão, era necessário “nadar de qualquer maneira” para salvar as suas próprias intuições em meio ao modo como a vida cristã era considerada em seu tempo, guardando a esperança de ser salvo em meio à dificuldade da tarefa (KIERKEGAARD, 1841/1991, p.15). Será, então, a partir da sua própria interpretação acerca da ironia socrática, e sem jamais perder de vista a problemática do cristianismo, que Kierkegaard construirá sua obra. O tratamento dado por ele ao problema não obedecerá a uma estruturação lógica. Ao contrário, Kierkegaard trata o problema do tornar-se cristão estruturando sua obra com uma diversidade de textos, cada um assumindo “tonalidades” diferentes que se materializam em textos românticos, sermões religiosos, conselhos, etc. Era preciso recorrer a uma pluralidade de estilos e tonalidades afetivas, num modo de escritura mais próximo da literatura para, assim, dar voz não a conceitos, mas à vida dos conceitos, ou seja, à experiência que ganhava voz por meio de cada disposição afetiva aberta pelos diferentes textos e estilos, os quais apontavam para a universalidade do fenômeno em questão e para que o leitor, lendo o texto, pudesse ver a si mesmo, julgar a si mesmo e, quem sabe, sair da ilusão de ser quem, em ato, não era. Mas, como a produção estética sustentava esse problema? Como poderia surgir a possibilidade e, quem sabe, o salto? O que vimos no nosso primeiro capítulo está em sintonia com o que está sendo tentado nesta obra. Embora o gesto de Kierkegaard seja retroativo (essa obra foi escrita em 1849 e, no momento

em que a escrevia, ele considerava que o projeto indireto havia sido finalizado em 1846, com o *Postscriptum...*), ele pretende dar uma explicação para suas intenções e para o modo como deu cabo da tarefa assumida.

Mas, cabe perguntar, Kierkegaard estaria apregoando a superioridade da comunicação indireta em relação à comunicação direta? Se a comunicação indireta acontece por meio de textos românticos de tonalidade ora estética, ora ética, em que consistiria a comunicação direta? Kierkegaard se refere à comunicação direta como sendo os discursos edificantes. Mas, é importante acentuar, estes textos não se encontram fora daqueles que, no *Ponto de Vista...*, ele lista como sua comunicação indireta. O que isso quer dizer? Em nossa opinião, ele está se referindo a tonalidades ou modos de comunicação, e o determinante aqui é a quem a comunicação está sendo dirigida. O que queremos dizer com isto? Que, para nós, Kierkegaard, em sua comunicação indireta, está trabalhando psicologicamente. Ele está desenvolvendo modos singulares (psicológicos) de existir e, na mesma medida, abrindo um canal de comunicação singular com aquele que pode se afinar com o que está em questão, o seu leitor.

Assim, a tonalidade direta dos sermões (edificantes), a tonalidade abstrata das discussões filosófico-psicológicas sobre conceitos como angústia, desespero e ironia (embora esta obra Kierkegaard tenha deixado de fora de seu inventário), assim como a tonalidade ética do Juiz Wilhelm, na segunda parte de *Ou... ou* ou a tonalidade estética em suas inúmeras matizes, como as encontramos na primeira parte desta mesma obra, estopim da crise que levou ao inventário e, ainda, *A repetição* e *Temor e Tremor*, para citar textos que conhecemos, trabalham na mesma direção: comunicar-se com o leitor e, no vazio inerente ao próprio ato de comunicação, ou seja, no intervalo entre o dito e o compreendido (o que resta), deixar aberto a possibilidade da transformação existencial.

Não podemos explicitar melhor o que entendemos como a questão central aqui do que recorrendo a um discurso de 1851⁷³, intitulado *Para um exame de si mesmo recomendado a este tempo*, onde Kierkegaard (2011) trata da possibilidade de transformação que se abre a partir de uma relação de contemporaneidade (histórica, portanto) entre o leitor e o texto lido,

⁷³ A palavra edificante não aparece no título deste texto. No entanto, Albertsen (2011) anota, na Introdução à tradução espanhola, que este texto “possui uma finalidade edificante, isto é, a de interpelar o leitor a partir da comunicação direta da mensagem do Evangelho. Enquanto texto edificante, o texto se dirige ao indivíduo singular para que ele o leia em voz alta e possa distanciar-se do autor, que não pretende nenhuma autoridade para si.” (in KIERKEGAARD, 1851/2011, p. 12. Tradução nossa).

por meio da qual o personagem, a trama ou o drama detalhado no texto aparecem como uma possibilidade para o leitor, cumprindo o papel de uma referência com a qual o leitor pode se medir, ou seja, pode julgar a si mesmo. O texto surge como um espelho, uma situação ou figura ideal e possível. Mas, o que importa é que o leitor possa ver-se a si mesmo no texto. Diz Kierkegaard: “Antes de tudo se requer que não vejas o espelho, que não olhes o espelho, mas sim que vejas a si mesmo no espelho” (KIERKEGAARD, 2011, p. 43), de forma a que possamos dizer a nós mesmos, enquanto “olhamos” o espelho: “é a mim que ele fala, é de mim que ele fala” (KIERKEGAARD, 2011, p. 59).

Assim, o que está no cerne na sua estratégia de comunicação indireta não é a comunicação de um saber, mas a comunicação de poder, entendida a partir de uma razão histórica que funda algo que, parodiando Johannes de Silentio, se encontra na dialética da fé e fala no silêncio. Tal modo de comunicação exige que o dito se alie com o modo como é dito, requisitando do comunicador a habilidade de fazer-se contemporâneo de seu leitor. A comunicação kierkegaardiana se dirige ao Indivíduo, seu leitor, é uma comunicação entre existentes. Ela pretende encontrar este homem singular, ao qual ele se dirige como “o meu leitor”, e estabelecer uma relação de intimidade com ele (uma relação negativa e irônica, tomado em seu sentido originário de ressaltar a fragilidade da posição assumida), só possível em função da contemporaneidade entre ambos.

Mas o escritor não se ilude, pois sabe que este homem, o leitor, está só em relação a sua existência e que, portanto, o que acontecerá depende do modo como ele “decide” sua própria existência e que o “ajudante” (o escritor) não é mais do que uma ocasião que tenta, de algum modo, vir a representar um *instante* de virada na vida do leitor. Ele acentua que a verdade não pode ser conhecida de forma objetiva, mas ela aparece sempre na forma subjetiva de relações estabelecidas, de espaços abertos faticamente. A diferença entre instante e ocasião é tema das *Migalhas filosóficas*, assinada por Johannes Climacus do qual tratamos anteriormente. A ocasião constitui-se nas condições objetivas que podemos apreender racionalmente ou logicamente. O instante “corta o tempo” e exige de nós que nos posicionemos em relação à ele sem que, no entanto, o possamos compreender, ou seja, o instante é escândalo para a razão.

Recorreremos, mais uma vez, à trama kierkegaardiana que ilustra de forma magistral este problema, *Temor e Tremor*. O autor pseudônimo, Johannes de *Silentio*, vai ao encontro da saga da personagem bíblica Abraão para mostrar que ele consegue compreender o que

significa ser cristão, mas isso não o ajuda a compreender o modo como Abraão personifica, em sua existência, de forma infinita e eterna, o que significa existir na dialética da fé, ou seja, aquilo pelo que ele se eternizou como o cavaleiro da fé. Há um elemento que escapa à racionalidade, que não pode ser traduzido em palavras, por isso Abraão age em silêncio. O instante é esta dimensão à qual Abraão se entrega, para qual ele salta sem olhar pra trás, e que não pode ser testemunhada. E por isso *Silentio* não a compreende racionalmente, esta consciência lhe escapa. Ele, e Abraão (assim como todos nós), está só neste momento.

Embora a comunicação indireta não seja inferior à comunicação direta, Kierkegaard defende que a linguagem direta mostra-se limitada, porque aposta na certeza de que, por meio da provocação reflexiva, o outro venha a se transformar como resposta direta á provocação. Em relação à comunicação indireta ele propõe que esta sustentaria um espaço de possibilidade, ao apostar menos na reflexão e tentar atingir o indivíduo em seu caráter mais imediato e sensível. Mas, o outro pode mesmo se transformar? Kierkegaard, com seu projeto de escritor, parece apostar nesta possibilidade. Isto implica dizer que não há, como pressuposto, a certeza do que se pode alcançar. O que há é a fé na possibilidade da transformação, e um esforço de resguardar o espaço da possibilidade, aliado ao empenho de constituição da atmosfera mais própria.

Embora na duplicidade da tarefa haja espaço para a atmosfera ético/prescritiva (na voz do seu pseudônimo Juiz Wilhelm, por exemplo), Kierkegaard quer acentuar que era preciso retomar a atmosfera sensível e sustentar a duplicidade, o caráter tenso entre as prescrições (ideais), a realidade e o indivíduo; entre o previamente dado enquanto abstração e o requerimento à singularidade. Levar a cabo esta tarefa implicava, então, em estabelecer uma relação com o indivíduo singular, pois “não se entra no céu em bando”, o que significa dizer que tornar-se si mesmo é tarefa singular. A subjetividade cristã precisaria encontrar a sua própria medida em meio às medidas estabelecidas pela cristandade. Ele diz:

Tudo está no terreno da reflexão. A comunicação faz-se neste plano; por isso é indireta. O instrutor, instalado na reflexão, tem uma posição negativa; não afirma, pois, como cristão num grau extraordinário, ou não recorre a revelações (coisas que dependem da imediatez e da comunicação direta); pelo contrario, diz até que não é cristão; por outras palavras, conserva-se na retaguarda e traz um auxílio negativo – porque é outra questão saber se ele ajuda eficazmente alguém. (KIERKEGAARD, 1859/1986, p. 27)

Estar a serviço da reflexão não é o mesmo que estar a serviço do sistema. Kierkegaard esclarece, no *Ponto de vista...* que uma comunicação direta, desenvolvida pelos grandes sistemas filosóficos ou mesmo aquela apresentada nos púlpitos, cometia o erro de tomar a

existência (ou seja, o problema do vir a ser o que em nome já se é) de forma abstrata, distanciada daquele a quem, efetivamente, se queria falar. Tal gesto nos é bastante familiar, pois nosso tempo é marcado por manuais e estratégias salvadoras, todas dirigidas a um indivíduo abstrato, ao todo mundo. Ora, diz Kierkegaard, “se há ouvintes de quem se fala, é porque não se dirige a eles” (KIERKEGAARD, 1859/1986, p. 38). Assim, ele estabelece outro tipo de comunicação, a partir da seguinte premissa: “uma ilusão nunca é dissipada diretamente, só se destrói radicalmente de uma maneira indireta” (KIERKEGAARD, 1859/1986, p. 39) e deve dirigir-se ao indivíduo particular, pois “na existência há somente seres humanos individuais” (KIERKEGAARD, 1846/2008a, p. 348).

O ponto de partida da comunicação indireta é, portanto, a ilusão que, no entanto, não se constitui abstratamente, mas existencialmente. A comunicação depende de uma relação não abstrata e geral, mas de uma relação concreta estabelecida entre um “mestre” e o Indivíduo. O mestre pretende ajudar o homem singular a sair da ilusão, uma vez que o que está em jogo é a possibilidade de transformação. O projeto depende de que se estabeleça uma relação particular com o leitor, depende que escritor e leitor compartilhem o mesmo *pathos* ou, conforme as palavras de Climacus no *Pós-Escrito...*, “a tarefa é a igualdade, a contemporaneidade [*Samtidigheden*] e o meio no qual eles estão unidos é o existir” (KIERKEGAARD, 1846/2008a, p. 349). Mas esta intimidade, esta relação estabelecida com o leitor tem um propósito, não podemos esquecer, que é o de ajudar o leitor no sentido de que ele venha a lembrar-se do que significa, efetivamente, ser humano e, principalmente, que ele venha a se tornar uma subjetividade humana, um indivíduo singular. Ora, assim como ter nascido sob a denominação de que se é cristão não garante que nossa existência reflita este modo de ser, haver nascido como humano não garante que alguém seja efetivamente humano.

Em diálogo com a *aporia* socrática e com o devir cristão, Kierkegaard sustentou a problemática existencial que implica no ter de ser quem se é, no vir a tornar-se aquele cujo nome foi recebido no nascimento, tornar-se subjetivo, um sujeito existencial no devir de sua própria existência. Sobre isto nos diz Carneiro Leão (2013, p. 62), ao interpretar a *Idea* em Platão, “somos sempre a experiência radical de toda recepção e de todo empenho pela liberdade e pela verdade da ideia de ser e de não ser tudo aquilo que se tem e não se tem, tudo aquilo que advém e não advém. Por isso o que nós temos não é tudo que temos, mas temos possibilidade de ter”.

