



UFPB - UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CCHLA - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAMON BOLÍVAR CAVALCANTI GERMANO

**EXISTÊNCIA NA PACIÊNCIA:
Uma Introdução *no* Pensamento de S. A. Kierkegaard**

JOÃO PESSOA – PB

2014

RAMON BOLÍVAR CAVALCANTI GERMANO

**EXISTÊNCIA NA PACIÊNCIA:
Uma Introdução *no* Pensamento de S. A. Kierkegaard**

Dissertação apresentada como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB.

Orientador: Dr. Robson Costa Cordeiro

JOÃO PESSOA – PB

2014

RAMON BOLÍVAR CAVALCANTI GERMANO

**EXISTÊNCIA NA PACIÊNCIA:
Uma Introdução no Pensamento de S. A. Kierkegaard**

Dissertação apresentada como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB.

Orientador: Dr. Robson Costa Cordeiro

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro (UFPB)

Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha (UFPB)

Prof. Dr. Jorge Miranda de Almeida (UESB)

JOÃO PESSOA – PB

2014

*Com amor dedico este trabalho a Marcelo
e Nadjay, meus pais.*

AGRADECIMENTOS

Um agradecimento especial aos meus amados pais Marcelo e Nadjay, bem como ao meu queridíssimo irmão Ruan Bolívar. Todos sempre muito pacientes e compreensivos para comigo durante esses anos de trabalho. Um abraço forte em todos!

À minha avó Cleide, crente no amor, que sempre acreditou e continua acreditando no potencial dos seus próximos, em particular de seus netos queridos!

À querida Nina, trabalhadora incansável, pela sua importância na manutenção das condições indispensáveis para um bom ambiente de trabalho!

Ao querido psicólogo e amigo Miguel, que nos momentos de grande dificuldade soube estender a sua mão cuidadosa e experiente e ajudar na superação das crises que a vida, para o nosso crescimento, vez por outras nos reserva. Um abraço demorado!

À minha querida Ruth, que com seu abraço soube acolher-me amorosa e pacientemente sendo uma companhia abençoada na reta final de conclusão deste trabalho. Um beijo querida!

Ao meu amigo Thiago que com seu empenho inspirador motivou-me a esforçar-me sempre um pouco mais. Também por seu espírito fraternal e acolhedor! Um abraço!

Ao primo Daniel, que durante grande parte de minha pesquisa foi uma presença amiga e que, como bom fisioterapeuta, ajudou-me a manter um corpo saudável a despeito de tantas horas trabalhando sentado!

Aos meus tios Aníbal e Rosário e Leila e Wellington – os primeiros, presenças constantes em minha vida, educadores inspirados e competentes; os segundos, enriquecidos pelo dom da hospitalidade, por terem me acolhido em sua casa, sendo sempre amorosos e dando o melhor de si.

Ao querido professor Robson, pesador discreto e professor dedicado, por ter me acolhido como orientando, deixando-me trabalhar como gosto, sem interferir no meu estilo de escrita, nem se apegar a detalhes irrelevantes. Tenho orgulho de ter sido orientado por ele!

Aos membros da banca, pela disponibilidade e boa vontade em ler e revisar meu trabalho, bem como àqueles que direta ou indiretamente contribuíram de sua maneira particular para a produção e finalização desta pesquisa. Grato a todos!

Ao Pai nosso, sempre presente nas alegrias e nas tristezas, donde provém todo o amor e de cujo amor nada nem ninguém pode nos separar – um agradecimento todo especial!

A infelicidade do nosso tempo consiste justamente em se ter tornado exclusivamente “o tempo”, a temporalidade que, na sua impaciência, nada quer ouvir da eternidade, depois, com as melhores intenções ou no desencadeamento do furor, em querer, graças a uma imitação artificial, tornar o eterno completamente supérfluo, o que não poderá eternamente conseguir; porque quanto mais alguém se imagina capaz de prescindir do eterno ou se petrifica nesta arte, tanto mais também no fundo a única necessidade é a do eterno.

Søren Aabye Kierkegaard

RESUMO

No presente trabalho desenvolvemos um itinerário de aproximação da obra de Kierkegaard que, levando em conta três momentos distintos de sua produção, nos possibilite uma visão mais lúcida e rigorosa de sua atividade como autor e, particularmente, de sua forma de leitura da existência humana. Cientes do caráter complexo do *corpus* kierkegaardiano – acentuado pela forma indireta de sua comunicação – resolvemos desenvolver uma leitura que, voltada para o sentido que a existência humana ocupa no pensamento do autor, nos introduza em alguns dos problemas e conceitos fundamentais que formam o quadro geral de compreensão da existência assim como a entende Kierkegaard. Mostramos como a existência precisa ser compreendida a partir de uma nova concepção da *liberdade*, bem como a partir de uma nova compreensão da relação entre ser e pensar – isto é, precisa ser compreendida como *inter-esse* – o que leva fundamentalmente a uma recolocação do problema da *verdade*. Concluímos com uma abordagem do problema de *tornar-se si mesmo* ou com a questão da aquisição do si-mesmo (*Selv*) na *paciência*. Com isso nos aproximamos de uma compreensão mais coerente e rigorosa da leitura que Kierkegaard faz da existência humana – levando particularmente em conta o papel que a *paciência* ocupa nessa leitura – bem como, por extensão, traçamos um itinerário de aproximação de sua atividade como autor.

Palavras-chave: Existência, Liberdade, Interesse, Verdade, Paciência.

ABSTRACT

In this work we develop a route of approach of to Kierkegaard's work that, taking into account three different moments of his production, allows us a more rigorous and lucid view of his activity as an author and – particularly – of his way of interpreting the human existence. Bearing in mind the complex nature of the Kierkegaardian *corpus* – accentuated by its indirect form of communication – we decided to develop a reading that focused on the meaning that the human existence occupies in the thoughts of the author. Our reading also introduces some of the issues and concepts that form the general understanding framework of human existence as it is understood by Kierkegaard. We show how the existence needs to be understood from a new conception of freedom, as well as from a new understanding of the relationship between being and thinking – that is, to be understood as *inter-esse* – which essentially leads to a replacement problem of truth. We conclude with an approach to the problem of *becoming yourself* or with the question of acquisition of the self (*Selv*) *in patience*. With this we approach a more coherent and rigorous comprehension of the interpretation that Kierkegaard makes of human existence – particularly taking into account the role that patience takes this reading – and by extension, we trace a route of approach of his activity as an author.

Keywords: Existence, Freedom, Interest, Truth, Patience.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
------------------	----

CAPÍTULO I

ANGÚSTIA E POSSIBILIDADE DA LIBERDADE: UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO À FORMA DE LEITURA DA EXISTÊNCIA ASSIM COMO A COMPREENDE KIERKEGAARD

1.1. Observações preliminares	19
1.2. Apresentação sumária da questão	20
1.3. A narrativa do Gênesis: Adão como Indivíduo e a subitaneidade enigmática do pecado	25
1.4. Inocência e Transcendência: para uma distinção entre a inocência e o imediato	31
1.5. O Segredo da Inocência ou O Conceito de Angústia	38
1.6. Angústia e Possibilidade da Liberdade	42

CAPÍTULO II

EXISTÊNCIA E INTERIORIDADE: SOBRE A CONTRIBUIÇÃO EXISTENCIAL DE J. CLIMACUS

2.1. Observações preliminares	56
2.2. Devir e liberdade no <i>Interlúdio das Migalhas Filosóficas</i>	57
2.3. Existência e (é) <i>Inter-esse</i>	62
2.4. Incerteza Objetiva e Negatividade: a existência como esforço continuado	69
2.5. A Verdade como Interioridade	74
APÊNDICE – O ato de lavar as mãos	90

CAPÍTULO III

TORNAR-SE SI MESMO NA PACIÊNCIA: SOBRE O PROBLEMA DA AQUISIÇÃO DE SI MESMO NOS DISCURSOS DE S. A. KIERKEGAARD

3.1. Observações preliminares	93
3.2. Transposição e Edificação	95
3.3. Adquirir a si mesmo na paciência	98
3.4. Liberdade na Paciência	109
CONCLUSÃO	119
REFERÊNCIAS	124

INTRODUÇÃO

Solche Werke sind Spiegel: wenn ein Affe hinein guckt, kann kein Apostel heraus sehen (J. C. Lichtenberg)¹.

Em relação à obra do dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813 -1855), acontece algo semelhante àquilo que se conta sobre o dono de um asno que, querendo fazer com que o seu companheiro de trabalho seguisse em frente sem cessar, tratou logo de amarrar uma espiga de milho na ponta de uma vara e prender o outro lado da vara no pescoço do animal, de modo que a espiga ficasse a pender-lhe diante do focinho. Ora, querendo alcançar a espiga, o pobre burro dava um e outro passo, mas sem nunca chegar a abocanhar um grão sequer, pois na medida em que dava um passo à frente, a espiga, por assim dizer, dava um passo atrás. Quisera o pobre animal tomasse consciência de que o problema não estava na espiga e começasse a reparar em si mesmo – talvez assim percebesse que o que fazia com que a espiga lhe escapasse era o seu próprio movimento.

Assim, a obra de Kierkegaard é a espiga e o leitor é o jérico! Mas não no sentido de que o leitor seja tolo, longe disso – não queremos ofender a nós leitores –, e sim no sentido de que o leitor nunca consegue “abocanhar” o sentido da obra, a não ser que comece a reparar em si mesmo. Senão vejamos.

Diferente de grande parte da produção intelectual comum (seja ela literária, filosófica, teológica, etc.) a produção autoral de Kierkegaard, em sua peculiaridade, cumpre o papel de um *empreendimento* ou de uma *atividade* que, sendo manifestamente teórica, tacitamente pretende ter uma repercussão na vida concreta do seu leitor². Isso, no entanto, não no sentido corriqueiro de que, ao lê-lo, o leitor aprenderia algo que poderia enfim aplicar à sua existência, como se se tratasse de um *manual de instruções* cujo sentido é bem determinado e não quer jamais se prestar às ambiguidades de uma exposição indireta, sendo o mais preciso e direto possível. Não, e muito pelo contrário: ter uma repercussão na vida concreta do leitor significa entregar-lhe a pena, quer dizer, torná-lo *autor* daquilo que ele lê. Mas o que pode significar isso?

Primeiramente, significa reconhecer que nenhum conteúdo pode ser transmitido de maneira *neutra*, como se a situação daquele que o recebe não influísse na própria

¹ [Tais obras são espelhos: se um macaco espia para dentro, não pode ser um apóstolo a olhar para fora].

² Não do seu “público leitor”, porque a obra jamais se dirige ao “público”, mas sempre ao indivíduo singular em sua existência concreta.

constituição do conteúdo – dá-se justamente o contrário: o sentido não deriva simplesmente do conteúdo transmitido, mas da *relação para com o conteúdo*. É na *relação* entre o conteúdo e o receptor que o próprio conteúdo adquire seu sentido, e isso sobretudo num significado determinado, a saber: que a *situação* em que o receptor se encontra é determinante do conteúdo que se lhe transmite. Essa consciência obriga o autor comprometido a, antes de mais, prestar acurada atenção à *situação* do leitor a quem ele pretende dirigir o seu texto. Em seguida, sendo talvez o que mais importa, é preciso que o autor leve o leitor a encontrar-se consigo mesmo, a deparar-se com a sua própria *situação* ou perceber enfim o “lugar” de onde ele lê. Com outras palavras, importa que o leitor torne-se cada vez mais autônomo em relação ao texto, de tal maneira que se distancie cada vez mais do papel de simples leitor passivo para aproximar-e do papel mais ativo de leitor-autor.

No entanto, chamar nestes termos o leitor de “autor” não significa que não se tenha algo a comunicar – como se tudo estivesse única e exclusivamente nas mãos do leitor –, mas sim que aquilo que pretende ser comunicado deve levar em conta o fato de que o receptor está em uma determinada situação que pode tanto facilitar quanto dificultar a comunicação. Sempre se quer comunicar algo, e a dificuldade é conseguir comunicá-lo de maneira tal que se evite ao máximo o mal-entendido – afinal o fato de o leitor ser ele mesmo um “autor” não exclui a possibilidade de que aquilo que ele “produz” seja justamente o contrário do que pretendeu lhe ser transmitido.

A dificuldade inicial consiste, portanto, em comunicar um conteúdo que está fortemente sujeito ao mal-entendido – e não simplesmente porque toda comunicação conserva em si mesma algo de equívoco, mas sobretudo porque aquilo que se quer comunicar, no caso de Kierkegaard, possui um caráter acentuadamente existencial, quer dizer, diz respeito a um conteúdo que quer ter uma repercussão não meramente intelectual, mas que pretende atingir âmbitos existências de sentido, visões de mundo ou leituras da existência que nem sempre condizem com o *sentido* que pretende ser comunicado³.