O convite aberto pela comunicação indireta diz respeito à possibilidade de que cada homem, vendo a si mesmo e julgando a si mesmo, possa decidir por si mesmo em meio à pluralidade de possibilidades existenciais que se apresentam, continuamente, a cada existente. O caráter estético do sensível sustenta a paixão; o caráter ético da linguagem e do pensamento direciona os parâmetros; o caráter religioso lembra a insuficiência das atmosferas anteriores e sustenta um espaço de negatividade para que a existência encontre a sua própria medida e decida por si mesma, não abstratamente e nem poeticamente, mas verdadeiramente, ou seja, assumindo de forma transparente a sua própria realidade. Resta saber, e devemos voltar ao problema anunciado na citação acima, se a comunicação ajuda, eficazmente, alguém? Quais os limites e as possibilidades de uma comunicação que se pretende existencial? Este tema é desenvolvido por Kierkegaard, no *Ponto de vista...*, e daremos atenção a ele em seguida

3.3.1- Comunicação e relação de ajuda: o despertar

Tratamos, anteriormente, da possibilidade do “despertar” da ignorância em que vivemos, de ganharmos consciência de nosso estado e de edificarmos a nós mesmos. Despertar e edificar são tarefas singulares, e cada um precisa fazer a sua; mas não são tarefas particulares, de forma que se abrem num *ethos* compartilhado, em que despertamos e edificamos a nós mesmos ao existirmos junto a outros e junto ao testemunho eterno de nossa existência. E podemos, eventualmente, ser elemento de despertar e edificação para outras pessoas. Esse é o lugar, por excelência, do projeto de comunicação de Kierkegaard. A comunicação não é, apenas, monológica e dialógica, mas universal, uma vez que, nela, se colocam questões que são questões de seres humanos, logo, questões que também colocamos a nós mesmos. Aprofundaremos um pouco mais este tópico quando tratarmos, com Johannes Climacus, acerca da edificação do pensador subjetivo. Por hora vamos nos focar no método da comunicação indireta enquanto estratégia para despertar.

A forma de comunicação de Kierkegaard se constrói sobre alguns pilares: a ironia socrática, o cristianismo, e se dirige ao indivíduo. Mas, ela não deve parar na maiêutica, pois, falando do ponto de vista cristão, a verdade não se encontra no indivíduo, como Sócrates acreditava, mas se revela ao indivíduo o que, como vimos em nossos capítulos anteriores, exige um salto. O homem, a maior parte dos homens, vive na ilusão de ser humano (cristão) quando em ato não o são. Kierkegaard argumenta que “uma ilusão nunca é dissipada

diretamente, só se destrói radicalmente de uma maneira indireta” (KIERKEGAARD, 1986, p. 39). É necessário encontrar este homem, o homem singular, no lugar onde este se encontra, na *ilusão*, e mobilizá-lo no sentido de sair desta ilusão. Kierkegaard organiza, então, sua estratégia, ou seja, sua comunicação. Por meio à explicitação do sentido de seu projeto e da complexidade de tonalidades assumidas em seus textos, ele organiza alguns passos⁷⁴ importantes que ele seguiu e que podem ser seguidos por aquele que quer ajudar alguém a despertar.

Primeiramente, era preciso afinar-se com a tonalidade ou o *pathos* daqueles a quem ele pretendia ajudar. Ora, se a maioria dos homens vive na categoria estética, “quando muito na ética religiosa” (KIERKEGAARD, 1986, p. 39), era preciso pegar este iludido pelas costas, “deixando à vítima a ilusão de seu cristianismo” (KIERKEGAARD, 1986, p. 39). Mas, o que ele quer dizer com isto? Falamos disto em nosso desenvolvimento da doença mortal e da angústia, quando descrevemos o enorme leque de possibilidades do si mesmo esvair-se da tarefa de assumir uma posição na existência, ou da ousadia em ser um eu de sua invenção. Um ajudante precisaria dirigir-se a estes homens numa linguagem estética, quando muito, estético-ética. Mais uma vez, o que ele quer dizer com isto? Qual é a tonalidade estética ou a ético-religiosa?

O que está aqui em questão também foi tratado nos capítulos anteriores, e se confunde, por exemplo, com as gradações da consciência desenvolvidas na voz de Anti-Climacus. Essas tonalidades são, também, o tema dos textos da obra *Ou...ou*⁷⁵, onde a inconsciência de ter um eu e outras formas de consciência da fraqueza e da força são personificadas em personagens, tramas, dramas e conselhos estéticos e éticos e ético-religiosas. Essa variedade psicológica, em seus elementos de “duplicidade”, tem o único propósito de construir uma afinação com o leitor, pegá-lo pelas costas, introduzir uma inquietação e deixa-lo só com sua existência. Diz Kierkegaard: “É preciso doçura para se desembaraçar alguém da ilusão. Toda atenção amorosa ao iludido e retirar-se estrategicamente para não *testemunhar* o encontro do iludido com sua própria ilusão e com Deus” (KIERKEGAARD, 1986, p. 39).

Aqui se acentua o caráter solitário da conversão ou transformação, por parte do indivíduo, e a paciência exigida do ajudante, que precisa sempre reconhecer o seu limite na

⁷⁴ Este ponto foi, anteriormente, desenvolvido por Ana Maria Feijoo (2010 e 1998), no que nos inspiramos.

⁷⁵ Ver Anexo.

situação. Com impaciência o ajudante pode efetuar um ataque direto que, segundo Kierkegaard, leva o iludido a opor resistência, desencadear a posição de sua vontade e fortalecer-se em sua ilusão e em sua justificativa. Assim, o ajudante deve ser discreto, humilde, retirar-se o mais rápido possível sem forçar uma confissão, “infinitamente mais salutar se feita a si mesmo no silêncio” (KIERKEGAARD, 1986, p. 39). A paciência, ou melhor, o exercício da paciência, é central numa relação de ajuda. É preciso paciência para afinar-se com a disposição do outro (se estética, se ética, se religiosa), de forma a começar de onde o outro se encontra. No caso de Kierkegaard, ele começou pelos textos estéticos, considerando que é nesse patamar que a maior parte dos homens se encontra. Ao mesmo tempo, sem qualquer impaciência, é preciso estar atento, “no temor e tremor”, para não sucumbir à atmosfera e à verdade do outro e, ao mesmo tempo, para se fazer presente enquanto um diferencial, “sem qualquer impaciência, mas tão depressa quanto possível no momento em que conquistar o leitor” (KIERKEGAARD, p. 40). Outro traço da paciência é a humildade e a abnegação. Não há garantia de resultados. O que acontece na relação, o que é dito e ouvido, não têm valor em si mesmo, não é como uma técnica com vias a um fim, “embora com eles se obtenha grandes resultados”, (KIERKEGAARD, p. 40).

Deve-se começar de onde o outro está e ter paciência. Kierkegaard diz que quem não é capaz de fazer isso está iludido se pensa que pode ser útil a alguém, pois toda ajuda verdadeira começa com uma humilhação, uma disponibilidade para servir. O “outro precisa encontrar em ti um ouvinte atento e bem disposto”, ele diz. O mestre (o ajudante) sabe que está em terreno estranho e, como tal, está sempre em risco, por isso o temor e tremor e o desprendimento em relação à opinião que tem à respeito dos acontecimentos. Mas, não deve se esquecer do lugar em que se está, sua própria posição e seu saber, “o religioso que tens em reserva”, diz Kierkegaard. Isso significa que aquele que quer ajudar deve conhecer bem o mundo que o outro habita, de forma a não se surpreender e nem demonstrar nenhuma surpresa, a poder descrevê-lo em detalhes e, até, a comunicar-se usando o tom e a paixão do outro, adequando-se ao seu modo de comunicação. Diz Kierkegaard, “age apenas e sem receio, porque na verdade este método só é possível num grande temor e tremor (...) Ser mestre é verdadeiramente ser discípulo. O ensino começa quando tu, o mestre, aprende com o teu discípulo, quando te colocas naquilo que ele compreendeu na maneira que ele compreendeu.” (KIERKEGAARD, 1986, p. 42).

Mas, a disponibilidade do ajudante não é desprovida de fundamentos, ou seja, ele não pode se esquecer da “adição”, daquilo que lhe permite, na diferença, ter algo a acrescentar ou a mobilizar. Quando uma pessoa encontra-se iludida acerca de si mesma não há outro modo de mobiliza-la, diz Kierkegaard, a não ser fingindo-se compartilhar da sua ilusão, tomando como valoroso o que o outro valoriza, de forma que o método tem a aparência de uma grande fraude, de um grande disfarce. Mas o disfarce está a serviço de que o ajudante assuma uma posição negativa, de que se coloque na retaguarda e trabalhe para provocar a reflexão. Obviamente, um ajudante não pode obrigar o outro a refletir, assim como a linguagem indireta tem seus limites. Tornar o outro atento, ajudar na reflexão, depende de muitas circunstâncias e, principalmente da vontade do outro e não se pode nunca recorrer ao poder e à força. Deve-se combater com a força da impotência e, assim, forçar o outro a prestar atenção.

Kierkegaard teve duas grandes fontes de inspiração no desenvolvimento da linguagem indireta: Sócrates e o cristianismo. Com Sócrates ele aprendeu o método especulativo e, da Bíblia, ele recolheu histórias universais que abrem a possibilidade da transformação (do milagre), ao funcionarem como metáforas, exemplos. A linguagem indireta (metafórica e poética) permite uma comunicação de intimidades, uma comunicação silenciosa que sustenta a negatividade e, conseqüentemente, a possibilidade. Talvez isso fique mais claro se ouvirmos o exemplo dado por Kierkegaard, quando ele cita o sacrifício de Jesus como um consentimento que obrigou os homens a tornarem-se atentos, e complementa: “Não se pode prever o resultado, mas a atenção está forçosamente despertada” (KIERKEGAARD, 1986, p. 46). “A tática consiste em organizar-se a todo momento e acerca de cada ponto, considerando que há a combater uma ilusão” (KIERKEGAARD, 1986, p. 46). *Tornar atento* (despertar) é provocar no outro o elemento reflexivo, o contraponto dialético que restaura o movimento e obriga o outro a escolher. A escolha e a decisão são o ponto de partida da metodologia do pensador subjetivo. Este tema é desenvolvido no *Postscriptum...* escrito sob o pseudônimo Johannes Climacus (KIERKEGAARD, 2008 a), do que trataremos a seguir.

3.3.2 O pensador subjetivo ou como sair da ilusão: o edificar

Johannes Climacus, no texto *Postscriptum não científico y definitivo às Migalhas Filosóficas*⁷⁶ (KIERKEGAARD, 1846/2008a), postula o tornar-se cristão, ou tornar-se subjetivo, como a maior tarefa colocada ao homem, uma vez que a verdade é a subjetividade, a qual reside na decisão, que traz dor e crise. O projeto de Climacus é articular o problema da verdade do cristianismo com o problema da subjetividade. Para tanto, ele opõe o pensador objetivo ao pensador subjetivo, com vias a alcançar a subjetividade existente, a existência humana em sua repetição cotidiana e em sua possibilidade de transformação.

Johannes Climacus se pergunta pelo modo possível de um homem se tornar si mesmo, ou se tornar cristão no cristianismo e afirma que tornar-se subjetivo implica em tarefa, em assumir certa posição na existência. Esta tarefa, no entanto, não é fácil, pois a subjetividade pode sempre se sentir tentada a tornar a tarefa um problema objetivo, organizando tudo em pontos e amenizando um pouco a dor e a crise. Há, para Climacus, dois modos de corresponder à tarefa: o modo do pensador objetivo e o do pensador subjetivo, mas, diz ele, se a condição para dizer se um pensador é ou não um pensador é aventurar-se no pensamento puro, então o pensador subjetivo está eliminado. E o que acontece se o pensador subjetivo é eliminado? Junto com ele, elimina-se o problema existencial, e o resultado é a mera descrição, o mero tomar nota no pensamento especulativo a respeito do sistema. Quem é, então, o pensador subjetivo? Qual sua tarefa? Climacus desenvolve que o pensador subjetivo realiza uma aventura apaixonada, cujo campo de ação é a existência e, como tal, seria impossível para um pensador subjetivo abdicar da paixão, uma vez que a existência não se dá de forma abstrata, mas concreta, e o pensador subjetivo deve permanecer nela. Somente o pensador subjetivo reconhece que a existência é paradoxo.

Para Climacus, o que acontece na dialética desapaixonada histórico-mundial do pensador objetivo é que, nela, os indivíduos desaparecem em meio à humanidade em geral e, desta forma, não se pode descobrir o ser humano, você ou eu, o indivíduo concreto. A linguagem e a vida do pensador objetivo se dirigem aos dados concretos e à prolixidade da realidade histórica, onde não há espaço para o homem particular. Nesta abstração da existência, o pensamento objetivo anula a dificuldade, pensando cada coisa ao seu tempo e esquecendo todo o resto, ora compreendendo uma coisa, depois outra coisa, mas jamais compreendendo a si mesmo.

⁷⁶ Em português temos apenas a primeira parte, traduzida por Álvaro Valls, 2013, como *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*.

Ele alerta que o grande perigo deste pensamento é que coloca tudo embaixo de uma totalidade organizada e sistemática, que aparece na linguagem de forma abstrata como: nossa época, nosso século, ou pelos nominalismos que se multiplicam em categorias e classificações. E qual o perigo desse tipo de linguagem? Para Climacus, o perigo de uma existência ao modo do pensador objetivo é que, mesmo quando um homem quer ser um indivíduo, ele acaba se ancorando no geral: o século, a época, a geração, a humanidade, as categorias diagnósticas e, fazendo assim, despreza o “feito do ser humano” (KIERKEGAARD, 1846/2008a, p. 357)⁷⁷. Vimos Vigilius Haufniensis e Anti-Climacus descreverem várias formas ou possibilidades existenciais como essas. Climacus desenvolve que a linguagem do pensador objetivo coincide com a ordem do estético, em seu saber imediato e abstrato. Na ordem do estético a relação com a vida é marcada muito mais pela forma que pelo conteúdo e a subjetividade não se compromete com o conteúdo da própria existência e, menos ainda, com tudo o que está implicado neste modo de existir.