A arte então consiste em trabalhar no sentido de evitar, tanto quanto possível, o mal-entendido em relação ao conteúdo decisivo que se quer comunicar. Mas o *mal-entendido* não tem um sentido único. Quando se lê algo e não se entende bem o que

³ Uma aproximação da obra de Kierkegaard que desconsidere o papel desempenhado por essa *dificuldade inicial* corre grande risco de tornar-se contraproducente. Com efeito, só a partir da compreensão preliminar dessa dificuldade poderemos vislumbrar os traços gerais da *estratégia autoral* desse autor.

se leu, a compreensão é um mal-entendido no sentido simples, uma vez que aquele que entendeu mal de certa forma reconhece suas limitações e sabe que ainda não comprehendeu devidamente. Mas isso a rigor não é um *mal-entendido* propriamente dito. Com efeito, este significa não apenas que aquele que entende entendeu mal, mas sim e sobretudo que entendeu mal *na medida em que está seguro de que entendeu bem*. Neste caso o equívoco é potencializado pela convicção do equivocado. Além de ter entendido mal, ele ilude-se ao pensar que entendeu bem. Assim como *discere non potest, qui sibi iam se scire persuasit*⁴ – ou como a causa de todos os erros parece residir no fato de “nada saber e crer que se sabe”⁵ –, assim também não pode sair do mal-entendido aquele que se persuadiu de que entendeu bem. Neste caso a comunicação se torna mais complexa, pois tratar-se-á de primeiro desfazer a ilusão para que só então seja aberta a possibilidade da compreensão. Mas há um mal-entendido ainda mais sério e potencializado. Se a razão do mal-entendido não é apenas circunstancial, mas decorre justamente da situação em que se encontra o sujeito, ou seja, se aquele que entende mal o faz porque sua *situação* é já em si um mal-entendido, uma ilusão, então o mal-entendido é elevado à terceira potência – se entende mal o que se comunica, persuade-se de que o entendeu bem, e o faz porque seu *terminus a quo* é já um mal-entendido. Nesse nível a tarefa do comunicador se torna de fato muito complexa. É preciso que aquilo que ele comunica seja dirigido justamente àquele que *não pode* comprehendê-lo senão de maneira equivocada. A pressuposição se torna terrível: se se comunica “x”, aquele indivíduo não poderá entender “x” porque para ele “x” significa “y”, quer dizer, porque o que se comunica é justamente aquilo que o indivíduo *já conhece e já comprehende*, mas como um *mal-entendido*. Neste caso o conteúdo transmitido será imediatamente *assimilado pela ilusão*⁶, de modo que quanto mais se comunique algo diretamente, mais a ilusão se fortalece e intensifica, pois o conteúdo direto é, por assim dizer, o seu alimento. Como então dissipar uma ilusão desse tipo?

⁴ [Não pode aprender aquele que se persuadiu de que já sabe] (S. Agostinho).

⁵ *O Sofista*, 229c.

⁶ D. Quixote, em sua situação de *ilusão*, tinha a incomparável capacidade de assimilação de conteúdos *na ilusão*. Ao avistar uma estalagem logo a tomava por castelo; ao adquirir uma bacia logo a viu como o *Elmo de Mambrino*; os moinhos de vento se lhe apresentaram como terríveis gigantes, e assim por diante. Tudo o que lhe era transmitido só podia ser recebido na forma da ilusão em que permanecia, de modo que além de entender mal, estava persuadido de que entendia bem, e isso em razão de uma ilusão fundamental. A única forma de comunicar-lhe que aquele não era o elmo de Mambrino, mas uma bacia de babeiro, ou que aqueles eram moinhos de vento e não gigantes, seria afinal dissipando sua ilusão fundamental de “cavalaria andante”. Como fazê-lo senão a partir de “choques”, de decepções, de frustrações que enfim o desiludissem? Como fazê-lo senão induzindo-o ao erro e depois suspendendo o conteúdo que ele tinha por assegurado e certo? Assim trabalha a *comunicação indireta*.

Ora, a forma menos indicada é aquela de uma comunicação que se pretende direta, que tenta restringir-se única e exclusivamente ao conteúdo transmitido sem levar em conta a situação daquele que o recebe. Diante de um conteúdo direto a única coisa que o receptor pode fazer é apreendê-lo segundo sua própria situação – afinal não se pode relacionar com conteúdo algum de maneira des-situada. O conteúdo comunicado diretamente – o que em si já é algo bastante controverso porque não existe a rigor uma comunicação puramente direta – é simplesmente assimilado pelo receptor como reiteração da ilusão em que se encontra. Com outras palavras, em suma, a melhor forma de ser mal entendido é sendo direto. Quanto mais direto se conseguir ser, mais mal entendido poderá ser o conteúdo comunicado. Tentar evitar o mal-entendido expressando-o diretamente é esforço não só inútil, mas contraproducente⁷. A via tem que seguir por um sentido inverso, pelo caminho da comunicação indireta⁸.

Se a tentativa de revelar diretamente o mal-entendido é contraproducente, pois o que se quer é retirar o sujeito da situação em que ele se encontra e não fortalecê-lo em seu lugar, é preciso que se proceda cuidadosamente, não tentando evitar a todo custo o mal-entendido, e sim até mesmo induzindo-o. Ao invés de transmitir um conteúdo com a intenção de ser compreendido diretamente, o que apenas aumenta a possibilidade do mal-entendido, o caminho será o de comunicar um conteúdo com a intenção inicial (e provisória) de ser mal entendido. Ora, se o receptor o compreender bem, ótimo – significa que compreendeu a estratégia por trás do conteúdo; se não, não estará enganado, afinal o conteúdo estava ali justamente para confundir. Assim o dano causado é menor, pois se evita a potenciação do mal entendido. A compreensão equívoca era de fato o que se queria comunicar, de modo que entender mal, neste caso, não deixa de ser uma forma de entender bem. Mas e então? Como induzir ao mal-entendido pode ajudar a dissipar a ilusão na qual o leitor se encontra enredado?

Obviamente o mal-entendido só pode ser induzido de maneira provisória, pois o que importa é que o conteúdo sujeito ao mal-entendido seja sempre e reiteradamente *suspenso*. Assim, a possível relação de apropriação na qual descansava o leitor, seguro de que havia entendido devidamente o conteúdo comunicado, é suspensa – seja no

⁷ Sobre isso conferir *Ponto de Vista do meu trabalho como autor* (SKS 16, 27). Em português KIERKEGAARD, 2002, p. 45 em diante.

⁸ Toda a discussão que empreendemos aqui se insere dentro da questão da *comunicação* assim como a comprehende Kierkegaard. Não fazemos referência direta a essa questão porque se trata aqui apenas de apresentá-la de maneira geral, sem que pretendamos entrar propriamente na problemática específica que ela engendra. Sobre o tema conferir, por exemplo, PATTINSON, G. (Ed.) *Kierkegaard on Art and Communication*. New York, St. Martin's Press, 1992.

próprio corpo do texto, através de uma desautorização do que ficou estabelecido, seja mediante a produção de outra obra que suspende o sentido da primeira, seja ainda pela apresentação de um *outro sentido para o mesmo* enunciado, e assim por diante, num constante movimento de *suspensão de sentido*. Assim, subtrai-se do leitor aquilo que ele parecia ter apreendido; mostra-se indireta e estrategicamente que sua compreensão não é unívoca, mas equívoca, que aquilo que lhe parecia tão certo talvez não seja assim como ele pensava ser, o que provoca um *choque* que, se não faz mais, ao menos serve para *despertar a atenção*⁹. A suspensão do sentido provoca o leitor, perturba-o, inquieta-o, faz enfim que ele *se torne atento* não só ao conteúdo textual em si, mas à sua *relação* para com aquele conteúdo e também à sua situação existencial que dota os enunciados de sentido.

Por isso dizíamos que, tal qual o jerico que vai adiante tentando abocanhar a espiga de milho, o leitor nunca conseguirá apreender o sentido da obra de Kierkegaard se não começar a reparar em si mesmo. Aquilo que ali é apresentado leva a todo instante em conta a situação em que se encontra o leitor. Sob o mote *mundus vult decipi*¹⁰, Kierkegaard pretende muitas vezes *enganar* o seu leitor *para a verdade*¹¹, torná-lo atento àquilo que talvez seja uma ilusão tomada como verdade, abrir seus olhos e talvez livrá-lo da pior cegueira, a daquele que, estando cego, está convencido de que enxerga.

Toda essa complexidade – que não é só dos conteúdos, mas sobretudo da forma de os comunicar – deixa em apuros o estudioso que pretenda apreender um sentido unívoco não tanto da obra como um todo, mas ao menos de um tema ou de um conceito

⁹ No *Ponto de Vista do meu trabalho como autor* (SKS 16, 32) Kierkegaard escreve o seguinte: “Um homem pode ter a sorte de fazer muito por outro, pode ter a sorte de conduzi-lo até onde deseja levá-lo, pode, para nos atermos ao que principal e constantemente se trata aqui, ter a felicidade de ajudá-lo a tornar-se cristão. Mas esta possibilidade não está em meu poder; depende em grande medida e, acima de tudo, da vontade do outro. Forçar um homem a uma opinião, uma convicção, uma crença, isso eu jamais posso fazer; mas uma coisa eu posso, a primeira em certo sentido (pois é a condição para a seguinte, qual seja: a aceitação dessa opinião, convicção, crença), e em outro sentido a última, se não se quer a seguinte: posso forçá-lo a tornar-se atento” (tradução nossa a partir do dinamarquês e mediante o auxílio da tradução de João Gama para o português [KIERKEGAARD, 2002, p. 50]). O texto original reza: “*Det ene Menneske kan have Held til at gjøre meget for det andet, kan have Held til at føre ham derhen, hvor han ønsker at føre ham, kan, for at blive ved hvad her bestandigt væsentlig er Tale om, have Held til at være ham behjælpelig i at blive Christen. Men i min Magt staaer dette ikke; det beroer paa saare meget, og fremfor Alt paa, om han selv vil. Tvinge et Menneske til en Mening, en Overbeviisning, en Tro, det kan jeg i al Evighed ikke; men Eet kan jeg, det Første i een Forstand (thi det er Betingelsen for det Næste, der er: at antage denne Mening, Overbeviisning, Tro), det Sidste i en anden Forstand, dersom han ikke vil det Næste: jeg kan tvinge ham til at blive opmærksom*” (SKS 16, 32).

¹⁰ [O mundo quer ser enganado]. Dito atribuído ao satirista romano Petronius (27-66 d.C). Kierkegaard faz referência ao dito, por exemplo, em *Ponto de Vista do meu trabalho como autor* (SKS 16, 39), [»Skyldig?« - »Ikke-Skyldig?« \[«Culpado?»-«Não-Culpado?»\]](#) (SKS 6, 316); *Idøvelse i Christendom* [Tirocínio no Cristianismo] (SKS 12, 46).

¹¹ „*Man kan bedrage et Menneske for det Sande (...)*“ [Pode-se enganar um homem para a verdade (...)] . *Ponto de vista do meu trabalho como autor* (SKS 16, 35).

sequer. Vale em relação ao nosso esforço o mesmo que o próprio Kierkegaard dizia em sua dissertação em relação à sua proposta de abordar a ironia socrática: “até parece impossível, ou então pelo menos tão trabalhoso como pintar um duende com o barrete que o torna invisível” (KIERKEGAARD, 2010b, p. 28) ¹².

Cientes disso, devemos então empreender nosso trabalho com a devida humildade e até com algum temor e tremor, já que aqui a certeza e a segurança nunca serão nossas guias, sendo preciso antes arriscarmo-nos e ousar até mesmo, ai de nós, correr o risco de trabalhar, sem o perceber, contra os esforços daquele que Miguel de Unamuno gostava de chamar de “irmão Kierkegaard”. Apesar dessa possibilidade, permanecemos confiantes de que nosso trabalho une esforços em direção à mesma causa para a qual o “irmão” de Unamuno dedicou os anos mais vibrantes de sua vida.

Queremos aqui desenvolver um roteiro de *aproximação* da obra de Kierkegaard tendo em vista uma leitura mais atenta e cuidadosa que não desconsidere, em decorrência de um olhar apressado e desatento, o caráter problemático dos temas postos em questão nem se dê por satisfeita como se tivesse alcançado um fim, quando na verdade o ponto de chegada aqui não é senão um ponto de partida. Poderíamos dizer que se trata de uma *introdução* à leitura de Kierkegaard, desde que isso não seja entendido como a maioria das introduções é entendida: como uma tentativa daquele que já está “introduzido” em auxiliar os demais pelo mesmo caminho. Não, e muito pelo contrário! Quando falamos que poderia tratar-se aqui de uma *introdução*, queremos dizer com isso que nós mesmos estamos nos esforçando nessa aproximação sem que tenhamos nada em especial para ensinar ou introduzir, a não ser aquele pouco que resulta de nosso próprio esforço pessoal.

Esse itinerário de aproximação será orientado mediante uma exposição da concepção ou da leitura particular que Kierkegaard faz da existência humana. Com efeito, estamos convencidos, e isso ficará claro ao longo de nossos capítulos, que todo esforço approximativo da obra de Kierkegaard será inútil e contraproducente se não levar em conta a compreensão peculiar da existência humana que ali é desenvolvida. Isso porque a própria forma da reflexão empreendida por Kierkegaard está determinada por

¹² *O Conceito de Ironia* (SKS 1, 74).

uma *possibilidade de sentido* da existência enquanto condicionante dessa mesma reflexão. Com outras palavras, poderíamos dizer que trata-se de uma forma de pensar que parte da existência rumo à existência.

Nosso trabalho então deve voltar-se para a compreensão dessa possibilidade de sentido da existência assim como a desenvolve Kierkegaard ao longo de determinados momentos de sua obra. Para tanto, como um percurso por toda a produção do autor seria para nós impossível, resolvemos nos limitar a três momentos basilares que poderão ser tratados aqui como representativos das três fases em que se costuma dividir a atividade autoral de Kierkegaard – a primeira de 1843 a 1845, a segunda marcada pelo *Pós-Escrito Conclusivo Não-científico às Migalhas Filosóficas* enquanto *ponto de inflexão* (1846), e a terceira caracterizada pela *acentuação* do caráter religioso de toda a obra (a partir de 1847).