O pensador subjetivo encontra dificuldade em existir deste modo, pois, para “um sujeito existente é impossível pensar sobre a existência sem apaixonar-se, uma vez que existir representa uma contradição prodigiosa da qual o pensador subjetivo não pode fazer abstração (o que seria fácil), mas deve permanecer nela”, o que exige paixão (KIERKEGAARD, 1846/2008a, p. 351). Por isto o pensador subjetivo é um artista: não é um poeta, ainda que seja poeta; não é um ético, ainda que seja ético; é um dialético e encontra-se, essencialmente, existindo. Ele é “suficientemente estético para que sua vida tenha conteúdo estético, suficientemente ético para regula-la e suficientemente dialético no pensamento como para domina-la” (KIERKEGAARD, 2008 a, p. 353), pois a questão para o pensador subjetivo é sustentar o espaço da possibilidade no terreno da existência. Ser um pensador subjetivo significa ser um pensador orientado para o existencial, que conta com a paixão intelectual para manter-se firmemente na disjunção cotidiana, sem deixar-se embaralhar em implicações puras e simples, abstratas, que correm o risco de dizer algo decisivo e que trazem consigo muita razão, mas que não dizem nada, apenas evasão.

Climacus retoma o pensamento grego para esclarecer que “compreender-se a si mesmo na existência era o princípio grego” (KIERKEGAARD, 1846/2008a, p. 354), e o grego envolvia-se pessoalmente com esta tarefa, sem qualquer preocupação quanto à posição

⁷⁷ O discurso de Climacus afina-se com o niilismo, tão presente nas considerações de Nietzsche e Heidegger acerca de nosso tempo.

humilde e modesta que lhe era exigida pela situação da ignorância que o levaria ao saber. Não havia, aí, nenhuma contradição, o que era uma grande vantagem para a situação do aprendiz. Assim o pensador subjetivo tem como tarefa “converter-se em um instrumento que de forma clara e definitiva expresse na existência aquilo essencialmente humano (...) sem depender das diferenças (...) porque nenhuma diferença faz diferença” (KIERKEGAARD, 1846/2008a, p.358).

Em lugar de colocar todas as diferenças numa nova diferença, por exemplo, o século XIX, o pensador subjetivo quer ser um homem particular, no mesmo sentido que todo homem pode ser, triunfando eticamente sobre toda ilusão e todo teocentrismo do século XIX. Ele se apresenta como um sujeito pensante que, ao descobrir seu pensamento, descobre a si mesmo. O pensador subjetivo “É um sujeito existente e, ao mesmo tempo, um sujeito pensante” (KIERKEGAARD, 1846/2008a, p. 353), o que significa dizer que nunca perde de vista que ele “mesmo é um sujeito existente”, que “permanece na existência”, o que é o mais difícil, “já que o instante é incomensurável com as mais elevadas decisões e, ao mesmo tempo, não é mais que um breve e evanescente minuto dentro de uns 70 anos” (KIERKEGAARD, 2008 a, p. 353).

Mas ser este homem individual não implica uma existência isolada, por isso Climacus também está preocupado com o método do pensador subjetivo. Ele vai mostrar que o modo de compartilhar a sua verdade acontece por meio da comunicação, e que esta se dá entre seres humanos e é completamente imediata, porque existimos no imediato. Por ser imediata, compreender o que significa um homem significa “ser este homem individual e existente” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 354). A concreção é o mútuo relacionar-se das categorias existenciais e “significa existir, e o existir corresponde ao particular, algo que o pensamento ignora” (KIERKEGAARD, 2008 a, p. 345), pois o pensador objetivo se dirige ao geral.

A forma de comunicação do pensador subjetivo é, portanto, seu estilo, e é tão diversificada quanto os contrastes que contém em si. Comparado ao pensador dialético-objetivo ele deve ser prolixo; comparado ao poeta, deve ser breve; com relação à comunicação existencial concreta, nunca é prolixo. Seu cenário é a existência, mas isso nada tem a ver com localidades ou coisas semelhantes – sua cena é a interioridade da existência humana – e a comunicação encontra realidade na sua própria existência ética (KIERKEGAARD, 2008 a, p. 358/59). O pensador subjetivo sustenta, em sua própria existência, a relação entre o universal e o singular, entre o ético e o estético, entre o finito e o

infinito, entre o possível e o necessário, o temporal e o eterno. A relação aparece, existencialmente, no seu modo de viver, ou seja, nas diferentes ordens da existência em seu contínuo movimentar-se. No movimento é que aparece o marco existencial da diferença.

O pensador objetivo tomará estes elementos de diferença pela ordem da verdade objetiva, e se preocupará se tal indivíduo fez, de fato, tal e tal coisa, ora vendo o outro como uma rara exceção, ora estabelecendo uma relação de admiração diante da qual se diz demasiado insignificante para fazer algo parecido, imobilizando-se diante do que vê. O pensador subjetivo, por outro lado, tomará a diferença ao modo de um requerimento, e não como algo em que ninguém possa se converter, pois “na forma de possibilidade a apresentação se torna um requerimento” (KIERKEGAARD, 2008a, 360/61). Diz Climacus: “se entendemos a realidade como um terceiro, temos que entendê-la como possibilidade, e um comunicador consciente disto cuidará de dar-lhe orientação dirigida para a existência, a comunicação existencial manifestando-se como possibilidade” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 360/61). O pensador subjetivo assume o que Climacus chama de um paradigma ético-religioso, quer dizer, volta o olhar do observador para sua existência, de forma a sacudi-lo, colocando entre sua existência e o paradigma a possibilidade que ambos têm em comum, ou seja, o “esse” da comunicação, o elemento que acena para a diferença e, no mesmo instante, para a possibilidade.

Possibilidade e instante se ligam, em Kierkegaard, pois é no instante que “algo” pode acontecer a partir da possibilidade, algo que não obedece a um encadeamento lógico-universal, mas que se dá pelo “salto qualitativo”. O instante está presente como pano de fundo nas problematizações de Kierkegaard acerca da possibilidade do salto, , aparecendo, por exemplo, na voz de Johannes Climacus, do *Migalhas Filosóficas* e do *Pós Escrito*; na de Johannes de Silentio, em *Temor e Tremor*. Por hora importa acentuar que estes autores “desenvolvem a concepção do salto qualitativo de Kierkegaard, que desempenha, em grande parte, sua posição original em relação à filosofia e em relação ao Cristianismo” (Politis, 2002, p. 50). A noção de salto se contrapõe ao projeto lógico do pensador objetivo, que compreende o tornar-se si mesmo, ou o vir a transformar-se, como tarefa lógica.

Pelo caminho da comunicação do pensador subjetivo a lógica se mostra insuficiente, abrindo espaço para a possibilidade enquanto espaço onde o salto é possível, ou seja, onde a transformação “pode” acontecer, mesmo que ela não caiba na lógica. Este é o espaço resguardado para a paixão da fé, pois a fé implica, precisamente, uma relação apaixonada que

nasce no espaço da possibilidade. Vimos, na sessão anterior, a metodologia da comunicação indireta como a mais apropriada para ajudar alguém a sair da ilusão. Vimos que o pensador subjetivo trabalha a si mesmo para edificar-se e, desenvolvendo uma comunicação “subjetiva”, uma comunicação de interioridades, poder edificar também a um outro. Mas, como alguém pode sustentar um lugar como este? Qual o papel do eterno (da fé) no fortalecimento deste espaço? Veremos se conseguimos esclarecer estas questões a seguir.

3.3.3 A edificação (*a cura*): preocupação, paciência, coragem, transparência.

A comunicação indireta se constitui como um requerimento ao pensador subjetivo, e se constitui nas inúmeras personificações, presentes nos textos. Kierkegaard chama a atenção para esses exemplos, cujo sentido aparece na força vital que eles expressam, definindo um exemplo como aquilo que “vale por todos, típico” (1991, p. 32), mas requer a cada um individualmente. Usando várias vozes, várias atmosferas e tonalidades ele apresentou conceitos e perfis psicológicos que se concretizaram com um “esse”, como determinação intermediária que esclarece como o exemplo opera: ele aparece e se abre como possibilidade existencial para o leitor.

A edificação é, normalmente, compreendida a partir de um projeto prévio e de uma construção objetiva. Mas não é isto que está em jogo aqui, onde a edificação diz respeito a uma conquista de si, a ganhar maior consciência e transparência acerca de si mesmo a partir de fundações, conforme Kierkegaard (2005) desenvolve nas *Obras do amor*. Edificar-se significa tratar das questões vitais do existir “com cuidado para que não haja um desvio do essencial em detrimento do acidental” (Almeida, in Ferro, 2012, p. 14). A edificação implica cuidado com o devir, ou seja, pré-ocupação com o futuro, onde o homem continuamente se reinaugura como este que ele é. Almeida lembra que ocupar-se com o futuro, entendido como a totalidade da experiência em que sempre estamos, significa ocupar-se com a totalidade da minha vida. Ou, conforme Ferro (2012), “o si mesmo relaciona-se consigo mesmo como algo que tem validade eterna, de tal forma que a relação consigo – a relação ao todo da sua vida – é algo que possui o significado de *ser decisivo*. E, nesse sentido, o sujeito relaciona-se consigo como ‘algo’ que cuida, que zela, que protege, com que se preocupa” (p. 107).

Anti-Climacus, como vimos nos dois capítulos anteriores, ao desenvolver sobre o desespero, dá voz à possibilidade existencial da transparência, entendida como o estado da existência em que estão unidos, de forma inseparável, o interior e o exterior, singular e universal, possível e necessário, finito e infinito, temporal e eterno, não de uma vez por todas, mas como experiência vivida a cada vez. Mas, o que Kierkegaard entende por experiência? Vale recorrer a ele mesmo, que afirma em seus diários (KIERKEGAARD, 1967): “O que realmente importa na vida é que em algum momento se viu alguma coisa, se sentiu algo, e que é tão grande, tão incomparável, que todo o resto é nada em comparação com isto, (p. 1.467 (II A 58). E, ainda: “vemos que nem o desejo inquieto para estar fora do mundo, nem o mero viver no mundo é o suficiente para constituir experiência” (...) “Para esta é necessário um ato de vontade, querer ter experiência, e no momento de tristeza desejar lembrar a alegria do que se tem experimentado e, na hora da alegria não esquecer a tristeza que ameaça” (Kierkegaard, 1967, p. 1.468 - III C 13). Em nosso entender este é o sentido dado por Anti-Climacus para a edificação. Por que edificação? Porque alcançar esta posição na existência não é dado de uma vez por toda, exige paciência, empenho, consciência, preocupação, transformação. Assim, o sentido de experiência confunde-se, aqui, com o instante, que vimos acima. É preciso querer se transformar, é preciso coragem para assumir uma nova posição na existência e para, pacientemente perseverar, contra si mesmo e contra todos, na posição. A ideia de cura, entendida como uma saída do desespero, como assunção livre de uma posição na existência mistura-se, então, com vida, com movimento constante, com coragem, com humildade, com paciência. O fundamento é a fé (entrega à precariedade e à impossibilidade de determinar o futuro), pois somente na fé um homem se lança para a eternidade de sua existência, realiza-se em sua justificativa eterna.

Há um elemento que permeia o tornar-se si mesmo e que segue como pano de fundo na comunicação indireta. Vimos que, para Kierkegaard, a maior parte dos homens vive na ilusão de que é o que, em ato, não é. Os cristãos se diziam cristão, mas não eram mais do que pagãos dentro da cristandade. Os filósofos construía sistemas para alcançar o absoluto, mas o absoluto não pode ser alcançado pelo sistema. Os teólogos se apropriavam da verdade do cristianismo e a apregoavam, indiferentes se era mesmo possível a um homem viver dentro da verdade da doutrina. Kierkegaard (1967) diz, em seus diários, que a existência é o essencial e que a verdade é interioridade, mas que o pensamento especulativo esqueceu-se disso, e a existência dentro do sistema foi ficando sem sentido.

Seguindo o caminho trilhado por Kierkegaard, em meio aos textos aqui em questão, encontramos o limite do conhecimento lógico e especulativo para apreender o salto, aquele elemento que se interpõe entre o que o si mesmo pode e o que ele quer, entre o que o si mesmo quer e o que ele realiza. No entanto, esse entre, esse *inter-esse* não é objetivo e exterior, como um conhecimento teórico. O que importa, para Kierkegaard, é a constituição de uma verdade subjetiva, que jamais poderá acontecer a partir do desprezo pela objetividade. Assim, a verdade deve ser entendida como a sincronia entre interior e exterior, ao que ele denomina transparência. A verdade que importa não é a verdade objetiva, mas a apropriação subjetiva da verdade objetiva, o edificar-se na verdade subjetiva. Este tema é exaustivamente pensado pelo pseudônimo/filósofo Johannes Climacus. Anti-Climacus, como vimos, aponta para a dificuldade, na existência, dessa apropriação subjetiva, e isso é o que, propriamente, caracteriza o si mesmo como desespero. Estamos de volta ao problema da passagem, do salto, da conversão. É preciso converter-se em si mesmo, afinar-se com a tonalidade de sua própria existência.