No primeiro capítulo de nosso trabalho nos voltamos para *O Conceito de Angústia* (1844) visando sobretudo à compreensão da *liberdade* que ali se delineia sem perder de vista que o que está em jogo é justamente a relação entre liberdade e existência, na medida em que não se pode compreender a existência humana senão como *possibilidade da liberdade*. Segue-se (no segundo capítulo) um tratamento da mesma questão em outros termos. Ali, sobretudo a partir da leitura do *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, o conceito de existência é tratado de maneira mais específica enquanto *devir* e *inter-esse*, o que conduz a análise a uma abordagem final do problema da *verdade* enquanto problema fundamental da contribuição existencial do pseudônimo Johannes Climacus. Por fim, no terceiro e último capítulo nos voltamos para alguns dos *Discursos* de Kierkegaard – sobretudo o discurso edificante de 1843 *Adquirir a sua Alma na Paciência* – mediante os quais ousamos uma aproximação do *problema da aquisição ou da apropriação de si mesmo*, de modo que fique mais bem esclarecido o caráter inconclusivo e dinâmico da existência enquanto *tarefa e esforço continuado*¹³. Com isso nos aproximamos de uma compreensão mais coerente e rigorosa da *possibilidade de sentido da existência humana* assim como a comprehende Kierkegaard, o que ficará mais bem esclarecido em nossa *conclusão*.

¹³ Optamos por não antecipar de maneira mais detida os temas de cada capítulo porque a forma como foram escritos – trazendo cada um algumas observações preliminares que cumprem o papel de uma pequena introdução – dispensa uma apresentação prévia muito detalhada. Obviamente poderíamos reunir as observações preliminares de cada capítulo e as inserir nesta *Introdução* geral, mas o caráter específico de cada um deles nos levou a proceder de maneira diferente. Pareceu-nos mais viável fazer aqui uma referência *en passant* aos temas dos capítulos seguintes e introduzi-los cada um em seu devido momento, a fim de facilitar de alguma maneira a percepção de sua inter-relação por parte do leitor.

Quanto ao título de nosso trabalho, estamos convencidos de que se tornará muito mais compreensível ao final, sendo mais retrospectivo do que prospectivo. É menos um título que abre o trabalho do que um título que lhe fecha. Por isso a introdução não parece o lugar mais adequado para justificá-lo. Por ora apenas uma última palavra.

As reflexões de Kierkegaard sempre encontram seu limite no paradoxo, no qual o intelecto encalha. Por isso, não estranhe o leitor se a reflexão se afigurar em alguns lugares sempre e cada vez mais auto-contraditória. Como veremos, alcançar o paradoxo é a única forma de pensar uma existência que, em si mesma, é paradoxal. Assim sendo, pedimos sinceramente que o leitor seja paciente nos momentos mais maçantes e difíceis e tenha leveza nos possíveis momentos de descontração que os limites de um texto acadêmico pode proporcionar. Confessamos que gostaríamos de brincar muito mais do que o fizemos, afinal o humor de maneira nenhuma exclui a seriedade!

Sempre que possível, optamos por citar as traduções para o português feitas por Álvaro Luiz M. Valls, na medida de sua disponibilidade. Como não temos uma edição das obras completas em português, muitas vezes tivemos que fazer uso de outras traduções para línguas estrangeiras (espanhol, inglês e alemão), além da consulta constante ao original dinamarquês a partir dos *Søren Kierkegaards Skrifer* (SKS, versão 1.8.1, 2014). As citações de passagens traduzidas por nós a partir de textos de língua estrangeira trazem em nota de rodapé o texto original que foi vertido para o português. Sempre que achamos necessário indicamos a referência dos SKS para eventuais consultas por parte do leitor interessado.

CAPÍTULO I

ANGÚSTIA E POSSIBILIDADE DA LIBERDADE: UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO À FORMA DE LEITURA DA EXISTÊNCIA ASSIM COMO A COMPREENDE KIERKEGAARD

1.1. Observações preliminares

No último capítulo de sua obra mais bem quista na academia, a saber, *O Conceito de Angústia* (1844), S. Kierkegaard, ou melhor, Vigilius Haufniensis, abre com uma referência *en passant* a um curioso conto dos irmãos Grimm no qual se narra a história de um rapaz que saiu a aventurar-se pelo mundo para aprender a ter medo, a sentir arrepios ou, como prefere Kierkegaard, a angustiar-se! O conto se intitula *Von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen*¹⁴ e apesar do final surpreendente e jocoso, parece existir por trás da história uma sutil seriedade. O fato de aquele moço não saber o que é sentir calafrios de medo, mostra ao mesmo tempo que ele não tinha olhos nem ouvidos para a *possibilidade*, por isso não temia o que lhe poderia acontecer e por isso também não conseguia entender nem aprender nada na vida [*konnte nichts begreifen und lernen*]. Em outro conto dos Grimm aparece uma antípoda desse jovem sem medo, *A sensata Else*, que de tão “sensata” acabou por sucumbir à *possibilidade*, temendo tudo o que lhe poderia acontecer na vida!

Em *O Conceito de Angústia*, Haufniensis quer nos afastar tanto daquele jovem sem medo, quanto da medrosa Else. Com efeito, o primeiro não sabia *o que* era a angústia, enquanto a segunda não sabia *como* angustiar-se. Ambos não puderam conhecer o papel formador da *possibilidade*. Somente no último capítulo d'*O Conceito de Angústia* Haufniensis dá uma verdadeira lição àquele jovem e à sensata Else, de modo que os quatro capítulos anteriores ganham uma nova significação quando vistos à luz do último.

Nosso objetivo aqui será o de analisar o que se nos afigura como o cerne do percurso d'*O Conceito de Angústia* que desemboca no último capítulo referido,

¹⁴ Algo como *De alguém que partiu para aprender o que era o medo*. Outro conto semelhante pode ter sido a fonte original da referência, qual seja: *Der Königssohn, der sich vor nichts fürchtet* [O filho do rei que não tem medo de nada; ou O filho do rei que tem medo de nada]. Ambos os contos podem ser encontrados em <http://www.1000-maerchen.de/cAContent,1,1,2,0-brueder-grimmm.htm>.

intitulado *A angústia como o que salva pela fé*¹⁵. Este, por sua vez, não será abordado aqui de maneira direta para que possa ser trabalhado posteriormente de modo mais satisfatório¹⁶. Isso porque os elementos que vêm à tona no último capítulo d'*O Conceito de Angústia* reclamam por uma abordagem mais ampla que excede os limites da própria obra. Com outras palavras: o percurso d'*O Conceito de Angústia* não basta para que compreendamos satisfatoriamente seu último capítulo – é preciso que recorramos a outros textos que nos devem auxiliar nessa tarefa.

Cabe-nos então uma análise mais bem delimitada que se concentre nos pontos essenciais que fizeram d'*O Conceito de Angústia* uma das obras filosoficamente mais relevantes de S. Kierkegaard.

1.2. Apresentação sumária da questão

Gostaríamos de iniciar nossa análise tomando como ponto de partida o título da obra a ser aqui analisada. Estamos convencidos de que Kierkegaard – ou Vigilius Haufniensis – deve ter dedicado bons momentos de seu trabalho na elaboração do título e do subtítulo que assinam uma de suas mais importantes produções filosóficas. Trata-se de *O Conceito de Angústia* ou, mais literalmente, de *O Conceito Angústia (Begrebet Angest, sem preposição)*, cujo subtítulo reza: *uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*¹⁷.

O tom modesto proporcionado pelo adjetivo *simpel* é ao mesmo tempo balanceado pela expressão conjugada *psychologisk-paapegende* que, junto ao substantivo *Overveielse* (*Überlegung*, em alemão), fornece o mote filosófico do título. Trata-se de uma reflexão psicológica ostensível direcionada a um problema específico que curiosamente se diz “dogmático”. Dizemos “curiosamente” porque causa certa estranheza o fato de uma reflexão *psicológica* visar a um problema *dogmático*. Ora, seria mais plausível pensar em uma reflexão psicológica direcionada a um problema psicológico, e não dogmático. Mas é precisamente por isso que Haufniensis fala não em uma reflexão psicológica *sobre* um problema dogmático, mas em uma reflexão psicológica que vai *em direção* (*i Retning*) a um problema dogmático. Significa que

¹⁵ *Angest som frelsende ved Troen* (SKS 4, 454).

¹⁶ Cf. a conclusão do Capítulo III deste trabalho.

¹⁷ No original ler-se: *En simpel psychologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden* (SKS 4, 2013)

para a compreensão deste problema, faz-se necessário uma investigação psicológica prévia que mostre como aquela realidade afirmada pela dogmática – nesse caso, o pecado – pode conformar-se com uma determinada realidade psicológica¹⁸. Por isso é preciso ter bastante cuidado para que não se incorra em mal-entendidos. Com efeito, ao leitor desavisado, o subtítulo pode confundir ao dar a impressão de que ali se estaria a tratar da realidade do pecado – conceito dogmático, revelado. Mas a realidade do pecado nunca é explicada no livro, muito pelo contrário, o autor se protege repetidas vezes sob a afirmação de que o pecado não encontra lugar em nenhuma ciência. Na verdade, o objetivo central de Kierkegaard ao propor uma reflexão *psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário* é, antes de tudo, o de revelar o pecado como possibilidade e não como realidade. Assim, o que se analisa em *O Conceito de Angústia* é antes a possibilidade real do pecado, ou melhor, suas condições de possibilidade antropológicas (ou psicológicas, para usar a expressão de Haufniensis). Pergunta-se: como o homem precisaria ser para poder pecar? Teria uma liberdade absoluta ou agiria por necessidade? Herdaria o pecado como destino, hereditariamente, ou pecaria assim como pecou o primeiro homem e como poderá pecar o último?

Como esclarece Haufniensis, o que lhe interessa é “como o pecado pode surgir, e não: que ele surge” (KIEREGAARD, 2010a, p. 24). Mas assim, note-se bem, é como se o pecado ficasse um pouco retirado, de lado ou a parte, espreitando enquanto a Psicologia realiza o seu trabalho de análise. O objeto, neste caso, desloca-se sutilmente passando do pecado para a possibilidade do pecado e, desta última, para a *possibilidade*

¹⁸ A título de esclarecimento lembremo-nos que o livro de Haufniensis foi publicado na primeira metade do século XIX, mais precisamente em 1844, ou seja, em um momento de grande efervescência da filosofia hegeliana na Europa e particularmente na pequena Dinamarca da época, onde as atividades culturais estavam limitadas ao pequeno círculo urbano de artistas e intelectuais da capital Copenhagen. Neste contexto, quando se falava de *Psicologia*, costumava-se ter em mente o terceiro momento da Filosofia hegeliana do Espírito Subjetivo. Sabe-se que a terceira parte do sistema de Hegel é dedicada à elaboração de sua *Filosofia do Espírito*, cuja primeira divisão é a Filosofia do espírito *subjetivo*. Esta última, por sua vez, abrange a *Antropologia*, a *Fenomenologia do espírito* e a *Psicologia*, as quais têm por objeto, respectivamente, a alma, a consciência e o espírito em seu sentido mais próprio. Na *Antropologia* o espírito ainda é concebido em sua imediatidate natural e, gradativamente, passa de espírito *em si* para espírito *para si* (na *Fenomenologia*). No entanto, somente na *Psicologia* o espírito alcança sua autonomia e seu sentido mais próprio. Como nos esclarece Hösle: Na *Antropologia*, o espírito é ainda “espírito natural”; somente aqui a consciência “desperta” pouco a pouco; o espírito ainda é “*em si* ou *imediatamente*”. Na *Fenomenologia* o espírito começa a se libertar da natureza; ele se torna “*para si*”. Porém o espírito, neste estágio, está “na relação”, ou seja, o espírito existente para si é essencialmente referido a um objeto que ainda lhe é exterior. Somente na *Psicologia* o espírito alcança uma total autonomia; ele é “sujeito para si” (...) (HÖSLE, 2007, p. 386). Sobre este tema ver também “Kierkegaard and his german contemporaries: Tome II - Theology” (STEWART, 2007, p. 161-196) onde é discutida a relação entre Kierkegaard e Rosenkranz, sobretudo em relação à Psicologia.

em geral. Desse modo, Haufniensis conduz o seu texto na direção de um aprofundamento formal orientado por um questionamento transcendental. A pergunta pela possibilidade do pecado acaba por abrir mão momentaneamente do conteúdo – isto é, do pecado – para dedicar-se à *forma* – neste caso à *forma da possibilidade* enquanto tal.

Mas por que Haufniensis se interessa tanto pelas determinações formais da possibilidade? Por que o núcleo da investigação de Haufniensis, como veremos, concentra-se na pergunta pela *forma da possibilidade*?

Ao que tudo indica, em se tratando de *O Conceito de Angústia*, só faz sentido falar em *possibilidade* ou em *forma da possibilidade* se tivermos em mente que o problema de fundo que motiva as análises desenvolvidas nesta obra é, antes de tudo, o problema da *liberdade*. Kierkegaard aqui, sob o olhar vigilante de Haufniensis, discute com a tradição de Santo Agostinho a Hegel, passando por São Tomás de Aquino, Leibniz, Schelling, dentre outros. Trata-se de uma retomada daquele problema visando a uma crítica específica contra a compreensão da liberdade enquanto uma determinação da reflexão que, enquanto tal, acaba por ser indiferente. Haufniensis denuncia o equívoco de se tratar a liberdade como uma mera possibilidade abstrata que, por isso mesmo, torna-se uma possibilidade desinteressada. A partir de então uma nova compreensão da liberdade é desdobrada, inserindo-se no âmbito do *interesse* e sustentada pelo conceito de angústia¹⁹. Assim, de maneira sutil e, por assim dizer, “de caso pensado”, Haufniensis parte de uma *reflexão direcionada ao problema do pecado* para chegar a uma reflexão direcionada ao problema da *liberdade*.

A escolha de Haufniensis em começar sua investigação pelo conceito de pecado confirma uma das teses levantadas por Michael Theunissen, a saber: que Kierkegaard traçou o caminho do negativismo, quer dizer, de uma filosofia que, partindo do negativo, toma dele uma referência ao positivo enquanto valor²⁰. Diz Theunissen:

A mim me parece que nenhum caminho passa a diante deste postulado negativista, precisamente porque vivemos em um mundo que tem deformado nossos ideais. O que a liberdade pode ser, é algo que se pode ler tão só nas formas existentes da falta de liberdade (THEUNISSEN, 2005, p. 9).

¹⁹ O problema será discutido de maneira detalhada ao longo deste capítulo.

²⁰ É importante que não confundamos essa negatividade da qual se fala aqui com o *negativo* que põe a Lógica hegeliana em movimento. Lembremo-nos que Haufniensis critica diretamente Hegel por ter utilizado o negativo como motor de sua Lógica, pretendendo com isso inserir já na Lógica um movimento que, a rigor, não é movimento algum, uma vez que não pode sair de dentro de sua própria imanência. Sobre isto conferir *O Conceito de Angústia* (KIERKEGAARD, 2010a, p. 15).

Sob o ponto de vista de Haufniensis poderíamos afirmar que a compreensão daquilo que a liberdade pode ser depende da investigação da forma existente da falta dessa liberdade, isto é, do pecado e da culpa²¹. Assim, ao perguntar-se como o pecado pode surgir, Haufniensis visa a uma pergunta mais fundamental, qual seja: como a liberdade deve ser entendida para que se possa falar em pecado ou como deve ser a liberdade humana para que se possa pecar?

O que está em jogo na investigação de Haufniensis é a compreensão do ser humano como um ser livre ou como *liberdade*. Se prestarmos bem atenção a alguns dos conceitos mais importantes da obra de Kierkegaard, veremos que alguns deles podem ser tratados como sinônimos uns dos outros, dentre os quais se insere o conceito de *liberdade*, sinônimo de *espírito*, de *Selv* e de *existência*. Ao examinarmos as reflexões centrais de *O Conceito de Angústia*, veremos como a análise dessa obra é prévia a qualquer outra, na medida em que lança as bases para a compreensão do ser humano enquanto um ser existente ou enquanto *si mesmo* [*Selv*]. Que uma dessas bases seja a pergunta kierkegaardiana pelas condições transcendentais da liberdade humana é o que tentaremos mostrar ao longo deste capítulo.

Dito isto, podemos notar que o percurso investigativo de Haufniensis não visa à angústia como um sentimento ou como uma simples disposição de ânimo, mas sobretudo como algo que revela os traços essenciais da “natureza” humana. Trata-se, portanto, de um conceito fundamental, cuja análise determina a forma de se conceber o homem enquanto *si mesmo*. Para usar um vocabulário de outra área, trata-se aqui de uma “variação sobre um tema dado” onde o tema, aqui, é justamente a angústia. Ela fornece o motivo inicial, impondo os limites e a extensão de sua plasticidade, quer dizer: com o conceito de angústia Haufniensis determina o modo de se conceber todos os conceitos que dizem respeito ao homem enquanto indivíduo existente. Significa que, se não entendemos o que é a angústia, tampouco compreenderemos conceitos como os de pecado, culpa, liberdade, espírito, *Selv*, existência e afins. Isso porque todos esses conceitos são determinados dentro da compreensão de uma ambigüidade fundamental revelada preliminarmente pelo conceito de angústia.

²¹ Vale salientar que também em *A Doença para a Morte*, Kierkegaard, sob a pena de Anti-Climacus, reafirma o que Theunissen chamou de postulado negativista. Com efeito, ali parte-se do conceito de desespero enquanto perda de si mesmo para só então, a partir dessa negatividade (a doença para a morte), alcançar o sentido concreto daquilo que foi perdido e que, na fé, pode ser restabelecido ou restituído.

Na obra em questão Haufniensis parece levar muito a sério uma das afirmações que Johannes Climacus faz em suas *Migalhas Filosóficas*, segundo a qual “o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como o amante sem paixão, um tipo medíocre” (KIERKEGAARD, 2008, p. 61). Haufniensis não é um tipo medíocre, muito pelo contrário, leva sua investigação sobre a angústia até o limite do pensamento, isto é, até a máxima ambigüidade, nas raias do paradoxo. Como tentaremos mostrar, essa ambigüidade fundamental aparece sob a dependência do que se costumou chamar dos pressupostos antropológicos²² basilares do pensamento de Kierkegaard, dentre os quais se destacam em *O Conceito de Angústia*: i) que o ser humano é uma síntese e ii) que essa síntese éposta pelo espírito. São esses os pressupostos norteadores da análise de Haufniensis. Se o ser humano não fosse uma síntese que tem de ser constantemente posta e sustentada pelo espírito, tampouco se angustiaria. Por isso o autor pode afirmar que “quanto menos espírito, menos angústia” (KIEREGAARD, 2010a, p. 46).

No decorrer de nossa exposição importa que se torne cada vez mais evidente o caráter fundamental d’*O Conceito de Angústia* no que diz respeito à elaboração de uma concepção existencial que sustenta aquilo que chamamos de uma *possibilidade de sentido da existência* por parte de Kierkegaard. A centralidade da questão da liberdade, paralela ao desenvolvimento de conceitos específicos como os de espírito e *Selv*²³, lançam as bases de uma posterior reflexão antropológico-existencial que culminará em *A Doença para a Morte* e nos *Discursos Cristãos*.

Dito isto, passemos mais propriamente à análise do texto, mas não sem antes prevenirmo-nos de que, dado o caráter preparatório de *O Conceito de Angústia*, junto à sua excessiva formalidade, muito do que aqui será examinado exigirá uma posterior desformalização, o que só outros textos do *corpus* kierkegaardiano levarão a cabo²⁴.

²² Já é em si bastante problemático falar em um *pressuposto* antropológico por parte de Kierkegaard. Isso porque ao se falar em *pressuposto* tendemos a pensar que a determinação fundamental da existência estáposta como uma pressuposição sempre já dada, o que constitui um erro como veremos ao longo deste trabalho.

²³ Não nos esqueçamos de que o conceito de *Selv* já está presente em *O Conceito de Angústia* antes de sua formulação mais precisa em *A Doença para a Morte*. Para uma referência direta ao conceito de *Selv* em *O Conceito de Angústia* ver KIERKEGAARD, 2010a, pp. 84-85.

²⁴ Sobre o caráter formal de *O Conceito de Angústia* conferir a introdução do texto de Nuno Ferro intitulado *Liberdade e Liberdade de Indiferença n’O Conceito de Angústia* (FERRO, 2012).

1.3. A narrativa do Gênesis: Adão como Indivíduo e a subitaneidade enigmática do pecado

Um mito pode se prestar a muitas coisas, mas tudo o que um mito não quer ser é uma descrição amiga do intelecto e da lógica. Ora, quando algo é facilmente apreendido pelo entendimento, o melhor a se fazer é descrevê-lo literalmente, sem recorrer ao mito. Este, por sua vez, rejeita toda aproximação literalista que queira apartar-lhe de sua dimensão simbólica e arquetípica.

Com aquele relato do Genesis, tradicionalmente conhecido como “o mito da queda”, não é diferente. As tentativas literalistas de leitura desse texto inevitavelmente resultaram – e resultam ainda – em um claro desserviço ao objetivo a que se presta essa narrativa. Com efeito, toda leitura desse tipo acaba por desconsiderar o papel paradigmático ou simbólico desempenhado por aquele relato. Crescem, assim, os mal-entendidos e os equívocos em relação à figura de Adão e a conceitos como os de inocência, pecado, queda, etc., etc.

Uma das tarefas iniciais de *O Conceito de Angústia* consiste em identificar e afastar parte desses mal-entendidos, dentre os quais um em especial se destaca, a saber: a pressuposição de que Adão estaria, por assim dizer, fora do gênero humano, ou seja, que o pecado de Adão seria qualitativamente diferente do pecado dos indivíduos posteriores. Um exemplo dessa concepção aparece quando se concebe que Adão disporia de uma vantagem em relação a todo indivíduo posterior, na medida em que estaria em um estado de graça que, uma vez perdido, nunca mais se poderia encontrar no mundo – o que Haufniensis chama de uma “pressuposição fantástica”. Assim, a relação entre Adão e o indivíduo posterior torna-se equívoca, de modo que o pecado de Adão passa a ser qualitativamente diferente do pecado de qualquer outro indivíduo. Com isso Adão é posto fantasticamente para fora da história do gênero humano²⁵. “O fantástico está em que Adão goza da honra bem-intencionada de ser superior a toda a humanidade ou da duvidosa honra de estar fora do gênero humano” (KIERKEGAARD, 2010a, pp. 30-31).

Portanto, a primeira tarefa de Haufniensis consiste na introdução ou na reintrodução de Adão no gênero humano. Para tanto parte do pressuposto fundamental

²⁵ Cf. KIERKEGAARD, 2010a, p. 28.

de que todo e qualquer *indivíduo*²⁶ é ele mesmo e o gênero humano. O indivíduo é ele mesmo, único e particular, mas ao mesmo tempo tudo o que diz respeito a este indivíduo está expandido ou se estende ao gênero humano, e vice-versa. Com outras palavras, por um lado o indivíduo significa o homem único, a pessoa, mas por outro lado significa o gênero, cada um de todos, de modo que todo membro do gênero humano é, ele mesmo, um indivíduo e todo indivíduo particular, por isso mesmo, é ele próprio e o gênero humano. Ora, com Adão não pode ser diferente, do contrário ele seria posto fora da história, tornando-se o único indivíduo humano que, por assim dizer, não seria humano porque posto fora da “condição” humana. Assim, é preciso dizer que também Adão é ele mesmo e o gênero humano e que, por conseguinte, “aquilo que explica Adão, explica o gênero humano, e vice-versa” (*Id., Ibid.*, p. 31). Só assim a dimensão do mítico começa a ser resgatada, pois, neste caso, Adão não é visto meramente como um tipo, mas como um arquétipo (*arkhétypos*), ou seja, como alguém que diz algo sobre um *primeiro* ou sobre um *princípio* determinado. Como o primeiro homem, Adão²⁷ manifesta o arquétipo, mas não no sentido de que Adão é o primeiro e que tudo o que vier depois dele será um “segundo”, uma derivação daquela qualidadeposta por Adão, muito pelo contrário: o princípio que Adão manifesta é o “primeiro” para todos os homens e para cada indivíduo.

De acordo com o relato do Gênesis, esse “primeiro” – que o mito enquanto arquétipo quer revelar – é o “primeiro pecado”. Ora, vê-lo como algo exclusivo de Adão, como uma qualidade posta pelo primeiro homem e que, a partir de então,

²⁶ É curioso notar que a presença da noção de Indivíduo (*Enkelt*) já em *O Conceito de Angústia* vem confirmar aquilo que mais tarde seria afirmado por Kierkegaard em suas duas notas sobre “o Indivíduo”: “Foi com a categoria de ‘o Indivíduo’ que os pseudônimos visaram, no seu tempo, o Sistema (...) Foi com a categoria de ‘o Indivíduo’ que assinalei o começo da produção assinada com o meu nome, e a repeti como uma fórmula estereotipada, de maneira que a questão do Indivíduo não é coisa de que me tenha informado a seguir, mais sim o meu primeiro designio” (KIERKEGAARD, 2002, p. 125). Nesse sentido, é importante que fique claro que em *O Conceito de Angústia* a categoria do Indivíduo aparece em seu uso correto, isto é, justamente em sua dupla acepção. Lembremo-nos que Kierkegaard, na mesma obra acima citada, faz referência àquilo que ele chama “dialética do ‘Indivíduo’”. Trata-se da ambigüidade que este conceito engendra: ao mesmo tempo “o Indivíduo pode significar o homem único entre todos, e também cada qual, toda a gente” (*Id., Ibid.*, p. 121). Esse uso ambíguo, como explica Kierkegaard, é útil para despertar a atenção. É isso que Haufniensis faz, embora de maneira sutil, ao enfatizar que todo indivíduo é ele mesmo e o gênero humano. “Ora, se se quiser dialecticamente despertar a atenção, há que usar continuamente a categoria de ‘o Indivíduo’ nesta dupla acepção (*Id., Ibid.*, p. 121)”.

²⁷ Aqui a literalidade aparece opondo-se a si mesma. O solo, ‘*adamah*, deu origem ao homem, *adam* (onde Adão). “Adão”, diz, portanto, o homem – tanto o homem singular, aquele primeiro Adão histórico, quanto o homem enquanto gênero humano. O mito recorre à literalidade das palavras, mas justamente para evitar que tomemo-las de maneira literal. Se ao lermos “Adão” literalmente, como nome próprio, não levarmos em conta que ele é ao mesmo tempo um nome coletivo (*adam*), então a dimensão arquetípica do mito se perde, sendo substituída por um “mito” (agora na acepção de falsidade) do intelecto.

condicionaria a pecaminosidade no mundo, de tal forma que Adão nasceria na inocência, mas cada homem posterior, diferente de Adão, nasceria no pecado – se isso não é colocar Adão fora do gênero humano, pressupondo um estado fantástico, não sabemos o que mais poderia ser. Aquilo que foi dito acima já basta em relação a este mal-entendido. Com efeito, Adão, enquanto indivíduo, é sempre ele mesmo e o gênero humano. O que vale para ele, vale para qualquer homem posterior. O primeiro pecado de Adão não significa apenas o primeiro pecado do gênero humano, mas também – dada a dupla acepção da noção de indivíduo – o primeiro pecado do indivíduo. Todo homem que peca, “principia sempre *da capo*”, ou seja, seu primeiro pecado é *o primeiro pecado*, assim como em Adão. Por isso Haufniensis pode afirmar que “o primeiro pecado é a determinação qualitativa, o primeiro pecado é o pecado” (*Id., Ibid.*, p. 32).