Creio que estamos suficientemente esclarecidos do limite de qualquer tentativa, finita ou infinita, temporal ou eterna, possível ou necessária de realizar a síntese. O si mesmo, apenas o si mesmo, o indivíduo singular, pode conhecer a si mesmo e se tornar si mesmo. Vimos que a conversão só depende do indivíduo, da decisão do indivíduo, que um homem pode transformar a si mesmo, edificar a si mesmo, mas que razão, impulso, vontade, tudo isso não garante a conversão e a transformação. Nós nos perguntamos: é possível ajudar alguém a se converter em si mesmo? Como podemos ajudar a nós mesmos em nossa transformação? Que tipo de ciência (de saber) é requisitada numa relação de ajuda desta qualidade?

Por tudo que vimos até aqui, podemos concluir que essa é a ciência que Kierkegaard leva a cabo através de sua comunicação indireta, em oposição a um saber sistemático e definitivo. Essa “ciência” não obedece aos critérios de certeza absoluta, de sistematicidade ou de probabilidade, mas se organiza como uma comunicação entre homens, tendo como ponto de referência o cristianismo, que apregoa que a felicidade eterna, o si mesmo eterno está disponível, igualmente, a todos, mas precisa ser conquistado individualmente. Ele não rejeita o pensamento objetivo ou sistemático, mas defende que a relação entre pensamento e ser aparece como de suma importância, não no sistema, mas na vida mesma, na existência compreendida como o momento dialético entre a possibilidade e a realidade. Esta relação é o que Climacus denomina como *Inter-esse* [entre - ser], pois “Para o sujeito existente, é de

máximo interesse a sua própria existência, e sua realidade se enraíza em seu interesse pela existência” (KIERKEGAARD, 1846a/2008, p. 316). Climacus afirma (KIERKEGAARD, 2008a, p. 352) que “o pensador subjetivo é um dialético orientado ao existencial”. Isto significa que este pensador, embora tenha consigo toda a universalidade qualitativa enquanto possibilidade abstrata, não permite que estas o distanciem da existência, ou seja, do indivíduo singular. Por isso cientista existencial deve ser um pensador subjetivo e apelar para a comunicação indireta, a qual deve estar sempre a serviço da possibilidade da transformação. Mas, transformar-se, converter-se, não é uma abstração, é uma tarefa, a ser levada a cabo na experiência individual. Assim, o pensador subjetivo pensa a si mesmo, transforma a si mesmo, ao mesmo tempo em que sustenta um espaço de possibilidade de transformação e de edificação para seus contemporâneos.

3.4 Por uma ciência existencial constantemente referida a Kierkegaard: novas possibilidades de investigação.

Com Johannes Climacus, Vigilius Haufniensis, Anti-Climacus e o próprio Kierkegaard, em seu texto póstumo, nós podemos ver as gradações da consciência (do desespero), a angústia como o *ser capaz de* e, até, o modo como um pensador subjetivo pode trabalhar a si mesmo ajudando a si mesmo e ajudando a um outro. E aqui alcançamos o limite desses textos, quicá de qualquer outro, em termos de encontrar resposta para o problema do salto na existência, para o como da saída de uma ordem existencial para outra, etc... Este tema continua tendo um lugar primordial numa ciência cujo fundamento é a existência, impossível de ser conhecida fora da experiência mesma. No cotidiano da psicologia, esta questão é central, e nos desafia continuamente.

Embora não possamos, no cômputo deste trabalho, nos envolver com outros textos de Kierkegaard, o que implica sempre uma contextualização e articulação de sentido, e não pode ser tomado assim, sem mais nem menos, gostaríamos de apontar para novos ramos de pesquisa, que têm se aberto na relação com os textos de Kierkegaard e que, em nossa opinião, estão intimamente relacionadas com nosso tema de pesquisa: uma ciência existencial interessada na existência humana. Obviamente, não daremos prosseguimento aqui, mas gostaríamos de, minimamente, anunciarmos como possibilidade de desdobrarmos futuros de nossa própria investigação, que se dariam a partir dos grandes problemas que tratamos aqui,

na voz de Johannes Climacus, Vigilius Haufniensis, Anti-Climacus e do Kierkegaard *do Ponto de vista...*

Estamos nos referindo a pistas deixadas por Kierkegaard, e que nos parecem pertinentes de serem investigadas em nosso esforço por pensar uma ciência existencial (uma psicologia, talvez) que se interesse pelo homem e que tenha simpatia por seus interesses. Trata-se da investigação de disposições (universais) na sua dinâmica na existência (suas possibilidades singulares). Relacionam-se, diretamente, com o problema do salto na existência, ou seja, com o problema da conquista de si mesmo. Algumas dessas disposições já vêm sendo investigadas. Citaremos alguns exemplos: Ferro (2012) investiga o Tédio e a preocupação. Ferro (2007), a paciência. Justo (2009, 2012), a Repetição. Stokes (2010), o interesse.

Estas disposições vem sendo investigadas em diálogo com os *Discursos Edificantes*⁷⁸, onde Kierkegaard apresenta situações que se encontram no *inter-esse* entre o querer e a pretensão de auto-suficiência, entre querer e o poder. Segundo Justo (2012) os *Discursos Edificantes* descrevem a constituição histórica do eu como uma vida concreta que é, continuamente, confrontada pela possibilidade de uma transformação radical onde o indivíduo ganha a si mesmo na relação consigo mesmo, com os outros e com Deus. Ferro (2012), ao tratar da categoria da preocupação em Kierkegaard, assinala o papel importante dos discursos no tratamento “empírico” de problemas existenciais como a paciência, a preocupação, a expectativa, etc. Patrick Stokes (2010), aponta o íntimo parentesco entre o interesse, tema amplamente desenvolvido por Johannes Climacus, e a preocupação, desenvolvendo o papel destes na auto-referencialidade do si-mesmo, ou seja, no fundamento a partir do qual o si mesmo se constitui como o si mesmo que ele é. Desenvolveremos, brevemente, algumas destas discussões, fazendo uso dos comentadores acima mencionados.

Nós nos remeteremos, inicialmente, ao último dos *Discursos Edificantes* de 1843, intitulado *Adquirir sua alma em paciência* (KIERKEGAARD, 1843/2007d). Kierkegaard realiza, nesse texto, uma “fenomenologia” da paciência, do tempo, da preservação de si mesmo no contínuo da existência que, em nossa opinião, tem semelhanças com o sentido

⁷⁸ Tal qual, em nossa opinião, o fez Heidegger na constituição de sua noção de *sorge* e de muitos de seus desenvolvimentos sobre a temporalidade. Nas notas de rodapé de *Ser e Tempo*, em que Heidegger faz referência a Kierkegaard, ele explicitamente aponta os discursos edificantes como tendo muita filosofia: “filosóficamente haya más que aprender de sus escritos “edificantes” que de los teóricos, con la excepción del tratado sobre el concepto de la angustia” (HEIDEGGER, s/d, p. 233 – nota).

de *cura* anunciado por Anti-Climacus como transparência. Cura não é um lugar a chegar, mas um persistir, um insistir, que implica coragem, paciência e fé⁷⁹. Não se pode mais falar em salto, mas em saltos e em retomada. Repetição (ou retomada) se relaciona com paciência, essa experiência interior da temporalidade. Para Ferro e Carvalho (2007) paciência é sinônimo de si mesmo. Adquirir sua alma em paciência significa adquirir a si mesmo. Kierkegaard problematiza, nesse texto, muito do que Vigilius Haufniensis e Anti-Climacus colocaram em questão como problemas do homem no mundo, o perigo de perder-se na temporalidade urgente do mundo hodierno; de confundir a si mesmo com as coisas do temporal; de iludir-se, etc.

Ferro (2012, p. 89-136) analisa, também, a categoria da preocupação, tomando como base alguns dos discursos edificantes. Ele se propõe a investigar a relação entre a preocupação (*Bekymring*), o ocupar-se (*beskæftige sig*), o concernir ou interesse (*angå* ou *vedkomme*) com o seu oposto, a despreocupação ou descuido (*sorgløshed*). A preocupação surge na relação com o si mesmo enquanto tempo (instante, passado, futuro), angústia, consciência, denotando caráter humano e existencial desta categoria. Isso significa dizer que a preocupação que importa é a preocupação que tem lugar na minha vida, enquanto expectativa (que une o futuro e o passado no meu instante vivido). Enquanto angústia e desespero, a preocupação relaciona o si mesmo com o além de si, ou seja, com a validade da sua existência. Angústia e desespero relacionam-se com consciência e interesse. O contrário de interesse é desinteresse, medo ou descuido. Assim, preocupação aparece na relação do si mesmo com a totalidade de sua existência.

Patrick Stokes (2010) trata da preocupação juntamente com o interesse e em relação à auto-refencialidade. Para ele, a preocupação equivale a um desejo por sentido, operando como um *principium individuationis* que radicalmente diferencia o eu do mundo das coisas espaço-temporais. Aqui, diz ele, a individuação não acontece a partir da dúvida metódica cartesiana, nem da *epoché* husserliana, mas “preocupação diferencia sujeito e mundo de tal modo que a conexão do eu para o mundo, tudo ao que o eu se refere e ao qual ele mesmo pertence fica preservado” (p. 149) e aceito como diferenciado.

⁷⁹ Mais uma vez nos remetemos ao sentido que Heidegger (s/d) dá a *cura*, no parágrafo 42 de *Ser e tempo*, que nos parece afinado com o tratamento dado por Kierkegaard.

Essas investigações nos são bastante atraentes, de forma que finalizamos nosso trabalho deixando em aberto caminhos futuros no aprofundamento de uma ciência existencial constantemente referida a Kierkegaard.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, J. M. (2012) Introdução In Ferro, N. (2012) *Estudos sobre Kierkegaard*. São Paulo: LiberArs.
- ALBERTSEN, A. R. (2011) Introducción. In Kierkegaard, S. A. 2011 *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*. Madri: Trotta.
- ARENDT, H. 1999 *A vida do Espírito – Vol II. Pensar* (João C. S. Duarte, Trad.) Lisboa: Instituto Piaget.
- ARENDT, H. 2000. *A vida do Espírito – Vol II. Querer*. (João C. S. Duarte, Trad.) Lisboa: Instituto Piaget.
- ARENDT, H. (2008) *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. (Denise Bottman, Trad.) Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Companhia das Letras.
- ARRUDA. E. (1985) *Patografia de Friedrich Wilhelm Nietzsche*. Rio de Janeiro: Fundação Universitária José Bonifácio
- Bíblia Sagrada. Revista e atualizada no Brasil (João Ferreira de Almeida, Trad.). Segunda Edição. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BURCKHARDT, Jacob. (1961) *Reflexões sobre a hist'oria*. (Leo Gilson Ribeiro, Trad.) Rio de Janeiro: Zahar Editores. (Trabalho original publicado em 1905)
- CABRAL, A. M. e Rezende, J. (2012) *A Redenção de Deus: sobre o Diabo e a Inocência*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- CASA NOVA, M. A (1993) *O pensamento da origem em Platão e Nietzsche*. Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, segundo semestre de 1993.
- CASA NOVA, M. A, (2011) Curso *As figuras do desespero na obra de Kierkegaard* realizado no IFEN – Instituto de Psicologia Fenomenológico do Rio de Janeiro, de abril a junho de 2011.
- CASA NOVA, M. A. (2012). World and singularity: the necessity of rethink the essence of action and the failure of Heidegger's hermeneutics of facticity. In *Hermeneutic Rationality, International studies in Hermeneutics and Phenomenology, vol. 3*. (Maria Luísa Portocarrero, Luis António Umbelino, Andrzej Wiercinski, Editores). Berlin: Lit Verlag, p. 255 a 270.
- CASA NOVA, M. A, (2013) *Eternidade frágil*. Rio de Janeiro: Via Véria Editora.
- COME, Arnold Bruce (1991) *Trendelenburg's influence on Kierkegaard's modal categories*. Montreal, Canada; Inter Editions,

COME, Arnold Bruce (1995) *Kierkegaard as Humanist: discovering my self*. USA: McGill Queen's University Press.

FEIJOO, A, M. L. C, (1998) *Os mandamentos do psicoterapeuta existencial*. disponível em www.ifen.com.br. Acesso em outubro, 2014.

FEIJOO, A, M. L. C (2010) *A escuta e a fala em psicoterapia*. Rio de Janeiro: IFEN

FERRO, N. e Carvalho, M. J. (2007) Notas e pós-fácio. in Kierkegaard, S. A. *Adquirir sua alma em paciência* dos Quatro discursos edificantes (1843). Lisboa: Assírio & Alvim.

FERRO, N. (2012) *Estudos sobre Kierkegaard*. São Paulo: LiberArs

GONZÁLEZ, D. (2002) Conferencia *Kierkegaard hoy*. Disponível em <http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=confdesgrabacion&idconfdesgrabacion=3&clavebot=conferenciask>. Acesso em 24 04 2014

HANNAY, A. (1998) Kierkegaard and the variety of despair. In *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. UK, USA: Cambridge University Press.

HEIDEGGER, M. (s/d) *Ser y tiempo*. (Jorge Eduardo Rivera, Trad. Prólogo e notas). Chile: Edición eletrónica de www.philosophia.cl /Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. (Original publicado em 1927).

HEIDEGGER, M. (2009) *Tiempo e historia*. (Jesús Adrián Escudero, Trad.) Madri: Editorial Trotta (Minima Trotta). (Trabalhos originais publicados em 1915 e 1925)

HONG, H. and Hong, E. (1980) Historical Introduction. In Kierkegaard, S. A., *The Sickness Unto Death – A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. EUA, New Jersey: Princenton University Presss.

HONG, H. and Hong, E. (1987) Introduction. In *Either/Or Part I*. United Kingdon: Princeton University Press.

HONG, H. and Hong, E. (1998) Historical Introduction. In Kierkegaard, S. A., *The point of view on um work as an author; The point of view for my work as na author' Armed Neutrality*, EUA, New Jersey: Princeton University Press.

JAEGER, W. (2002) *Cristianismo primitive e paideia grega*. (Teresa Louro Pérez, Trad.) Portugal, Lisboa: Edoções 70. (Trabalho original publicado em 1961)

JUSTO, J. M. (2009) Introdução. In Kierkegaard, S. A. *A Repetição. Um ensaio em Psicologia Experimental*. Lisboa: Relógio D'água Editores.

KANT (s/d) *Ideia de uma História Universal com um propósito cosmopolita*. Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf. (Original publicado em 1784)

KIERKEGAARD, S. A. (1967). *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Volume 1, A-E. (Howard Hong e Edna Hong, Trad.) Bloomington and London: Indiana University Press. . (Trabalho original publicado em 1869)

KIERKEGAARD, S. A. (1980) *The sickness unto death. A Christian psychological exposition for upbuilding and awakening*. (Hong, H. V e Hong, E. H., trad.) EUA, New Jersey: Princenton University Presss. (Trabalho original publicado em 1849).

KIERKEGAARD, S. A. (1980) *Concept of anxiety: A simple Psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin*. (Reidar Thomte, Trad.). New Jersey: Princeton University Press. (Original publicado em 1844).

KIERKEGAARD, S. A. (1986). *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. (João Gama, Trad.) Lisboa: Edições 70. (Trabalho original publicado em 1859)

KIERKEGAARD, S. A. (1986a) *Textos selecionados*. (Herrnani Reichmann, seleção e tradução). Curitiba: Edições Jr.Kierkegaard, S. A. (1993) *Diario íntimo* (José Luis L. Aranguren e Maria Angélica Bosco, Trad.) Espanha, Barcelona:Editorial Planeta.

KIERKEGAARD, S. A (1990) *Miettes Philosophiques ; Le Concept de l'angoisse ; Traité du Désespoir*. (Knud Ferlow e Jean-Jacques Gateau, trad.). Paris: Galimard. (Original publicado em 1844).

KIERKEGAARD, S. A. (1991) *O conceito de ironia*. (Álvaro Luiz Montenegro Valls , trad.) Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1841)

KIERKEGAARD, S. A. (1993) *Diario íntimo*. (Maria Angélica Bosco, trad.) Barcelona: Editorial Planeta.

KIERKEGAARD, S. A. (1995). *Migalhas filosóficas, ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus* (Ernani Reichmann e Álvaro Valls, trad.). *Petrópolis, RJ: Editora Vozes*. (Trabalho original publicado em 1844)

KIERKEGAARD, S. A. (1998). *The point of view*. (V. Hong e Edna H. Hong, trad.) New Jersey: Princeton University Press. (Trabalho original publicado em 1859)

KIERKEGAARD, S. A. (2001). *La época presente*. (Manfred Svensson Hagvall, trad.) Chile: Editorial Universitaria. (Trabalho original publicado em 1846)

Kierkegaard, S, A. (2001 a) *Minha posição como escritor religioso dentro da cristandade*. In *Dois discursos edificantes de 1843*. (Henri Nicolay Levinspuhl, Trad). Teresópolis: edição do tradutor.

KIERKEGAARD, S. A. (2001b) *Dois discursos edificantes de 1844*. (Henri Nicolay Levinspuhl, trad.) Teresópolis, RJ: Edição do autor. (Trabalho original publicado em 1844)

KIERKEGAARD, S. A. (2003) *É preciso duvidar de tudo*. (Silvia Saviano Sampaio e Álvaro Valls, trad.) São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1842)

KIERKEGAARD, S, A, (2005) *As obras do amor*. . (Álvaro Luis Montenegro Valls, trad.).

Petrópolis, RJ: Vozes. São Paulo: Editora Universitária São Francisco. (Trabalho original publicado em 1847).

KIERKEGAARD, S. A. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. (Darío González, trad.). Madrid: Editorial Trotta, v. 1. (Trabalho original publicado em 1843).

KIERKEGAARD, S. A. (2006a) *El Instante*. (André Roberto Albertsen e colaboradores, trad.) Madrid: Editorial Trotta. (Trabalho original publicado em 1854-55)

KIERKEGAARD, S. A. (2007). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. (Darío González, trad.) Madrid: Editorial Trotta, v. 2. (Trabalho original publicado em 1843).

KIERKEGAARD, S. A. (2007a). *Três Discursos edificantes de 1843*. (Henri Nicolay Levinspuhl, trad.) Teresópolis, RJ: Edição do autor. (Trabalho original publicado em 1843)

KIERKEGAARD, S. A. (2007b). *Quatro Discursos edificantes de 1843*. (Henri Nicolay Levinspuhl, trad.) Teresópolis, RJ: Edição do autor. (Trabalho original publicado em 1843)

KIERKEGAARD, S. A. (2007c). *Os lírios do campo e as aves do céu*. (Henri Nicolay Levinspuhl, trad.) Teresópolis, RJ: Edição do autor. (Trabalho original publicado em 1849)

KIERKEGAARD, S. A. (2007d). *Adquirir sua alma em paciência dos Quatro discursos edificantes (1843)*. (Nuno Ferro e M. Jorge de Carvalho, Trad. e notas). Lisboa: Assírio & Alvim. (Trabalho original publicado em 1843).

KIERKEGAARD, S. A. (2008a) *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. (Nassim Bravo Jordán, trad.) México: Universidad Iberoamericana. (Trabalho original publicado em 1846)

KIERKEGAARD, S. A. (2008b) *La enfermedad Mortal*. (Demetrio Gutiérrez Rivero, Trad.) Madrid: Editorial Trotta. (Trabalho original publicado em 1849).

KIERKEGAARD, S. A. (2009) *A Repetição*. (José Miranda Justo, Trad.). Lisboa: Relógio D'Água. (Trabalho original publicado em 1843)

KIERKEGAARD, S. A. (2009 a) *Ejercitación del cristianismo*. (Demetrio Gutiérrez Rivero, Trad.) Madrid: Editorial Trotta. (Trabalho original publicado em 1850).

KIERKEGAARD, S. A. (2009 b) *Temor e Tremor*. (Elizabete M. de Sousa, Trad.). Lisboa: Relógio D'Água. (Trabalho original publicado em 1843)

KIERKEGAARD, S. A. (2010) *O conceito de angustia*. (Álvaro Luis Montenegro Valls, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. São Paulo: Editora Universitária São Francisco. (Trabalho original publicado em 1844).

KIERKEGAARD, S. A. (2010 a) *O desespero humano*. (Adolfo Casais Monteiro, trad.) São Paulo: Editora Unesp. (Trabalho original publicado em 1849)

KIERKEGAARD, S. A. (2011) *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*. . (André Roberto Albertsen e colaboradores, Trad.) Madrid: Editorial Trotta – Minima Trotta. (Original publicado em 1851).

KIERKEGAARD, S. A (2012). *El Concepto de la Angustia*. (Demetrio G, Rivero, Trad.) 1ª Ed 3ª Reimpressão. Madrid: Alianza Editorial. (Original publicado em 1844).

KIERKEGAARD, S. A. (2013) *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas vol I*. (Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida, trads.) Petrópolis, RJ: Editora Vozes. (Trabalho original publicado em 1846)

KIERKEGAARD, S. A. (2013a) *Ou – ou Um fragmento de vida (primeira parte)*. (Elisabete M. de Sousa, Trad.) Lisboa: Relógio D'Água. (Trabalho original publicado em 1843)

LEÃO, C. (2013) O ethos em Platão a partir do eidos. In *Ethos na Antiguidade*. Rio de Janeiro: Via Verita.

LÖWITT, K. (2011) *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento em el siglo XIX*. (Emilio Est., Trad.) Buenos Aires: Katz Editores. (Trabalho original publicado em 1939)

MERVILLE, H. (2008). *Bartleby: o escriturário*. Porto Alegre: L&PM. (Original publicado em 1853).

MORAES, F. de. (2013) *Sócrates: a filosofia como memória do divino no homem*. Texto apresentado no IV Seminário de filosofia antiga da UERJ, 2013, promovido pelo laboratório Noêsis e organizado pela Profª Drª Izabela Bocayuva, cujo tema foi a memória. Original digitado, gentilmente cedido pelo autor.

MORÃO, A. Introdução In *Kant (s/d) Ideia de uma História Universal com um propósito cosmopolita*. Disponível em.

http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf.

NORDENTOFT, K. (2009) *Kierkegaard's Psychology*. (Bruce H. Kirmmse, trad.) Eugene, Oregon: WIPF & STOCK. (Trabalho original publicado em 1972)_

PAULA, M. G. (2009 a) *A temática da secularização: Hannah Arendt leitora de Kierkegaard*. *Revista Páginas de Filosofia*, v.1, n.2, p. 93-116, jul/dez 2009. Disponível em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/PF/article/viewFile/1078/1568>. Acesso em 06 09 2014.

PAULA, M. G. (2009 b) *Subjetividade e objetividade em Kierkegaard*.. São Paulo: Annablume; Aracaju: Fapitec-SE.

POLITIS, H. (2002) *Le vocabulaire de Kierkegaard*. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A.

POLITIS, H. 2008. *Le concept de Philosophie constamment rapporté à Kierkegaard*. Paris, Editions Kimé.

PROTASIO, M. M. (2013) – Um gesto fenomenológico de Soren Kierkegaard, In *Fenomenologia Hoje IV* (Textos 2º Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia. Rio de Janeiro: Via Verita.

ROSS J. (2007), Tornar-se cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard. São Leopoldo: Tese doutoramento, Escola Superior de Teologia. Instituto Ecumênico de Pós-Graduação.

ROSS, J. (2013). Encontros sobre Kierkegaard. Em *Curso de Extensão para docentes em Psicologia Existencial*. Organizado por IFEN – Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 21 a 22/01/2013. – Anotações de aula.

SILVA, G. F. da. (2011) *Sobre uma Existential-Videnskab: o conceito de Inter-Esse no Pós-escrito*. Pensando - Revista de Filosofia, Vol. 2, Nº 4, 2011 ISSN 2178-843X

STEWART, J. (2003) *Kierkegaard's relation to Hegel reconsidered*. UK and USA: Cambridge University Press.

STEWART, J. (2013) Søren Kierkegaard – Curso *Subjectivity, irony and the Crisis of Modernity*, Week 1- 8, realizado virtualmente no período de outubro a dezembro de 2013. Endereço: <https://class.coursera.org/kierkegaard>

SNELL, B. (1992) *A descoberta do espírito*. (Artur Morão, trad.) Lisboa: Edições 70. (Original publicado em 1975).

STOKES, P. (2010). *Kierkegaard's Mirrors: interest, self, and Moral Vision*. UK e USA: Palgrave Macmillan.

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

VALLS, Á. L. M. (2004) *Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado – aforismos, novelas e discursos de Søren Kierkegaard*. Porto Alegre: Ed. Escritos.

VALLS, A. L. M. (2011). Porque não basta atravessar o Canal da Mancha a nado: Notas para o estudo da figura e do conceito do pensador subjetivo em Soren Kierkegaard, in Almeida e Lima (organizadores) *Subjetividade, Filosofia e Cultura*. São Paulo: Editora LiberArs.

THEUNISSEN, M. (2005) *Kierkegaard's concept of despair*. (Barbara Harshav e Helmut Illbruck, Trad.). Princeton: Princeton University Press.

THUSTRUP, N. (1980) *Kierkegaard's relation to Hegel*. (George L. Stengren, Trad). Princeton, New Jersey: Princeton University Press. (Original publicado em 1967)

ANEXO - Breve apresentação da obra *Ou...ou*

Nós nos referimos algumas vezes, durante esta tese, à obra *Ou...ou* (KIERKEGAARD, 1843/2006; 2007; 2013a) sem, no entanto, nos determos em maiores considerações sobre ela. Embora, no caminho que percorremos para o desenvolvimento de nosso tema, não tenha havido espaço para entrarmos um pouco mais nesta obra, ocorreu-nos que algumas considerações sobre ela podem ser úteis para melhor compreensão do que foi desenvolvido. Assim, decidimos colocar nesse anexo uma pequena discussão sobre o livro, assim como um pequeno resumo de cada texto.