A esta altura é importante que façamos um breve adendo. Não é por acaso que Haufniensis fala de uma determinação *qualitativa*. Com efeito, o que está em discussão aqui não é meramente o que se poderia entender por primeiro pecado, mas também qual a relação entre determinações quantitativas e qualitativas – haja vista que a tradição incorreria no equívoco de tomar o pecado como algo determinado quantitativamente.

O que está em jogo nas análises de Haufniensis é destacadamente a relação entre quantidade e qualidade assim como Hegel a entende em sua Lógica (em particular na *Ciência da Lógica*). Para este, uma mudança ou determinação qualitativa é aquela que surge sem mediação, subitamente, independente de um acréscimo ou decréscimo gradual (quantitativo). Para designar essa passagem²⁸ qualitativa Hegel utiliza o termo *Salto* (*Sprung*). Segundo o autor: “Salto quer dizer aqui o mesmo que diferença qualitativa e mudança qualitativa, que aparecem como não-mediatisadas, enquanto o que é gradual (quantitativo) se apresenta, ao contrário, como algo mediatizado” (HEGEL, 1995, p. 97)²⁹. Ora, Haufniensis utiliza a mesma expressão no contexto aqui em questão. Segundo ele, “a qualidade nova surge com o primeiro, com o salto, com a subitaneidade do enigmático” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 32). Significa que a qualidade nova não se dá como uma consequência de algo que lhe precede como uma causa, nem como o resultado de uma graduação quantitativa, nem ainda como algo que

²⁸ Nas observações introdutórias do Capítulo 3 de *O Conceito de Angústia* Haufniensis aprofunda sua crítica à noção de passagem (ou transição, *Übergang*) assim como a entende Hegel. O autor mostra que é um equívoco falar em passagem (*Übergang*) na Lógica, porque o verdadeiro movimento de passagem ou de transição faz parte da esfera da liberdade histórica – do efetivamente real – onde este movimento deve ser transcendente, e não imanente como na Lógica. Sobre isto Cf. KIERKEGAARD, 2010a, pp. 89-92. Também sobre esta discussão é de grande valor o capítulo intitulado *The Dispute with Adler in the Concept of Anxiety*, In: STEWART, 2003, pp. 378-418.

²⁹ No § 35 da *Encyclopédia das Ciências Filosóficas* (A Ciência da Lógica).

passa de um estado para outro de maneira mediata. O salto, como o súbito, não tem causa nem é resultado de um desenvolvimento qualitativo, muito pelo contrário, constitui algo de enigmático; um escândalo para o intelecto, para usar uma expressão de Kierkegaard³⁰.

Até este ponto Haufniensis parece concordar com Hegel. O que o incomoda em relação à concepção hegeliana é menos aquela noção de salto – da qual é devedor – do que a posição que essa noção ocupa na filosofia de Hegel. O problema para Haufniensis não reside no fato de Hegel ter introduzido a noção de salto – esse é um dos méritos do autor em relação à questão –, mas em tê-lo feito dentro da Lógica. Como ele mesmo reconhece:

“Hegel estabeleceu o salto, porém o estabeleceu na Lógica (...) a infelicidade de Hegel reside justamente em que quer fazer valer a nova qualidade e, contudo, não quer fazê-lo, porquanto pretende fazer isso na Lógica, a qual, uma vez reconhecido este princípio, terá que chegar a uma consciência inteiramente diversa de si mesma e do seu significado” (*Id., Ibid.*, p. 32).

Com outras palavras, logo que se queira introduzir a nova qualidade (o salto) dentro da Lógica, perde-se o rigor do conceito e a Lógica, por assim dizer, deixa de ser ela mesma. Tudo depende, portanto, da compreensão daquilo que a Lógica é. Para Haufniensis, a Lógica diz respeito ao necessário e, enquanto tal, possui um desenvolvimento imanente. Em contrapartida, a liberdade, o salto, o movimento, etc., pertencem ao reino da existência ou da realidade efetiva – precisamente a esfera que não pode ser abarcada pela Lógica. Por isso Haufniensis pode afirmar que um movimento imanente (como aquele que se processa na Lógica) – ou uma passagem, uma transição, etc. – “não é nenhum movimento” (*Id., Ibid.*, p. 15). Na introdução de *O Conceito de Angústia* a posição do autor é mais bem esclarecida: trata-se de distinguir e determinar com precisão o que pertence à esfera do pensamento abstrato (onde a Lógica está incluída) e o que se insere no reino da existência. “Na Lógica, nenhum movimento deverá *vir a ser*; porque a Lógica é, e todo Lógico apenas é, e essa impotência do Lógico é a passagem da Lógica ao devir, onde existência e realidade aparecem” (*Id., Ibid.*, p. 15).

³⁰ Uma leitura mais detida do texto de Haufniensis, embasada por referências documentais importantes, mostrará que Kierkegaard, ao discutir com estes temas centrais da lógica de Hegel, baseou suas leituras não apenas no próprio Hegel, mas também em alguns comentários de seus contemporâneos dinamarqueses, com destaque, neste caso específico, para o hegeliano Adolph Peter Adler e suas *Preleções populares sobre a Lógica Objetiva de Hegel*. Sobre isto cf. STEWART, 2003.

Ora, quando Haufniensis diz que o primeiro pecado é a determinação qualitativa, indiretamente está afirmando que o pecado não pode encontrar lugar na Lógica. Toda tentativa de inseri-lo no âmbito do pensamento abstrato acaba por incorrer em inevitáveis mal-entendidos. Como vimos, o elenco desses equívocos começa por aquela pressuposição fantástica que coloca Adão fora do gênero humano, sem levar em conta a centralidade do conceito de indivíduo. Mas os mal-entendidos estendem-se mais além. Ao tratar do primeiro pecado a tradição sempre tendeu a determinar-lhe uma causa fora dele mesmo, como se algo de alheio ao pecado constituísse sua razão ou origem. Daí as teses sobre uma vontade degenerada, sobre uma imperfeição essencial do homem, sobre uma *concupiscência* despertada pela proibição, sobre uma tendência natural para o mal, etc., etc. O fato é que toda referência a uma causa do pecado não explica nada, apenas adiando ou remetendo o problema para trás. Se afirmarmos, por exemplo, que o pecado é resultado de uma vontade degenerada do homem, tudo fica por explicar, pois quando o pecado é posto, já estaria pressuposto naquela vontade para o mal. Do mesmo modo com qualquer outra razão: se se determina uma causa para explicar o pecado, essa mesma causa volta-se contra si mesma tornando-se, ela própria, já um pecado ou pressupondo o pecado como sua condição.

Todas essas interpretações errôneas são resultado dessa falta de visão para o problema do pecado, quer dizer: não se percebe que, em se tratando do pecado, não se pode falar de uma origem fora dele mesmo sem que se desvirtue o conceito e caia-se na confusão. Segundo Haufniensis é precisamente isso que a narrativa do Gênesis quer mostrar, embora a tradição não tenha conseguido perceber a peculiaridade desse problema. Para melhor o compreendermos, deixemos que o próprio autor explique sua posição. Escreve ele: “Aquela narrativa [a do Gênesis] é a única concepção dialeticamente consequente. Todo o seu conteúdo está concentrado propriamente nesta proposição: *o pecado entrou no mundo por meio de um pecado*” (*Id., Ibid.*, p. 34). Ora, temos aí uma contradição que ofende ao entendimento e, no entanto, Haufniensis a chama de a única concepção coerente (diaeticamente consequente). Parece que diante desta contradição o intelecto encalha, e temos então o aparecimento do mito. Continua o autor: “A dificuldade para o intelecto constitui precisamente o triunfo dessa explicação, sua consequência lógica profunda está em que o pecado se pressupõe a si mesmo, que ele entra no mundo de tal maneira que, ao ser, já é pressuposto” (*Id., Ibid.*, p. 34). Assim Haufniensis determina a natureza circular do movimento que põe o pecado, de tal maneira que o pecado põe-se a si mesmo. Trata-se, neste caso, de uma dificuldade para

o pensamento lógico e linear, fundado no princípio de não-contradição. O pecado é, por si mesmo, contraditório, ambíguo ou paradoxal.

O pecado entra, portanto, como o súbito, isto é, pelo salto; mas este salto põe ao mesmo tempo a qualidade; mas, quando a qualidade é posta, no mesmo instante o salto está voltado para dentro da qualidade e é pressuposto pela qualidade, e a qualidade pelo salto. Isto é um escândalo para o intelecto, *ergo* isto é um mito (*Id., Ibid.*, p. 34).

A subitaneidade enigmática do pecado, portanto, não pode encontrar lugar na Lógica. A determinação qualitativa introduzida pelo pecado é uma ofensa ao entendimento abstrato, de modo que nenhuma determinação quantitativa – ou nenhum procedimento lógico – servirá para explicar o salto.

Com isso Kierkegaard enfatiza sua crítica àquele princípio dialético de uma mudança qualitativa gerada a partir de determinações quantitativas. Sobre este ponto é importante que ressaltemos que a crítica de Kierkegaard só faz sentido se vista dentro de um âmbito bem determinado. Com efeito, é possível que aquele princípio seja aplicado a determinados âmbitos da realidade e da natureza que podem ser explicados por determinações quantitativas. Assim, a crítica de Kierkegaard parece dirigir-se mais diretamente contra o uso daquele princípio dentro do âmbito da existência e da liberdade histórica. A passagem da inocência para o pecado, do desespero para a fé, do ético para o religioso, etc., que acontecem no âmbito existencial, não podem se dar por meio de determinações quantitativas, mas têm que ser postas pelo *salto*. Com certa ironia Haufniensis sugere uma explicação sutil de sua concepção. Referindo-se às determinações quantitativas ele diz: “Que os matemáticos e os astrônomos se socorram, se puderem, com as grandezas infinitesimalmente minúsculas: na vida tal coisa não ajuda nem para obter um diploma³¹, quanto menos para explicar o espírito”.

Ao rejeitar esse princípio em relação ao pecado, Haufniensis ao mesmo tempo enfatiza o caráter ilógico do salto – ou ao menos sua lógica contraditória. O pecado, o salto ou a inserção da nova qualidade é um escândalo para o intelecto e, precisamente por isso, é um *mito*. Assim o conceito de mito aparece em oposição à lógica do intelecto, de modo que o mito parte do ponto no qual o intelecto encalha. O que a

³¹ Segundo Ross trata-se aqui de uma “referência a uma comédia de Johann Ludwig Heiberg (1791-1860) – poeta, dramaturgo, crítico, tradutor e diretor do Teatro Real de Copenhague – onde é contada a história de Trop, um estudante de sessenta anos de idade que, depois de passar muitos anos na faculdade, sem concluir seus estudos de direito, podia a qualquer momento provar que *quase* fez os exames finais!” (ROSS, 2007, p. 45).

narrativa do Gênesis quer mostrar é justamente aquela subitaneidade enigmática do pecado e, por isso mesmo, não constitui um relatório científico, mas um relato mítico. A infelicidade, no entanto, consiste na inconformidade do intelecto com essa contradição que o mito manifesta, visto que, não podendo abarcá-la, o intelecto cria seu próprio “mito”, falseando o que o verdadeiro mito queria expressar. Como explica Haufniensis: o próprio intelecto escandalizado “inventa um mito que nega o salto e explana o círculo como uma linha reta, e aí tudo se passa naturalmente” (*Id., Ibid.*, p. 34).

Com isso fica mais claro o porquê da recusa de Haufniensis em desenvolver uma explicação sobre as causas ou as razões do pecado. Fazê-lo seria cometer o mesmo erro no qual incorreu grande parte de tradição. Adão, então, ficaria posto fora do gênero humano e a explicação tornar-se-ia dialeticamente inconseqüente. Por isso mesmo o autor atém-se a descrições psicológicas sobre a possibilidade do pecado, e não sobre o fato de ele ser posto ou sobre o salto. Só assim Adão é posto no lugar que lhe é de direito – dentro do gênero humano e na condição de indivíduo – ao mesmo tempo em que o primeiro pecado aparece como pressuposição de si mesmo – afastando assim os mal-entendidos que tendem a falsear a questão.

A tarefa de Haufniensis, portanto, não consiste em tematizar o pecado filosoficamente ou em explicá-lo dentro de uma ciência específica, mas em descrever, antropologicamente, a possibilidade do pecado, num aprofundamento da investigação sobre a liberdade humana, de modo a que fique esclarecido como é possível aquilo que a teologia e a dogmática chamam de pecado.

Assim, com a subitaneidade enigmática do salto, o indivíduo passa, não se sabe bem porque, da inocência para a culpa ou, com outras palavras, da liberdade para a não-liberdade. É o que tentaremos mostrar mais adiante.

1.4. Inocência e Transcendência: para uma distinção entre a inocência e o imediato

No primeiro volume de sua *Encyclopédia das Ciências Filosóficas*, dedicada à *Ciência da Lógica*, Hegel faz algumas importantes alusões ao mito da queda e aos conceitos a ele relacionados, tais como os de inocência, de queda e de pecado original. Segundo o autor: “Parece como adequado considerar o mito da queda logo no início da lógica, pois ela diz respeito ao conhecer, e também nesse mito se trata do conhecer, de sua origem e significação” (HEGEL, 1995, p. 84).