Veremos que, em meio às figuras, dramas e tramas ali presentes Kierkegaard está colocando o problema do si mesmo, tratada a partir da tensão entre singular e do universal e entre o estético, compreendido geralmente como o artístico e o criativo; e o ético, tomado como a regularidade da existência. Kierkegaard está se contemporizando com disposições afetivas presentes no mundo grego, mas que também se apresentam em modos de viver do século em que ele está vivendo, abertos, por exemplo, pelo movimento do romantismo com sua auto referencialidade, concretizada na autoconsciência de si dos românticos, as quais Kierkegaard visita com suas muitas vozes e visadas⁸⁰. O modo estético, normalmente referido aos gregos, reaparece em personagens autocentradas e/ou sarcásticas, dando voz a um tipo de ironia diferente daquela trazida por Sócrates. O modo ético se resume quase que a uma cartilha de modos de comportamento com vias à adaptação, diferentemente do modo como fora apresentado pelos primeiros cristãos. Nesta obra *Ou-Ou* este problema aparece na tensão estético-ético, sugerida como uma oposição entre os dois volumes.

Vamos começar por adentrar na atmosfera desta primeira obra pseudonímica de Kierkegaard, a qual recebeu o título de *Enten-eller, Et Livs Fragment, udgivet af Victor Eremita (Ou-Ou, Um fragmento de vida editado por Victor Eremita)*⁸¹, que foi dividida em duas partes, a primeira dedicada ao modo estético de existir e a segunda ao modo ético. Kierkegaard está apontando para a impossibilidade de que a existência, escape deste movimento dialético, o qual não se constitui como método, mas como movimento próprio da existência. Tal como acontece na existência a obra é composta por fragmentos, textos soltos e

⁸⁰ SOUSA, In Kierkegaard, 2013, p. 11.

⁸¹ Algumas traduções: *O lo uno o lo outro* (Ed. Trotta), *Ou-Ou (Relógio D'Água)*; *Either/Or* (Princeton University Press);

articulados sem lógica prévia. No entanto, os textos dizem alguma coisa ao leitor, ou seja, dialogam com o leitor ao funcionar como um modelo no qual o leitor pode ver a si mesmo. Os dois volumes do livro de 1843, *Ou... ou (Enten-Eller)*, estão repletos de tipos existenciais, cada um deles assumindo certa posição na existência, ou seja, certo “tom” existencial.

González (2006) confirma o que dissemos, que os dois volumes colocam em oposição o instante do gozo e a continuidade histórica, e que esta tensão é o que determina as opiniões de “A” e de “B” (autores, respectivamente, da parte 1 e parte 2 da obra) em relação aos temas que serão tratados ao longo da obra: o matrimônio, a beleza, o tédio, a relação consigo mesmo e com os outros, entre outros. A obra como um todo, e cada figura em particular, coloca em tensão os modos estético e ético de viver, e aponta para o esquecimento de um elemento fundamental na existência, qual seja, o sensível. Este elemento é a tônica da primeira parte da obra, e aparece em meio diferentes figuras e tramas dos quais trataremos ao longo deste capítulo e que, ali, aparecem como imersão na imediatidade e na contingência. Na segunda parte o sensível aparecerá em meio à promessa do Juiz de que ele pode subsistir no interior da ordem ética. Tentaremos reconstruir o modo como Kierkegaard, inicialmente em diálogo com Sócrates e com o cristianismo primitivo, se arvora a retomar a existência como campo onde tudo acontece.

A primeira curiosidade sobre a obra é explicitada por Victor Eremita, que assume ser não o autor dos textos, mas o seu Editor. O editor afirma que encontrou, totalmente ao acaso, os textos que vieram a constituir o livro, os quais ele dividiu em dois grupos, ajuntados pela similaridade entre a forma e o conteúdo, que mostrou-se diferente entre si: “uma das partes continha uma quantidade de ensaios poéticos, de dimensão maior ou menor, a outra era composta por duas grandes pesquisas e uma menor, todas de conteúdo ético, ao que parece (KIERKEGAARD, 2013, p. 29). Ele explica que não foi de modo fortuito que escolheu dispô-los em duas partes. No primeiro volume ele foi ajuntando um grupo de textos escritos em um tipo de cartilha cujo conteúdo era composto por alguns ensaios maiores, alguns aforismos, escritos em pedaços de papéis, “desabafos líricos, reflexões” (Ibid, p. 30), que ele atribuiu a um certo jovem esteta, “A”, acreditando que o conteúdo dos textos representam sua perspectiva estética acerca da vida. No segundo volume foram colocados os textos éticos, que davam a impressão de serem cartas destinadas ao autor do primeiro grupo. O autor deste segundo volume é um certo Juiz Wilhelm, ou “B”, como o editor eventualmente refere, ironicamente, apenas para dar continuidade ao autor anterior.

Kierkegaard afirma, em seu *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* que a segunda parte, destinada à estação ética, foi escrita primeiro. Interpretamos este gesto como mais uma tentativa de desestimular uma interpretação que identifique nas situações vividas pelas personagens uma hierarquia ou superação, gesto este antecipado sutilmente pelo próprio editor da obra (o pseudônimo Victor Eremita), no Prólogo, ao afirmar que os papéis que encontrara estavam soltos, de forma que os ordenou aleatoriamente: que não há possibilidade de se extrair da sequência dos textos nenhuma estrutura lógico-dedutiva. Embora a existência apareça em cada texto como tensão, esta não se caracteriza por uma contradição que obrigaria o nascimento de uma outra figura. As figuras se relacionam com o *pathos* da situação mesma, e é aí que encontra seu fundamento e sua lógica.

Este é mais um elemento que aponta para a tensão entre os horizontes: se no horizonte grego podem-se considerar as disposições pela perspectiva do sensível-imediato, na voz do autor cristão as figuras existem no imediato, mas conhecem a mediação. O livro foi escrito no século XIX e, em nossa opinião, se propõe a recuperar disposições esquecidas, como a obediência ao divino (próprio do horizonte grego), o que é feito no primeiro volume, assim como a disposição da vontade, cuja força advém dos pensadores da Idade média, e que está no cerne dos problemas colocados no volume dois. Em outras palavras, o texto opõe o imediato (estético) com o próprio devir existencial (ético ou ético-religioso), entendidos como disposições presentes em todo homem, sem que possa ser dito onde começa ou termina uma ou outra disposição. Começaremos por considerar o primeiro volume da obra, dedicada às disposições estéticas.

1 – As disposições sensíveis (ou estéticas)

Sigamos com as figuras deste primeiro volume, sustentando a tensão aberta entre o mundo grego e o mundo cristão, sem nos esquecermos de que aquilo que é dito não pode ser separado do conteúdo do que é dito. Como vimos, acima, o Editor está bastante afinado com isso, tratando de nos informar acerca dos aspectos formais, assim como do conteúdo mesmo dos textos. O primeiro texto recebeu o título de *Diapsalmata*, e constitui-se como um conjunto de aforismos de conteúdo existencial. A forma de aforismos reflete a influência recebida por Kierkegaard do romantismo, mas também, aponta na direção de uma linguagem assistemática, tal qual o modo de linguagem dos primeiros relatos gregos. O próprio editor

assinala que o conteúdo nos remete à lírica onde, segundo Snell, “os poetas tratam dos seus próprios sentimentos pessoais” (Snell, 1992, p. 83). Snell aponta que, em relação à Epopéia Grega que conhecemos como homérica (A Ilíada e a Odisséia), a lírica inaugura uma nova relação com os antigos, que ganha voz por meio de poetas líricos, “que dizem os seus nomes, falam de si mesmos e dão se a conhecer como indivíduos” (Ibid, p. 82), expressando seus sentimentos e aspirações pessoais. Interessante assinalar que, para Snell, (Ibid, p. 111) “os sentimentos e aspirações pessoais dos líricos são os daqueles momentos em que o homem se sente como que arrastado à corrente universal da vida, em que tem consciência de ter sido cortada da árvore do crescimento universal, que abraça tudo que é vivo. Em tais momentos é quando se abrem os olhos para a própria alma”.

De posse destas considerações podemos dizer que no *Diapsalmata* aparecem motivos os mais diversos: filosóficos, literários, musicais, religiosos e psicológicos sob a forma de uma reflexão silenciosa acerca de si mesmo que, sem dúvida, nos lembra o *pathos* dos líricos. No entanto o indivíduo, aqui, está centrado em si mesmo, em suas oscilações de humor e em sua própria atividade de escritor, e nada tem a dizer acerca de seus padecimentos. Há uma variedade de disposições e contradições entre os aforismos, que o editor não se preocupou em ordenar, se limitando a chamar nossa atenção para o contraste entre a disposição do primeiro e do último aforismo, que “responderam de certa maneira um ao outro, na medida em que um como que percorre o que há de doloroso em ser-se poeta, e o outro desfruta a satisfação que reside em ter sempre o riso ao seu lado” (KIERKEGAARD, 2013, p. 31). O tom deste texto, afirma o casal Hong (1987) na Introdução da tradução desta obra para o inglês, reflete a tonalidade irônica da dúvida faustiana.

O texto seguinte é intitulado *Os estádios eróticos imediatos ou o Erótico-Musical*. Temos, como personagem central, o sedutor *Don Juan*, figura clássica do sensível. Kierkegaard (“A”) acentuará que a potencialidade do sensível foi levada a cabo pelo cristianismo, quando este pretendeu manter esta disposição sob o controle da moral. Mas mesmo no horizonte do cristianismo há formas diversas de interpretar esta figura. Na “baixa idade média”, ou seja, nos primeiros anos do cristianismo, a interpretação para a figura de *Don Juan* mostra a imediatidade com o que nele aparecem conjugados a sedução em sua forma e conteúdo, em seu interior e exterior, unidos não porque ele se transpareceu a si mesmo, mas porque esta personagem não conhece a existência para além do imediato. No imediato se encontra o seu momento máximo, assim como é onde está o máximo alcance de

sua força. Porque é imediata é que a música se mostra como o meio adequado de expressão de Don Juan e, por isso, justifica "A", Don Juan é musical. Kierkegaard ("A"), em diálogo com o espírito de seu tempo, profícuo na criação de grandes romances, na exibição de grandes óperas e peças de teatro, realiza um esforço para dar vida àquilo que ganha voz por meio da personagem *Don Juan*, aquilo que não pode ser superado, ou melhor, aquilo que, ao ser superado, destitui a vida de sua própria força: o sensível.

"A" assinala que no mundo helênico não se encontra a figuração ou a tipificação do sensível como sedutor. Esta tipificação só ganha espaço com o cristianismo. A ópera *Don Juan*, de Mozart, tornou-se um clássico, ao dar voz a representações do sensível. "A", no entanto, acentua que esta representação sofreu alterações ao longo do tempo. *Don Juan*, presente no texto do Erótico Musical é "imediatamente sensível", diferentemente do Johannes sedutor, que aparecerá no último texto, figura só possível na "alta idade média", na qual o sensível já sofreu a intermediação da reflexão. Snell refere-se a isto quando afirma que o espírito grego não conhecia a possibilidade de existir fora da ordem do destino. No entanto, no interior do mundo cristão, o sensível, se converte em sensual e precisa ser superado pela reflexão e pela vontade, cuja força precisará esperar a disposição que surgirá com o mundo moderno.

Segundo Victor Eremita disposição do sensível que aparece, primeiramente, no texto do Erótico Musical, relaciona-se com o conteúdo de dois outros textos deste primeiro volume do *Ou-Ou*: o último, cujo título é *Diário do Sedutor*, e o texto *Silhuetas*. Vejamos a relação entre o sedutor *Don Juan* e o sedutor do *Diário do Sedutor*, Johannes. Don Juan conquista 1003 mulheres, talvez mais. A Johannes basta conquistar uma, escolhida a dedo, idealizada como aquela que compensará todos os esforços antes que chegue o momento final do descarte. "A" se refere a este Johannes como o Sedutor reflexivo. Entre ele e a seduzida encontra-se o espaço da arte da representação, que depende que o objeto seja mantido em repouso. A força de Johannes é a estratégia, o jogo da sedução, elementos que o levarão até os "últimos favores" e, em seguida, ao tédio, do qual ele procurará sair o mais rápido possível, escolhendo outra presa. Don Juan, por seu turno, conquista todas, e não retém nenhuma. Seu ímpeto é a feminilidade, que é a força que o movimenta, tanto quanto a onda do mar se movimenta em direção à areia da praia. Não há entre Don Juan e o feminino qualquer intermediação e por isto "A" afirma que esta personagem precisa ser compreendida à partir do *pathos* dos primeiros anos cristãos, em tensão com a lei mas, sem a submissão à lei.

O mesmo não se dá com o Sedutor do último texto, cujo conteúdo alarma o editor Eremita, que enxerga aqui o demoníaco⁸². A sedução de Johannes não desconhece a possibilidade do bem, a possibilidade de se adequar às normas, mas nada quer saber delas. Ironiza, brinca com as pessoas, manipula-as, seduz a mocinha. O único que lhe importa é o jogo da sedução, com o qual se ocupa integralmente dia após dia. O ápice será também sua queda, pois, como ele mesmo diz, “Agora já passou e desejo nunca mais a ver. Quando uma rapariga entregou tudo, enfraquece” (KIERKEGAARD, 2006, p. 477). Não é sem dor que Johannes desfruta “os últimos favores”, pois neste mesmo ato todo seu esforço se esvazia e, com isto, o sentido mesmo de sua existência. Apenas o “interessante” pode evitar que ele caia entediado, por isso ele precisa estar, como se diz, com um olho na missa e outro no vigário, assegurando o próximo passo.

Conforme “A”, somente a categoria do interessante pode fazer juz à Johannes.. Kierkegaard está dialogando com Schlegel⁸³, para quem o interessante é categoria estética por excelência. Sousa (2013, p. 32, nota) afirma, que Kierkegaard aborda o interesse e o interessante de formas variadas em *Temor e Tremor, A repetição, O conceito de angustia e no Pós-Escrito*. Esta autora diz, ainda, que para Heiberg esta categoria não aparece entre os autores clássicos, embora possa ser associada “ao que a tragédia antiga tem de grande e colossal”. Em nossa experiência tendemos a afirmar que, no domínio do estético, do que estamos tratando aqui, a categoria do interessante vincula-se à superficialidade e à diversidade, próprias desta ordem existencial. A categoria do *inter-esse* surgirá em sintonia com uma tonalidade ética e ético-religiosa, em outros textos, como veremos ainda neste trabalho.

O editor relacionara, como vimos, estes dois textos com um outro, o *Silhuetas*, no qual desfilam três figuras femininas (María Beaumarchais, Elvira e Margarida, personagens de romances de Goethe), todas experimentando a dor de terem sido abandonadas pelos amantes. O tom destas personagens tipificam expressões modernas do sofrimento ao experimentarem os problemas relativos ao amor romântico, fracassado e dolorido, vivido em segredo. “A” acena para a escassez de representações estéticas acerca deste sofrimento feminino, o que ele agora quer corrigir. Na lírica arcaica cantaram-se os sofrimentos movidos pela sensibilidade pessoal (como em Safo e Arquíloco, segundo Snell, 1992), mas estes ainda não se refletiam

⁸² Tratamos deste tema com *Vigilius Haufniensis*, no capítulo dois.

⁸³ Conf. Kierkegaard, 2006, p. 40, nota 8; e Kierkegaard, 2013, p. 31 e 32, nota 12.

como uma ação pessoal ocasionada por um outro. Ainda imperava a comunidade espiritual. Em *Silhuetas*, cujo subtítulo é, não fortuitamente, *passatempo psicológico proferido diante da Comunidade dos Defuntos*, o autor se propõe a por em relevo a mágoa reflexiva, presente nestas mulheres abandonadas. Uma vez abandonadas, o único que resta a estas mulheres é a mágoa reflexiva, que ganha forma por meio de um desassossego sem objeto muito bem apresentado pelas cartas escritas pela abandonada Cordélia, no texto do sedutor Johannes. Para estas, a dor não passa, por isso “A” sugere que elas abracem-se umas às outras e sofram em conjunto (KIERKEGAARD, 2013, p. 250). O fato de este passatempo psicológico ser proferido diante da Comunidade dos defuntos nos parece sugerir que nestas pessoas a vida parou na lamentação do que foi, ou não foi, vivido, ou seja, na recordação, estando mortas para o movimento da vida que, conforme valorizavam os gregos, tinham na reminiscência sua força de movimento, não de paralisação.

Retomemos a obra *Ou-Ou* indo ao encontro do texto *O reflexo do trágico antigo no trágico moderno*, o qual coloca em questão a diferença entre a tragédia e o drama, a dor e a mágoa, problematizando as relações entre o amor, a tradição familiar e o sofrimento. Kierkegaard considerará o mito de Antígona a partir da comparação entre o tratamento dado ao trágico nas tragédias gregas e o tratamento que lhe é dado pelas tragédias modernas⁸⁴. Segundo “A” nosso tempo é um tempo melancólico, que conhece o suficiente sobre culpa e sabe bem o que significa responsabilidade, só que ninguém quer assumi-la. A culpa está presente também na tragédia antiga⁸⁵, mas nesta o diálogo não chega a transformar-se em reflexão, antes se caracteriza por um padecimento que é, ao mesmo tempo, uma ação sem a intermediação de uma subjetividade que se reflita em si mesma. Os indivíduos, na tragédia antiga, não representam personagens, mas estão inseridas em função da ação, cuja pretensão é que no mundo deve haver justiça, o que implica fazer exigências aos deuses e aos homens (Snell, 1992, p. 138). Na tragédia moderna, dirá “A”, o herói está refletido em si e está fora de qualquer relação imediata, seja com o Estado, a família, o destino e, eventualmente, consigo mesmo. Assim, dirá “A”, o herói da tragédia moderna levanta e cai por seus próprios atos. Se o herói cai, é por suas forças, estando perdido todo o caráter do trágico propriamente dito, que acontece na ordem do destino, dando lugar ao drama pessoal. Este problema é de suma

⁸⁴ “O reflexo do trágico antigo no trágico moderno” (KIERKEGAARD, 2006, p. 158-182).

⁸⁵ Esta discussão está presente, também, na Estética de Hegel, volume III (SOUZA, In Kierkegaard, 2013a, p. 179, nota 15). Isso mais uma vez denota o diálogo constante que Kierkegaard mantém com este pensador.

importância para o projeto kierkegaardiano, e ganhará espaço no interior do texto *Temor e Tremor*, na tensão entre o herói e o cavaleiro da fé.

No texto *O mais infeliz* aparece novamente, no subtítulo, a comunidade dos sem-sentido (*Comunidade dos defuntos*), aqueles que sofrem porque não encontram suporte existencial nem no passado e nem no futuro, e o presente lhes resulta vazio como um túmulo, diante do qual só cabe suspirar. Os gregos tinha a reminiscência como o lugar da felicidade, uma vez que a morte se confundia com o esquecimento. O herói era alguém cujo nome se perpetuava. Referindo-se a Hegel, “A” ressalta que nos tempos modernos a consciência é sempre infeliz, pois está sempre ausente de si, e a recordação não pode socorrê-la, pois o que passou não poderá retornar. A vida passa a ser uma sequência de momentos que passam, e a comunidade dos defuntos se vê, continuamente, diante de um sepulcro vazio e na “incansável atividade” de sempre se repetir eternamente (KIERKEGAARD, 2013, p. 265).

O texto seguinte, *O primeiro amor*, realiza uma resenha sobre a comédia do mesmo título, escrita por Scribe, e tem em seu ponto de partida a seguinte epígrafe: “Ai, o que são, afinal todas as determinações humanas”. O próprio ato de escrever a resenha coloca em cena o problema da dúvida, da ilusão romântica de perfeição, da decisão com seus fundamentos ilusórios, definidos sempre pelo casual. O autor determinara para si mesmo, inúmeras vezes, escrever a resenha, mas esta determinação se mostra insuficiente para a efetivação da tarefa. O mesmo ocorre com as perguntas acerca de Qual seria o primeiro amor? Qual é o verdadeiro amor? A resposta fica dificultada pela inebriante disposição romântica que coloca o ideal acima do real, e o verdadeiro amor se confunde com o primeiro amor na ordem do quantitativo, ou seja, aquele que Emmeline amou pela primeira vez na infância, o primo Charles. A mocinha não pode acreditar na realidade de seu próprio afeto por Rinville, o que exigiria recusar o que a razão teima em afirmar, a obrigação de amar eternamente o seu amor da infância. Diz “A”: “a profunda ironia desta situação jaz na fidelidade inviolável de Emmeline, que não é capaz de desistir de Charles por preço nenhum” (KIERKEGAARD, 2013, p. 309). A ocasião aparece como a categoria que, afinal, define a situação, mostrando-se, portanto, como necessária, uma vez que dela depende a saída do impasse e, conseqüentemente, a conclusão. Kierkegaard sob a voz de Climacus em *Migalhas Filosóficas dedica-se* a pensar a diferença entre a categoria socrática da ocasião e a categoria cristã do instante. A ocasião é categoria do temporal e finito, enquanto o instante é categoria do eterno e precisa contar com elementos não disponíveis à razão.

Em *A rotação dos cultivos – ensaio para uma doutrina de prudência social* está em questão o problema da vida que se repete, pensada pela perspectiva do tédio (a raiz de todo mal) e do ócio. Nuno Ferro (2008), num artigo dedicado a pensar esta disposição existencial, mostra que o tédio está presente em vários textos de Kierkegaard. No *Conceito de Ironia*, onde aparece que “o tédio é resultado de uma certa forma de ironia, a do romantismo, que Kierkegaard identifica sempre como uma forma extrema de uma possibilidade existencial” (FERRO, 2008, p. 945); Em *Ou-Ou*, No texto dos *Diapsalmata*, “A” descreve este estado como aquele em que o homem não diante de si nenhuma possibilidade e o tédio é uma disposição irmã da melancolia; em o *Conceito de angustia* ele aparece como uma variação da angustia. Conclui o autor: “Ou seja, o tédio faz parte de um grupo formado pela ironia romântica, pela melancolia e pela angústia” (FERRO, 2008, p. 945). “A”, apresentará, então, no interior deste texto da rotação dos cultivos, caminhos para driblar esta disposição.

A tendência mais imediata é buscar modos de lidar com este estado de ânimo de forma a mantê-lo longe. “A” ironiza a força que assume o tédio o qual, habitualmente tem-se como ausência de força. A ironia está em que, esta plácida força empurra o homem a preencher-se de ocupações e compromissos, seja estes entretenimento e trabalho (o intensivo); ou o matrimônio (o extensivo). O importante é não deixar vazio o espaço do tédio. O sedutor Johannes apresenta este estado quando afirma que o tédio é o estado que ele mais teme e, antes mesmo de efetivar a conquista com a qual este envolvido, já vai antecipando outras possibilidades de conquista, de modo a não se demorar muito no intervalo entre uma e outra. Desta forma ele não dá vez ao tédio. Ele sugere, por exemplo, que se aprenda a olhar a realidade com novos olhos, tentando conhecer os estados de ânimo com suas modificações, atribuindo valor absoluto ao arbitrário, encontrando neles seu segredo e, assim, podendo gozar a realidade como se goza com a arte. Este estado é o que costumamos denominar de ócio, um estado em que a placidez e o silêncio podem encontrar espaço sem, que por isso, nos conduza ao tédio.

O último texto deste primeiro volume, já citado por nós em algumas passagens anteriores, é o *Diário do Sedutor*. O Editor, antes mesmo de apresentar o Diário, quer fazer saber ao leitor seu próprio constrangimento diante do que será lido. Há, no entanto, uma duplicidade nesta disposição, ao mesmo tempo curiosa e constrangida por adentrar textos que, a princípio, não foram feitos para serem compartilhados, uma vez que os diários costumam relatar pensamentos, sentimentos e experiências de foro íntimo, escritos na primeira pessoa e

envolvendo personagens reais do mundo particular do autor. A ambiguidade cerca toda a atmosfera: o editor mostra grande prazer estético com o estilo da escrita, além de curiosidade quanto ao conteúdo relatado, ao mesmo tempo que se envergonha pelo modo como o conheceu, pelo teor do texto mesmo, que considera “depravação” do escritor. É a partir desta ambientação inicial que chegamos ao conteúdo propriamente dito dos diários, mas nossa atenção moral já fora despertada. Há, em nossa opinião, uma grande importância em despertar esta atmosfera, pois o mundo cristão, a que Kierkegaard nos está convidando a refletir, aparecerá neste último texto pela perspectiva da moral, desvirtuando o caráter ético (relativo ao *ethos* como a morada) que o cristianismo primitivo buscava restaurar.

Mas, retomemos o texto. O Sedutor transforma sua presa em objeto de reflexão. Ardilosamente mapeia seus comportamentos, a partir de sua própria lógica existencial julga e determina o que é e o que deve ser. A forma se mostra muito mais importante que o conteúdo e a moça, em si, só é importante na medida em que se mostra uma presa que impõe dificuldade à conquista. Para o sedutor, quanto mais difícil, melhor, pois mais tempo e energia serão necessários no desenvolvimento de sua metodologia, até à chegada do momento final, quando tudo estará perdido e será necessário recomeçar. A atmosfera aberta por este sedutor convocará uma resposta à altura, que virá na voz do autor do segundo volume.

Gostaríamos, apenas, de apontar para o elemento que perpassa as figuras deste primeiro volume do *Ou-Ou*, a relação de imediatidade com a existência, à qual podemos ligar à categoria do interessante, cujo elo é a subjetividade irrefletida. Se nos primeiros textos a atmosfera era imediata, os textos finais e, principalmente o texto do sedutor Johannes, a mediação reflexiva começa a dar seus ares. Snell mostra como estas dimensões aparecem aos poucos no horizonte do mundo grego, com aqueles que, segundo ele, fundaram as bases do pensamento ocidental. Kierkegaard, como vimos, aponta Sócrates como a última figura deste momento, e vai mostrar que é com o cristianismo que as disposições estéticas encontram seu ponto de virada, ao inserir uma instância ausente no mundo grego, um Deus que tudo pode, tudo vê e tudo realiza, e que oferece, gratuitamente, ao homem, uma dimensão existencial que ele, sozinho, não pode conhecer. Este será o tema de nosso próximo capítulo. Por enquanto vamos tomar a figura do Juiz Wilhelm, o autor do segundo volume de *Ou-Ou*⁸⁶ que, em sua forma e conteúdo, aponta para a reflexão como um *inter-esse*, como um elemento que se

⁸⁶ Este segundo volume do *Ou... Ou* também foi editado por Victor Eremita e sua tradução para o português, que vem sendo feita por Elisabete Souza, ainda não conhecemos.

interpõe entre o pensamento e a ação, trazendo à baila outras dimensões existenciais, mas ainda desprovidas do espírito dos primeiros cristãos.