Para Hegel, o mito do pecado original exprime, antes de tudo, a relação do conhecimento para com a vida do espírito ou, dito de maneira mais direta, a relação do espírito para com o conhecimento originário. Ora, sob o ponto de vista hegeliano, conhecer é a destinação essencial do espírito. Este, com efeito, não permanece um *ser-em-si*, mas é *para-si* – do contrário não seria o espírito. Neste sentido, a narrativa do Gênesis sobre o pecado de Adão manifestaria justamente essa passagem do espírito em sua unidade natural imediata para uma cisão entre espírito e natureza que liberaria o espírito para ser por si mesmo o que é, a saber, espírito livre. Como indica Hegel:

Em sua imediatez, a vida do espírito aparece primeiro como inocência e ingênua confiança. Ora, na essência do espírito reside [a exigência de] que esse estado imediato seja suprassumido, pois a vida do espírito se diferencia da vida natural e, mais precisamente, da vida animal porque não permanece em seu ser-em-si, mas é *para-si*. Depois, esse ponto-de-vista da cisão tem de ser igualmente suprassumido, e o espírito deve, por si mesmo, retornar à união (*Id., Ibid.* p., 84).

Assim, na visão de Hegel, o espírito, antes de torna-se *para-si*, encontra-se num estado de *unidade natural imediata*, cuja destinação essencial é a de ser superado ou suprassumido (*Aufhebung*). O próprio espírito já traz em si mesmo ou em sua própria essência a necessidade de se por a si mesmo, separando-se do seu estado natural de unidade imediata. Isso se dá, bem o sabe Hegel, porque “o espírito não é simplesmente um imediato, mas contém essencialmente em si o momento da mediação” (*Id., Ibid.* p., 85). Neste caso, o imediato está aí para ser superado, o que é até bastante plausível dentro da lógica. A dificuldade surge quando Hegel identifica este imediato (ou esta unidade natural imediata) com a inocência (ou inculpabilidade). A implicação é clara: a destinação da inocência, enquanto imediatidate, será também a de ser suprassumida ou superada. Temos então um equívoco conceitual que será diretamente criticado por Haufniensis.

No entender de Hegel, a permanência na inocência é uma incorreção. Como ele mesmo afirma “é incorreto que essa unidade natural imediata [a inocência] seja o correto” (*Id., Ibid.* p., 85). Significa, como dizíamos, que a inocência está aí para ser superada, ou melhor ainda: que é correto que a inocência não permaneça em si, na medida em que deve ser suprassumida ou anulada. Ora, neste caso – e é isto que Haufniensis denuncia em Hegel – a passagem da inocência para a não-inocência não seria de forma nenhuma culpa ou pecado, mas até mesmo um mérito do espírito no cumprimento de sua essência. Precisamente por isso Haufniensis afirma que “é antiético

dizer que a inocência deva ser superada, pois (...) a ética não permite esquecer que a inocência não pode ser anulada senão pela culpa” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 38)³².

Com o conceito hegeliano, a culpa fica, por assim dizer, anulada. Com efeito, ao identificar a inocência com o imediato, Hegel corta a ligação entre inocência e culpa. Sair da unidade natural imediata – que enquanto tal está aí para ser superada – não parece constituir culpa nenhuma, mas antes uma passagem necessária e essencial do próprio espírito. Eis aí o equívoco: se a inocência não é perdida pela culpa, então não é inocência alguma!³³ Com isso Haufniensis pode acusar Hegel de confundir duas ciências distintas, pois “o conceito de imediatidate tem seu lugar na Lógica, mas o conceito de inocência na Ética” (*Id., Ibid.*, p. 38). Ora, em Hegel, a perda da inocência não parece inserir-se no âmbito da Ética, mas permanece como uma passagem dentro da imanência lógica.

O cerne da crítica de Haufniensis, portanto, está na determinação da diferença entre a inocência e o imediato:

A inocência não é, portanto, como o imediato, algo que deva ser superado [*ophæves*], cuja determinação é a de ser superado, algo que propriamente não existe e que, apenas na medida em que é superado, primeiramente e só então existe como o que era antes de ter sido superado, sendo agora superado. A imediatidate não é superada pela mediatidate, mas, assim que a mediatidate aparece, elevou no mesmo instante a imediatidate (SKS, 4, 343)³⁴.

³² Kierkegaard utiliza repetidas vezes o vocábulo *ophæves*, equivalente ao alemão *aufgehoben*. Trata-se de uma referência direta à *Aufhebung* hegeliana (*Ophævelse* em dinamarquês).

³³ A análise dos vocábulos aqui envolvidos poderá nos auxiliar no esclarecimento desta questão. Em nossa língua a relação entre inocência e culpa não fica tão clara no próprio vocábulo, pois perdemos em nosso uso cotidiano a referência etimológica da palavra inocência. No dinamarquês de Kierkegaard – assim como no alemão de Hegel – a relação torna-se mais clara dentro do próprio vocabulário: tanto *Uskyldighed* quanto *Unschuld* fazem referência literal à *culpa* (*Skyld* em dinamarquês e *Schuld* em alemão). Por isso, ao falar-se em inocência, deve-se entender nessas línguas algo como inculpabilidade, ou melhor, falta ou ausência de culpa. Significa que o ponto de referência deve ser o conceito de culpa. Ao falar-se em inocência, não devemos pensar em uma ingenuidade ou, como diz Hegel, em uma “ingênua confiança”, mas antes em uma ausência de culpa. No uso cotidiano de nossa língua, é comum não repararmos que, também em português, a ênfase deve ser dada na culpa. *Innocentia* no latim (onde inocência), tem a raiz em *noceo* (fazer mal, prejudicar, cometer uma falta), cujo particípio é *nocens/entis* (1. Prejudicial, pernicioso; 2. Culpado, criminoso), de onde deriva *nocentia* (culpabilidade, maldade). “*In*”, com se sabe, é o prefixo negativo “que nos compostos indica a ausência ou não existência da coisa significada pela palavra simples” (DICIONÁRIO LATIM-PORTUGUÊS, 2001, p. 339). Sem esta referência à culpa, a inocência deixa de ser aquilo que realmente é.

³⁴ Dado o papel central desta passagem, unido à sua dificuldade de tradução, optamos por traduzi-la nós mesmos a partir do texto original e de três traduções auxiliares. No original aparece assim: “*Uskyldigheden er derfor ikke som det Umiddelbare Noget, der maa ophæves, hvis Bestemmelse er at ophæves, Noget der egentlig ikke er til, men selv, idet det er ophævet, først derved og først da bliver til som det, der var førend det blev ophævet og nu er ophævet. Umiddelbarheden ophæves ikke ved Middelbarheden, men idet Middelbarheden kommer frem, har den i samme Øieblik hævet Umiddelbarheden*” (SKS, 4, 343). Na tradução de Gisela Perlet para o alemão ler-se „*Deshalb ist die Unschuld nicht wie das Unmittelbare Etwas, das aufgehoben werden muss, dessen Bestimmung es ist, aufgehoben zu werden, sondern ein Etwas, das eigentlich nicht existiert und erst dadurch, dass es*

O que aqui é destacado num tom filosófico ligeiramente truncado é justamente a compreensão do imediato e, em última análise, da *Aufhebung*³⁵ enquanto determinação fundamental da lógica hegeliana. O que Haufniensis quer pontuar não é diferente daquilo que o próprio Hegel defende em sua lógica, a saber: que a passagem do imediato para o mediado se dá por um movimento de suprassunção ou superação (*Aufhebung*) no qual o superado é ao mesmo tempo mantido ou conservado. Sendo assim, a imediatidate não é aniquilada pela mediatidate, mas antes assimilada ou mantida no mediado. Como escreve Hegel: “o superado é algo ao mesmo tempo conservado, que apenas perdeu sua imediatidate, mas, por isso, não foi aniquilado” (HEGEL, 2011, p. 98). O movimento, portanto, se dá no interior da imanência lógica, de modo que a *Aufhebung* determina uma unidade entre os opostos. Por isso Hegel pode afirmar que “Algo é apenas superado ao entrar em unidade com o seu oposto” (*Id.*, *Ibid.*, p. 98)

O que Haufniensis pretende evitar é precisamente esta unidade entre opostos no que se refere à inocência. Interessa-lhe que com a passagem da inocência para a culpa um novo estado seja instaurado, não dentro de uma imanência lógica, mas por uma transcendência que põe uma nova qualidade, completamente diferente da anterior. Segundo ele:

A supressão [*Ophævelse*³⁶] do imediato é, pois, um movimento imanente à imediatidate, ou é um movimento imanente à mediatidate em sentido inverso, pelo qual esta pressupõe a imediatidate. A inocência é algo que se anula por uma transcendência, justamente porque ela é *algo* (ao contrário, a expressão mais correta para o imediato é a que Hegel usa para o puro ser, é

aufgehoben wird, und erst dann, wenn aufgehoben ist, selbst als dasjenige entsteht, das existierte, bevor es aufgehoben wurde, und das jetzt aufgehoben ist. Die Unmittelbarkeit wird nicht aufgehoben durch die Mittelbarkeit, sondern indem die Mittelbarkeit erscheint, hat sie im gleichen Moment die Unmittelbarkeit aufgehoben” (KIERKEGAARD, 2012, p. 44). Conferir também a tradução para o inglês de Reider Thomte em KIERKEGAARD, 1980, p. 26. Álvaro Valls traduziu a passagem como segue: “A inocência não é, portanto, como o imediato, algo que devia ser anulado, cuja destinação é ser anulado, algo que para falar propriamente não existe, e que só vem a existir pelo fato de ser anulado, isto é, vem a existir como aquilo que existia antes de ser anulado e que, agora, está anulado. A imediatidate não é suprimida pela mediatidate, mas, assim que esta aparece, eliminou no mesmo instante a imediatidate” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 39). A nosso ver, não parece uma boa escolha a tradução de “hævet” por “eliminou”. Na verdade, parece que Haufniensis quer dizer justamente o contrário: que a imediatidate não é eliminada pela mediatidate, mas, assim que a mediatidate aparece, a imediatidate eleva-se junto com ela, embora como algo superado.

³⁵ Nesta passagem em especial, deparamo-nos com uma dificuldade familiar aos estudiosos de Hegel. Trata-se da dupla acepção da expressão alemã *Aufhebung*. O próprio Hegel já destacava em sua *Ciência da Lógica* que “Superar [*Aufhebung*] tem na língua [alemã] o sentido duplo, pois significa tanto conservar, *manter*, quanto ao mesmo tempo deixar de ser, *terminar algo*” (HEGEL, 2011, p. 98).

³⁶ *Aufhebung* em alemão.

nada), e, por isso, quando a inocência é anulada por uma transcendência, surge daí algo de completamente diferente, enquanto que a mediatidate é precisamente a imediatidate (KIERKEGAARD, 2010a, pp. 39-40).

De fato Hegel identifica o imediato com o nada, o que não é de se estranhar se levarmos em conta que na Doutrina do Ser o ser puro e o puro nada são o mesmo. “O nada”, diz ele, “é o *imediato*” (HEGEL, 2011, p. 98) e tudo está em ordem dentro da lógica. Entretanto, no tocante à inocência, é preciso que ela seja *algo*, uma qualidade ou “um *estado* que pode muito bem perdurar”³⁷, de modo que a passagem para a culpa não se dê na imanência da *Aufhebung* – como a passagem do imediato para o mediado –, mas seja posta por uma transcendência. Do contrário a inocência seria perdida por si mesma, como se na essência da inocência residisse a exigência de que esse estado fosse superado, anulando-se assim o conceito de culpa e, com ele, o próprio conceito de inocência. Com escreve J. Stewart ao tratar desta questão: “Imediatidate e mediatidate são categorias imanentes, mas culpa é algo transcendent à inocência, uma vez que vem de fora e introduz um estado qualitativamente novo” (STEWART, 2003, p. 416)³⁸.

Com isso Kierkegaard/Haufniensis denuncia o mal-entendido da interpretação hegeliana mostrando, dentre outras coisas, que também ali se repete o que ele já havia denunciado desde a introdução de seu livro³⁹: uma total confusão entre as ciências, na qual Lógica, Metafísica, Ética, Dogmática, etc., se misturam e confundem de maneira equívoca. Também ao identificar inocência e imediato, Hegel acaba confundindo Lógica e Ética, caindo assim, como diria Kierkegaard, numa contradição quase que cômica. Por isso o auge de sua crítica não tem um tom filosófico técnico, mas antes um tom irônico, que quer pegar pelas costas, como que desprevenido, àquele que está no erro. Ora, como não perceber a indireta irônica lançada por Haufniensis contra Hegel quando escreve que aquele que perdeu a inocência “da única maneira pela qual pode ser perdida, isto é, pela culpa, e não talvez como gostaria de tê-la perdido, não terá decerto a ideia de elogiar sua própria perfeição à custa da inocência” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 40). Quem tiver sensibilidade irônica para perceber esta indireta, então que a perceba.

³⁷ Cf. KIERKEGAARD, 2010a, p. 40.

³⁸ “Immediacy and mediation are immanent categories, but guilt is something transcendent to innocence since it comes from the outside and introduces a qualitatively new state”.

³⁹ Na Introdução de *O Conceito de Angústia* o autor problematiza e critica direta e indiretamente algumas concepções hegelianas importantes – dizemos “hegelianas” porque vez por outra o alvo visado ali é menos o próprio Hegel do que os hegelianos dinamarqueses da época. Basta lembrarmo-nos da crítica à inserção da realidade no âmbito da lógica ou da crítica à identidade entre fé e imediato que resulta da confusão entre Lógica e Dogmática (Cf. KIERKEGAARD, 2010, p. 12). Na mesma esteira aparece a distinção entre mediação e reconciliação, a crítica às pretensões do movimento imanente da Lógica e à confusão entre o negativo e o mal, onde Lógica e Ética se confundem, etc., etc. (*Id., Ibid.*, pp. 14-16).