2. As disposições racionais (ou éticas)

No contexto dos dois volumes do livro *Ou...Ou*, conforme acentua Kierkegaard em seus diários, a vida se restringe à tensão entre o estético e o ético. Kierkegaard afirma, em seu *Diário íntimo*, que

em *Ou...Ou* o estetismo era um presente na luta contra a ética; o momento ético era a “eleição” por meio da qual uma pessoa se aparta do estético. Por isso só existiam dois caminhos na vida, e a vitória do Juiz era absoluta, ainda que o livro conclua com um sermão e com a seguinte observação: “Só a verdade que edifica é verdade para mim, (a interioridade, ponto de partida de minhas dissertações edificantes)”. (KIERKEGAARD, 1993, p. 120)

A disposição que entra, agora, em cena, relaciona-se com a atmosfera grega apenas no sentido de radicalizar a possibilidade de alcance da razão, e coloca em diálogo os primeiros pensadores do conhecimento e os primeiros cristãos a partir da perspectiva dos pensadores do século XIX, cujo porta-voz é o Juiz Wilhelm. O Juiz defende o posicionamento ético, acredita na plenitude da vida conquistada pela submissão do estético o que, garante ele, não compromete em nada a permanência do sentido estético no cotidiano da existência. Na voz do Juiz, inclusive, é a coragem da decisão pelo compromisso, a assunção das responsabilidades com as instituições sociais, sejam elas o matrimônio, a amizade, ou mesmo o trabalho, que asseguram a alegria estética, agora vivida na regularidade da vida cotidiana.

A decisão aparece como uma exigência no interior da ordem ética, prometendo a possibilidade de duração onde a ordem estética só conhecia a indeterminação e a transitoriedade do imediato sensível. Ao introduzir a possibilidade da duração no tempo, por meio do compromisso com as instituições sociais, o histórico ganha uma dimensão de conquista de si mesmo na temporalidade histórica da vida vivida na continuidade. Aparece, no entanto, o problema da submissão do sensível à regularidade da vida rotineira, ou seja, a absorção do sensível à vida ética.

Essa tensão, e o modo como a solução apontada pelo Juiz Wilhelm aparece, revela a vitória do universal sobre o particular. Em meio à descrição dos dramas particulares,

protagonizados pelas personagens estéticas e éticas, Kierkegaard problematiza 2500 anos de tradição filosófica, nos quais se foi construindo o abandono do sensível. Ironicamente, o dinamarquês vai se contrapondo a uma relação negativa com o sensível, ao promover o resgate do transitório, do incerto, do indeterminado que, em termos de Don Juan, aparece como a imediatidade mesma e que, em Johannes, enaltece a forma em detrimento do conteúdo. A personagem ética, que veremos agora, aposta na possibilidade do equilíbrio entre estético e ético, como condição para a formação da personalidade. O Juiz Wilhelm é um funcionário público casado, com endereço conhecido, profissão reconhecida, que se dirige ao esteta, o sedutor romântico do primeiro volume, com a intenção de compartilhar com ele as suas verdades.

Em Don Juan o erótico era disposição primeira, condição de possibilidade para o amor ao feminino, só passível de gozo no instante mesmo de seu acontecimento, podendo, até, ser visto como condição de possibilidade para todo o tipo de amor, conforme pensado por Kierkegaard nas *Obras do amor*. Johannes conhecia a categoria do ético, da linguagem e da representação, e se torna possível o erotismo sexual mediado pela reflexão, que atualizava os cerceamentos. Estes, no entanto, não chegavam a ganhar força, minimizado pela indiferença em relação a estas regras, assim como às consequências. Eremita designou esta força como o demoníaco, que em Johannes não tem a força da ignorância e da irreflexão, como em Don Juan, mas assume a forma de uma disposição que abre o campo para a intervenção, que aparece por meio da ética do Juiz Wilhelm, autor do segundo volume do *Ou...Ou*. O Juiz acredita na chance de “salvar” o jovem. Para isso o Juiz tenta convencer o jovem a assumir compromissos e responsabilidades, assumindo um tom professoral mediante a promessa sedutora de que é possível garantir o prazer mesmo quando se assume compromisso ético.

Casanova (1993, p. 54), em diálogo com Nietzsche, autor que tomou rumos similares a Kierkegaard ao retomar os antigos em busca do “princípio” que os movia, refere-se à obediência como aquilo que diferencia o homem da totalidade dos outros entes, e se constitui em modalidades de afirmação: de si, enquanto aquele que manda,; de um outro, que detém este poder. O Juiz Wilhelm existe na atmosfera da crença na possibilidade de que uma pessoa possa exercer poder sobre outra pessoa. Embora o Juiz escolha a forma de carta, assumindo uma tonalidade mais persuasiva que, propriamente, autoritária, ele está conclamando, ou exortando o personagem estético do primeiro volume a considerar a vida ética e

compartilhada, submeter-se a ela. Seu argumento é que o estético tem lugar neste modo de viver.

Toda essa trama se desenha nos termos de uma tensão com a lógica especulativa, ao problematizar uma saída que admite o salto irracional e ilógico em direção ao incerto, mas não menos verdadeiro. Neste momento, em que a reflexão aparece como uma oposição à disposição mais imediata, podemos dizer que deixamos de lado a categoria do interessante? A intermediação, que agora ganha voz no convite à reflexão colocado pelo juiz, pode ser compreendida como um inter-esse, entendido como um elemento que une o pensamento à ação? Vamos acompanhar o Juiz em busca de resposta a estas questões.

A opção por comunicar-se com o esteta do primeiro volume marca uma mudança de atitude e de tonalidade. Se no primeiro volume a escrita assumia tonalidades diversas, com argumentações difusas e sem um argumento claro, neste segundo volume o autor assume uma linguagem direta e clara, como voz da experiência e da sabedoria. Da mesma forma, se o aspecto ético encontrava-se insinuado, nos textos do primeiro volume, o que mostrava que, apesar da preferência pelo aspecto estético o aspecto ético mantinha sempre uma tensão, aqui neste texto o estético não desapareceu. Kierkegaard, conforme vimos, estava opondo estas duas disposições, cujo campo de jogo é a existência. Não aparece, ainda, a ênfase nas disposições da angústia e do desespero, o que significa dizer que a tensão entre o estético e o ético não ganhara ainda a existência e jogava o jogo do pensamento. Esse será o fundamento das primeiras colocações de Haufniensis, quando ele for considerar a virada do mundo grego ao mundo cristão. Trataremos deste tema no próximo capítulo.

Por ora fiquemos com as duas cartas escritas pelo Juiz Wilhelm e endereçadas ao amigo, e uma terceira que é, na verdade, um Sermão que o juiz diz ter recebido de um amigo e que quer compartilhar com o jovem. São elas: *A validade estética do matrimônio*, *O equilíbrio entre o estético e o ético na formação da personalidade*, ambos editados sob a responsabilidade de Victor Eremita e escritas pelo Juiz Wilhelm. A terceira carta tem a forma de um Sermão, e recebeu o seguinte título: *O que há de edificante no pensamento de que aos olhos de Deus estamos sempre errados*. O editor reafirma a casualidade a partir da qual decidiu a ordem dos textos, o que apenas serve para, em diálogo com Hegel, sustentar o problema acerca de quem vem primeiro, a ordem do estético ou a ordem do ético?

Na primeira carta o autor quer garantir que o estético pode sobreviver à regularidade do casamento. Sob a problemática do matrimônio está presente o problema da própria

existência, na tensão entre a intensidade e a duração, vividos nos limites da lei. O amor aparece como a possibilidade de congregar estas duas dimensões no interior do matrimônio. O juiz considera a variedade de fundamentos que podem levar alguém à decisão pelo casamento: o desejo de perpetuar a paixão; a oportunidade de se melhorar como pessoa, ao assumir compromisso e responsabilidades, como a criação dos filhos e a construção de uma vida regrada; o desejo de sair da solidão; dar prosseguimento ao nome de família. Ele acentua, no entanto, que o matrimônio deve buscar seus fundamentos no amor, a partir do qual os noivos, em liberdade, assumem um compromisso ético. Diz o juiz: “A arte está em permanecer no múltiplo, e, assim mesmo, conservar o mistério” (KIERKEGAARD, 2007, p. 97).

Há, no esforço empreendido pelo juiz, a inserção de uma dimensão desconhecida do esteta do primeiro volume, assim como do homem grego: a alteridade. O juiz apregoa a necessidade de que a existência encontre uma justificativa para além do finito, do temporal e do necessário. Ele conclama o jovem à coragem de imprimir duração à sua própria existência, ou seja, imprimir-lhe uma justificativa para além do ocasional. Ao buscar este caráter transcendente da justificativa existencial o juiz está se havendo com o caráter da insuficiência das justificativas ocasionais que falham, justamente, por não devolverem o si mesmo a si mesmo. Tal devolução depende que a existência se dê diante de um outro, diante do eterno que, nesta carta, aparece sob a fórmula do compromisso de matrimônio.

Na segunda carta, intitulada *O equilíbrio entre o estético e o ético na formação da personalidade*, o juiz está preocupado que o jovem perca a si mesmo em meio à sua dedicação ao múltiplo e ao interessante. Ele propõe que o jovem retome o sentido grego de conhecer a si mesmo, momento no qual conhecer e agir mostravam como o mesmo. Neste gesto o juiz está apontando para os limites do conhecimento especulativo das filosofias de seu tempo, nas quais o homem nunca chega a conquistar a si mesmo, ainda que se empenhe em adquirir conhecimento sobre si. Há, neste modo de comunicação direta adotada pelo juiz, o intento de exortar o jovem a medir-se com ele. Para isso o juiz detalha momentos de sua própria existência, expõe as verdades que guiam seu modo de viver. Ele quer que o jovem olhe para si mesmo, julgue a si mesmo e, finalmente, decida por si mesmo ao assumir compromissos de amizade, de trabalho e de casamento. Ele promete ao jovem que no momento mesmo da decisão a vida dele voltará para ele, intensa e completa. Nesse gesto o juiz, como um amigo

mais velho, se faz presente como aquele a quem o jovem deve dar credibilidade e com ele pode se medir para ganhar transparência acerca de si mesmo.

A terceira carta, não por acaso intitulada *Ultimatum*, realiza uma última tentativa de admoestar o jovem à mudança, não de estado de ânimo, mas uma mudança no sentido de que ele, pelo menos, possa explicar a si mesmo “os pensamentos e os movimentos”, os quais expressam as ideias e que deveriam expressar, na mesma medida, a posição na existência (KIERKEGAARD, 2007, p. 301). O Juiz não escreveu o sermão que agora endereça ao jovem, mas o recebera de um amigo, e lhe caiu como uma luva no sentido de manter acesa a tensão aberta na relação com o amigo.

O ponto de partida do sermão é a seguinte frase: “O que há de edificante no pensamento de que, com respeito a Deus, sempre estamos em erro” (KIERKEGAARD, 2007, p. 304)⁸⁷. Em questão o estatuto da seriedade, ou seja, da integração entre exterior e interior. O ponto de partida é a observação acerca do amigo pastor, autor do sermão. O juiz afirma que a seriedade nem sempre se mostra de forma integrada na existência, ou seja, o pastor era um homem sério, mas em sua vida deixava que as coisas corresse a seu bem querer. Tendo sido levado a pregar em um lugar distante, recusando-se, inicialmente, a aceitar a incumbência, o amigo pastor vai descobrindo que a lógica do transcendente (a lógica de Deus) é inapreensível, vindo a mostrar-se, com o tempo, superior à nossa própria lógica humana. Daí que se faz pertinente correr riscos, pois sempre que queremos impor nossa própria lógica, ou tecermos nossas próprias considerações, estamos em erro. Eis, justamente neste ponto, o caráter do edificante, considerar que Deus está sempre certo e, conseqüentemente, estou sempre no erro. Diz o sermão: “Esse pensamento detém a dúvida e alivia sua inquietude, alenta e inspira a ação” ((KIERKEGAARD, 2007, p. 315). Não há, no entanto, neste alento nenhuma exortação ao não esforço ou empenho, amparado na vontade, mas apenas um aceno do limite de nossas próprias forças e de nosso próprio pensamento em exaurir o sentido do que seja bom ou justo. Assim como a impossibilidade de que se possa fazer caber numa fórmula lógica o que, realmente, faz sentido em nossa existência. O juiz fizera, com seu *Ultimatum*, uma última tentativa, conforme ele mesmo diz; “Toma-o, pois, leia-o, e eu não tenho mais nada a acrescentar, a não ser dizer-te que eu o li e que pensei em mim mesmo. Leia-o e pensa em ti” ((KIERKEGAARD, 2007 , p. 302).

⁸⁷ Tradução livre.