O fato de Hegel confundir Lógica e Ética revela-se de maneira bastante evidente em uma de suas conclusões centrais. Curioso, no entanto, é notar que Kierkegaard não faz referência alguma a essa conclusão, como se não a tivesse notado ou mesmo a tivesse negligenciado de propósito.

Para Hegel, a conclusão do mito revela o que há nele de essencial, a saber: a referência ao conhecer como algo divino, como o traço divino do homem. Segundo ele:

“Com a expulsão do paraíso, o mito ainda não está concluído. Adiante diz ainda: Deus falou: “Veja só: Adão se tornou como um de nós, pois sabe o que é bom e [o que é] mau”. O conhecer é aqui designado como o divino; e não, como antes, como o que não deve ser. Nisso está também a refutação desses falatórios de que a filosofia só pertence à finitude do espírito: a filosofia é conhecer, e só pelo conhecer é que se realizou a vocação original do homem: ser a imagem de Deus (HEGEL, 1995, p. 85).

Malgrado Hegel ter falado em favor da filosofia, o que pode agradar a muitas cabeças filosóficas, parece que ele erra na ênfase, quer dizer, enfatiza ou atribui importância ao objeto errado. Com efeito, não é difícil de notar que o mito não põe sua ênfase apenas no conhecer, mas antes em um conhecer específico, isto é, no conhecimento do bem e do mal. Ali, não é o mero conhecer que é designado como o divino, mas o conhecer o bem e o mal. Com isso a confusão feita por Hegel ganha nitidez. Ao tratar o mito dentro da lógica, ele, coerentemente – justiça seja feita – elimina a referência ao bem e ao mal, ficando apenas com o conhecer. Daí o mal-entendido: o mito não deveria ter sido tratado na Lógica, justamente porque o “conhecer” que ele quer manifestar é um “conhecer” ético, e não lógico; não um conhecer qualquer ou um conhecer do conhecer, mas o conhecimento do *bem e do mal*, onde a ênfase, vale repetir, deve ser posta nestes últimos.

Sendo assim, a inocência é um estado no qual esse conhecimento ainda não se fez presente. Neste caso, como sugere o pseudônimo-autor, *inocência é ignorância*⁴⁰. Deixando a coisa assim, sem mais explicações, essa afirmação poderia muito bem ser tomada por Hegel – também para ele inocência é ignorância. No entanto, com a ressalva que acabamos de fazer – de que o conhecer que importa é sobre o bem e o mal – fica claro que aqui a “ignorância” significa insciência ética, e não lógica. Para Haufniensis, estar na ignorância significa não estar na culpa, e não simplesmente não estar no conhecimento em geral.

⁴⁰ Ou *inocência é insciência*. Em dinamarquês: *Uskyldighed er Uvidenhed*; em alemão: *Unschuld ist Unwissenheit*.

A partir de então a verdadeira dificuldade aparece: trata-se de saber como se perde a inocência, como se passa da inocência à culpa, ou como se dá a queda no pecado (*Syndefald*)⁴¹. A partir do que já foi referido acima, depreende-se que o pecado – já o dissemos – não encontra lugar em ciência alguma. Na medida em que se pressupõe a si mesmo, conservando em si uma profunda ambigüidade, o pecado não pode ser explicado nem pela Lógica nem pela Ética, sendo sua essência uma transcendência que só se manifesta na Dogmática, não sob a forma de uma explicação, mas como algo revelado. Apenas uma nova Ética, que enquanto tal pressuponha a Dogmática, poderá tratar da manifestação do pecado, embora não possa dizer nada em relação à sua origem⁴² ou sobre aquela “subitaneidade enigmática”. Não é ainda o momento de tratarmos desta “nova Ética”. O próprio Haufniensis não se concentrará nesta ciência, voltando-se antes, como já dizíamos, para uma investigação psicológica. Com efeito, é através da Psicologia que se consegue uma primeira aproximação rumo à explicação do pecado. Entenda-se bem: não sobre a origem do pecado, mas sobre a possibilidade real do pecado, isto é, sobre como o pecado *pode* surgir. Como enfatiza o autor:

A ciência que tem a ver com a explicação é a Psicologia que, contudo, só é capaz de explicar o rumo da explicação e sobretudo deve cuidar de não dar a aparência de querer explicar o que nenhuma ciência explica, e que tão somente a Ética avança um pouco mais na explicação ao pressupô-la recorrendo à Dogmática (KIERKEGAARD, 2010a, p. 42).

Vimos na seção anterior que o pecado é posto pelo *salto*, enigmaticamente, num movimento transcendente que inaugura uma nova qualidade. Que este *salto qualitativo* não pode ser explicado é o que Haufniensis reitera sucessivas vezes. A tarefa da Psicologia será a de esclarecer a possibilidade daquilo que a Dogmática chamou de pecado. A dificuldade, no entanto, consiste em não anular o conceito de pecado ao atribuir-lhe um causa ou uma razão alheia a ele mesmo. Com outras palavras: trata-se de determinar um conceito que comporte tanta ambigüidade quanto requer o conceito de pecado. Não se deve buscar um ponto de partida que explique o pecado de maneira causal, pelo contrário: deve-se encontrar um conceito tão ambíguo quanto o próprio

⁴¹ Nos termos da passagem da inocência para o pecado está implícito o problema da passagem da liberdade para a não-liberdade. No experimento teórico das *Migalhas Filosóficas*, a referência à liberdade e à não-liberdade (como pecado) aparece de maneira mais explícita (Cf. nota 10 em KIERKEGAARD, 2008, p. 36-37).

⁴² Haufniensis chama essa nova ciência de “segunda Ética”, a qual inclui em seus domínios a realidade efetiva do pecado (Cf. KIERKEGAARD, 2010a, p. 22; 23; 25).

pecado e que, como este, se pressuponha a si mesmo. Assim a possibilidade do pecado fica explicada, não de qualquer forma, mas dentro da ambigüidade que lhe é essencial.

Um tal conceito, como veremos no que segue, assume o papel de uma determinação intermediária, situado entre a indeterminação da inocência e a determinação do pecado.

1.5. O Segredo da Inocência ou o Conceito de Angústia

Em 1842, cerca de dois anos antes da publicação de *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard faz a seguinte anotação em seus *Papirer*:

Muito já foi desenvolvido sobre a natureza do pecado hereditário, faltou no entanto uma categoria primordial – a *angústia*. Esta é propriamente a determinação daquele; com efeito, a angústia é uma atração pelo que se teme, uma antipatia simpática; a angústia é um poder estranho que agarra o indivíduo, e contudo ele não pode se desvencilhar dela, e também não o quer, porquanto a teme, e aquilo que o atemoriza também o atrai. A angústia torna agora o indivíduo impotente, e o primeiro pecado sempre se dá na impotência [Afmagt]; assim sendo, falta-lhe aparentemente responsabilidade, e é propriamente essa falta que o fascina (SKS 18, 311)⁴³.

Nesta passagem estão traçadas as linhas gerais do projeto que mais tarde será desenvolvido em *O Conceito de Angústia*. Trata-se primeiro, como vimos, de situar o problema do pecado no lugar correto, afastando os mal-entendidos e dirigindo-se rumo a uma formulação mais lúcida da questão. A novidade da proposta de Kierkegaard consiste na introdução de um conceito determinante ou, como diz ele, de uma categoria principal (*Hovedcategorie*), a saber: a *angústia* (*Angst*).

Como vimos, segundo Haufniensis a *inocência* é *ignorância*. Neste estado o homem ainda não conhece a diferença entre o bem o mal. Em outros termos, para usar uma expressão do próprio autor, “na inocência, o ser humano não está determinado como espírito” (KIERKEGAARD, 2010, p. 44). E assim continua:

Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há,

⁴³ Tradução nossa a partir do original, onde ler-se: “Nu har man ofte nok udviklet Arvesyndens Væsen, og dog har man manglet en Hovedcategorie – det er *Angst*, dette er den egl [egentlige] Bestemmelse deraf; *Angst* er nemlig en Attraae efter hvad man frygter, en sympathetisk Antipathie; *Angst* er en fremmed Magt der griber Individet, og dog kan man ikke løsriive sig derfra, og vil det ikke, thi man frygter, men hvad man frygter det attraaer man. *Angst* gjør nu Individet afmægtigt, og den første Synd skeer altid i Afmagt; den mangler derfor tilsyneladende Tilregnelighed, men denne Mangel er den egl [egentlige]. Besnærelse.” (JJ: 511).

então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia (KIERKEGAARD, 2010a, p. 45)

No trecho dos *Papirer* citado acima, Kierkegaard já traçava alguns aspectos que agora podem nos auxiliar na compreensão desse segredo da inocência, i. e., da *angústia*. Ali Kierkegaard escrevera que “a angústia é uma atração pelo que se teme, uma antipatia simpática”. Ora, nestas poucas palavras já é possível notar que o que se afirma aqui é uma tensão ambígua: a angústia é atraída por aquilo que a repele. Em *O Conceito de Angústia* esta “ambigüidade psicológica” é enfatizada ainda mais: “*a angústia é uma antipatia simpática e uma simpatia antipática*” (*Id., Ibid.*, p. 46). No entanto, a expressão mais forte dessa ambigüidade (que é a angústia) consiste no fato de que seu objeto é propriamente *nada*. Se em si mesmo a angústia é já um poder ambíguo, o é ainda mais porque é angústia diante do *nada*. Por isso Haufniensis precisa esclarecer que a angústia é completamente diferente do medo e de emoções afins, que se referem a algo determinado, enquanto o objeto da angústia é completamente indeterminado, numa palavra, é *nada*. Importa, contudo, que compreendamos melhor esse “*nada*” da angústia. Para tanto, antes de mais é preciso que fiquem claros os pressupostos antropológicos dos quais parte o autor.

Segundo Haufniensis “o homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito” (*Id., Ibid.*, p. 47). Na inocência, o espírito ainda não está determinado enquanto tal, i.e., é espírito imediato ou, como gosta de dizer o autor: é um espírito que sonha. Uma citação mais longa de uma passagem central da obra nos ajudará a compreender melhor a relação da angústia com a indeterminação que é *nada*. Escreve o autor que na inocência

O espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como sonhando. Enquanto se acha então presente é, de certa maneira, um poder hostil, pois perturba continuamente a relação entre alma e corpo, que decerto subsiste sem, porém, subsistir, já que só receberá subsistência graças ao espírito. De outra parte, o espírito é um poder amistoso, que quer precisamente constituir a relação. Qual é, pois, a relação do homem com este poder ambíguo, *como se relaciona o espírito consigo mesmo e com sua condição? Ele se relaciona como angústia*. O espírito não pode desembaraçar-se de si mesmo; tampouco pode apreender-se a si mesmo, enquanto ele se mantiver fora de si mesmo; nem tampouco o homem pode mergulhar no vegetativo, de jeito nenhum, pois ele está determinado, afinal, enquanto espírito; não pode fugir da angústia, pois ele a ama; amá-la propriamente ele não pode, porque ele foge dela. Agora a inocência está em seu ápice. Ela é ignorância, mas não uma brutalidade animal, e sim uma ignorância que é qualificada pelo espírito, mas

que justamente é angústia, porque sua ignorância se refere a nada. Aqui não há nenhum saber sobre bem e mal, etc. mas a realidade inteira do saber projeta-se na angústia como o enorme nada da ignorância (*Id., Ibid.*, p. 47) ⁴⁴.

Note-se como toda a passagem insiste na afirmação da ambigüidade da angústia diante da indeterminação do espírito. Aqui o espírito é ainda a *possibilidade* de sua própria efetivação, mas ao mesmo tempo essa possibilidade é apenas um nada insinuante que engendra angústia. O nada aqui se refere à indeterminação, à falta de efetividade daquilo que se apresenta apenas como possibilidade. Trata-se, portanto, da relação do espírito para consigo mesmo e para com sua condição de possibilidade. Que essa relação é angústia é o que o autor insiste em reiterar. No entanto, o tratamento da questão nesses termos parece não expô-la satisfatoriamente. É preciso antes que compreendamos o que caracteriza o homem enquanto espírito ou o que está por trás dessa determinação, isto é, o que significa dizer que homem é espírito.

Ao tratar a questão nestes termos, Haufnienis está se aproximando cuidadosamente do problema. Obviamente falar em “espírito” não significa dizer algo sobre uma aura qualquer que sairia do homem após a sua morte. Também não podemos confundir o espírito – que põe a síntese – com os elementos da síntese. Com outras palavras, não se pode conceber o espírito como algo estranho ao próprio homem, de modo que importa afirmar – como o fará mais tarde Anti-Climacus – que o homem é espírito.

Em *O Conceito de Angústia*, a determinação do homem como espírito aparece também – e fundamentalmente – em outros termos, mais específicos, e é isso o que parece importar na colocação da questão. Segundo Haufniesis, na inocência “a realidade efetiva do espírito se apresenta sempre como uma figura que tenta sua possibilidade, mas se evade logo que se queira captá-la, e é um nada que só pode angustiar” (*Id., Ibid.*, p. 45). Sendo assim, o espírito se relaciona consigo mesmo – ou melhor, com a sua possibilidade – como angústia. Precisamente por isso não se pode encontrar angústia no animal, já que este não está determinado como espírito!

Mas que significa isso? Que quer dizer que a determinação do homem é espírito? Se prestarmos atenção ao uso dos termos, veremos claramente que espírito aqui diz o mesmo que liberdade, i. e., espírito é liberdade. Com efeito, como Haufniensis explica em uma das mais célebres passagens d’*O Conceito de Angústia*: “a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (*Id., Ibid.*, p. 45).

⁴⁴ A ênfase (itálico) é nossa.

É curioso notar como essa afirmação surge no texto de maneira repentina, inesperadamente, como se Haufniensis estivesse angustiado em mostrá-la logo. O que importa, no entanto, é que a partir de então a questão fica mais evidente. Trata-se, no fundo, de uma reflexão sobre a liberdade. Tudo gira em torno deste problema, de modo que a reflexão de Haufniensis não é apenas “direcionada ao problema dogmático do pecado Hereditário”, como determina o subtítulo, mas sobretudo direcionada ao problema filosófico da liberdade humana.

Tendo isto em vista, Haufniensis segue sua reflexão sobre o mito mostrando como a proibição –“Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás”⁴⁵ – angustia a Adão porque desperta nele a *possibilidade da liberdade*. “O que tinha passado desapercebido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduziu nele mesmo, e aqui de novo é um nada: a angustiante possibilidade de *ser-capaz-de*” (*Id.*, *Ibid.*, p. 48). Então a angústia é intensificada e seu ápice se dá com as palavras da sentença que põe o castigo: “porque no dia em que dela comeres terás de morrer”⁴⁶. “A infinita possibilidade de *ser-capaz-de*, que a proibição despertou, aproxima-se agora ainda mais porque esta possibilidade manifesta uma outra possibilidade como sua consequência” (*Id.*, *Ibid.*, p. 48), isto é, a possibilidade de *ser-capaz-de* manifesta simultaneamente a possibilidade da morte, que Adão desconhece e que, portanto, só pode angustiá-lo.

Em meio a toda essa variedade de determinações e interpretações, é evidente que a ênfase está posta aqui na angústia frente à *possibilidade da liberdade*. A partir de então, a questão deve orienta-se rumo ao esclarecimento dessa *possibilidade*, bem como da liberdade efetiva. Para tanto, será preciso afastar logo o mal-entendido de se conceber a possibilidade da liberdade como o poder de escolher indiferentemente entre o bem e o mal, o que analisaremos mais adiante. Cabe-nos então, no que segue, examinar qual a relação entre angústia e possibilidade da liberdade, bem como apontar para o conceito kierkegaardiano de *liberdade* desenvolvido paralelamente à sua crítica à *liberdade de indiferença*.

⁴⁵ Gn 2, 17.

⁴⁶ *Idem*.

1.6. Angústia e Possibilidade da Liberdade

Sempre que o conceito de angústia vem à tona, traz junto consigo uma dificuldade inerente a si próprio e que, enquanto tal, cria problemas para quem pretende analisá-lo. Essa dificuldade consiste na já referida ambigüidade própria da angústia. Como vimos, trata-se de uma disposição que quer e não quer seu objeto, que se aproxima e se distancia, que se retrai ao mesmo tempo em que se expande, que é uma simpatia antipática e uma antipatia simpática. Mas que quer dizer isso? Qual o significado dessa ambigüidade e por que ela aparece como tal?

Enquanto um poder ambíguo a angústia é uma tensão na indeterminação. Aquilo que a angustia não é algo determinado, que já foi posto e com o qual a angústia se relaciona, muito pelo contrário, o que engendra angústia é justamente algo indeterminado, algo que ainda não está posto, mas que ao mesmo tempo é uma possibilidade insinuante que, por assim dizer, acomete a angústia, afetando-a e tirando dela qualquer possibilidade de indiferença⁴⁷. Mas, notemos bem, não se trata aqui de uma ambigüidade do pensamento, de um impasse lógico, mas de uma ambigüidade existencial, que afeta o indivíduo não enquanto *res cogitans*, mas enquanto *res existentis*, enquanto ser no mundo. Com o conceito de angústia, Haufniensis retira a ênfase do pensamento e a coloca na situação existencial do indivíduo. Por isso podemos dizer que a indeterminação que faz nascer angústia não é algo do reino da abstração, mas uma possibilidade na existência, ousamos dizer: uma possibilidade de carne e osso. Ora, sendo assim, a angústia não é uma força ambígua sem mais nem menos, mas apenas porque aquilo que a angustia está também na ambigüidade da indeterminação. A angústia é ambígua porque seu “objeto” é ambíguo, sim!, tão ambíguo que é precisamente *nada*. Mas, *nota bene*, não um nada qualquer – e aqui está a ambigüidade – mas um nada que angustia, que desperta interesse. Esse nada, como temos visto, é o nada da *possibilidade*. E nesse ponto novamente retorna a distinção: não uma possibilidade qualquer, não uma possibilidade do pensamento, abstrata, especulativa ou lógica, mas uma possibilidade existencial. O que a angústia mostra é justamente que essa possibilidade não é sentida com indiferença, mas é algo que afeta o indivíduo existente, isto é, faz nascer nele a angústia da possibilidade.

⁴⁷ Pode parecer estranho falar da angústia na qualidade de sujeito, mas isso não se dá por acaso. Obviamente o sujeito em questão aqui é o indivíduo que se angustia, mas em se tratando de uma análise do conceito de angústia e de sua essência ambígua, o recurso utilizado nos auxilia a compreender melhor as dificuldades aqui envolvidas, pois assim nos restringimos ao conceito, sem perder o foco.

Como vimos, essa possibilidade está longe de ser indiferente precisamente porque é a possibilidade do próprio espírito, a possibilidade do próprio eu (*Selv*) ou, como prefere Haufniensis, a *possibilidade da liberdade*.

O autor insiste que se trata aqui da *possibilidade* e não da *necessidade* da liberdade – o que seria já uma contradição. Ao falar da liberdade como possibilidade, Haufniensis está se referindo ao mesmo tempo à possibilidade da não-liberdade. Ora, se a liberdade é apenas possível, é possível igualmente que essa possibilidade não se realize, do contrário não seria uma possibilidade, mas uma necessidade ou uma possibilidade necessária, o que obviamente *nihil est*. Se a liberdade fosse necessária, não haveria angústia alguma – por que angustiar-se de algo inevitável e que não depende de nós? Neste caso podemos muito bem nos afigir, mas jamais nos angustiar. Por outro lado, a liberdade não pode ser uma possibilidade absolutamente indiferente, algo que o indivíduo possa simplesmente escolher ou não, como se estivesse em suas mãos todo o destino da liberdade, como se tudo dependesse dele. Ora, neste caso não haveria angústia, mas uma superioridade indiferente, um “tanto faz” em relação à liberdade, algo que pode muito bem existir no pensamento e na abstração, mas de maneira nenhuma na existência concreta.

A possibilidade da liberdade afeta o indivíduo, desperta nele um interesse, o angústia, não lhe é indiferente. A liberdade não é necessária, mas isso não implica em uma indiferença do espírito, muito pelo contrário, essa possibilidade reclama algo do indivíduo, acomete-o de alguma maneira, inquieta-o, perturba seu estado de repouso. Esse desassossego do espírito é a expressão de uma exigência, de uma tarefa. A angústia acomete o indivíduo porque ele não está isento da relação para com a possibilidade da liberdade, ele já está de alguma forma implicado nesta relação, de modo que algo lhe é requerido. A possibilidade da liberdade o interpela, reclamando assim uma resposta; não se pode fugir para a indiferença. Quando o interesse é despertado, nenhuma ação é indiferente, mas sempre interessada, comprometida, implicada, numa palavra: responsável. Precisamente por isso podemos afirmar que a possibilidade da *liberdade* é a possibilidade da *responsabilidade*. Essa relação ficará mais clara no que segue. Antes, porém, para melhor compreendermos a ligação entre angústia e possibilidade da liberdade, é mister que façamos uma breve referência à noção de *escolha* tal como apresentada previamente em *Ou-Ou*⁴⁸. Ora, sabemos muito bem que não se pode pensar

⁴⁸ *Enten-Eller. Et Livis-Fragment* (*Ou-Ou: um fragmento de vida*). Primeira obra pseudônima de Kierkegaard, publicada em 1843.

em liberdade sem que se pense ao mesmo tempo na *escolha* livre. Sem escolha, nada de liberdade. Senão vejamos.

Na segunda parte de *Ou-Ou*, mais precisamente na segunda carta do Juiz Wilhelm (“B”) ao esteta “A”, o sentido ou o significado da *possibilidade* aparece na forma da distinção entre dois “tipos” de “ou... ou...”, quer dizer: quando Wilhelm diferencia seu “ou...ou...” do “ou...ou...” de A, o que está em jogo aqui é uma compreensão da possibilidade, ou melhor dito, da atitude do indivíduo frente às possibilidades existenciais. Lembremo-nos que nos *Diapsalmata* o esteta A escreve o seguinte sob o título *Ou-Ou (Enten-Eller)*:

Casa-te, tu vais te arrepender; não te cases, tu também vais te arrepender; casando ou não casando, em ambos os casos tu te arrependerás. Ri sobre a loucura do mundo, tu vais te arrepender; chora sobre a loucura do mundo, tu também vais te arrepender; rindo ou chorando sobre a loucura do mundo, em ambos os casos tu vais te arrepender; quer tu rias da loucura do mundo, quer tu chores por causa dela, em ambos os casos te arrependerás. Confia numa jovem, tu vais te arrepender; não confia nela, tu também vais te arrepender; confiando ou não confiando numa jovem, em ambos os casos tu te arrependerás; quer confies numa jovem, quer não confies nela, em ambos os casos te arrependerás. Enforca-se, tu vais te arrepender; não te enforques, tu também vais te arrepender; enforcando-te ou não te enforcando tu vais te arrepender; quer tu te enforques ou não te enforques, em ambos os casos te arrependerás. Essa, meus senhores, é a quintessência de toda a sabedoria (SKS 2, 47-48)⁴⁹.

Com esse aforismo, fica claro que o “ou...ou...” de A é uma determinação da indiferença, um “tanto faz” que esvazia o conteúdo da escolha, i. é., que detém a escolha na medida em que a submerge na indiferença. Neste caso, o indivíduo não está interessado na *possibilidade*, mas lança a possibilidade na indiferença. Pois isso A pode dizer que não realiza nem o menor dos movimentos, mas apenas se detém. Ao escolher, ele não se insere na própria escolha, não se compromete ou não se interessa na escolha, de modo que escolher um lado equivale a escolher seu contrário ou, em suma, equivale a não escolher propriamente.

Ao acusar A, o juiz Wilhelm mostra como o seu “ou... ou...”, que ele chama de verdadeiro “ou...ou...” em contraposição à visão de A, é uma afirmação da escolha enquanto tal, i. é, da escolha interessada e responsável. Diferente de A, B escreve que “a escolha é decisiva para o conteúdo da personalidade; esta, ao escolher, submerge no escolhido (...)” (KIERKEGAARD, 2007b, p. 154)⁵⁰. Notemos como B utiliza uma

⁴⁹ Conforme a tradução de Álvaro Valls em VALLS, 2004, p. 26.

⁵⁰ SKS 3,160.

imagem representativa ao falar em “submergir” no escolhido. Submergir aqui significa ser tomado, ser absorvido, está imerso ou engolfado na escolha, com outras palavras: a personalidade, ao escolher, compromete-se, interessa-se no escolhido. Com mais clareza poderíamos dizer que ao escolher, a personalidade já está submersa no escolhido. Com efeito, trata-se aqui justamente de uma escolha que não é alheia ao escolhido, quer dizer, de uma escolha que só é enquanto tal na medida em que está já comprometida no escolhido. Neste sentido, ao falar em uma “submersão” no escolhido B pretende mostrar que a escolha não consiste na eleição entre coisas que estão fora de quem escolhe, como se aquele que escolhe o fizesse a partir de uma situação de indiferença. Muito pelo contrário, antes de escolher, aquele que escolhe já está interessado na escolha. Como nos esclarece o Juiz Wilhelm:

Por um instante pode ser, ou pode parecer, que se tem de escolher entre coisas que estão fora de quem escolhe, que este não guarda relação nenhuma com elas, que pode manter-se indiferente frente a elas. Tal é o instante da deliberação; mas na realidade este, o mesmo que o platônico, não é nada (...) (KIERKEGAARD, 2007b, p. 154)⁵¹.

Aqui o instante da deliberação aparece justamente como um momento no qual o indivíduo estaria indiferente em relação aos objetos da escolha. Mas isso é propriamente um nada para o indivíduo existente, inserido do tempo e tendo que agir enquanto vive – sem poder afastar-se de sua condição, deliberar, e depois retornar à existência. Para ilustrar esse “nada” da deliberação B recorre a uma imagem bastante esclarecedora. Diz ele:

Imagina que um piloto em seu barco, no instante que deve fazer girar o timão, se pusesse a dizer: posso fazê-lo ou não fazê-lo; claro que se não for um piloto medíocre, tomará também consciência de que enquanto isso o barco segue seu curso habitual e que, por conseguinte, só por um instante é indiferente fazê-lo ou não fazê-lo (*Id., Ibid.*, p. 154).

Com isso podemos notar que não é tanto aquilo que se escolhe que está em jogo aqui, mas antes o próprio fato de escolher. Por isso o juiz Wilhelm pode afirmar que “na escolha não se trata tanto de escolher o correto, mas da energia, da seriedade e do *pathos* com que se escolhe” (*Id., Ibid.*, p. 157)⁵². O problema do esteta A consiste justamente em fugir da escolha ou em escolher de maneira imprópria, isto é, em

⁵¹ SKS 3, 160.

⁵² SKS 3, 164.

escolher a indiferença, em escolher não se comprometer, numa palavra: em não escolher a escolha. O esteta A não quer ser responsável por sua escolha, de modo que quando escolhe, é como se propriamente não escolhesse ou não escolhesse da maneira própria.

Dito isso, passemos ao ponto que mais nos interessa nesta discussão. Ora, o fato de A esforçar-se para permanecer na indiferença em relação à escolha, revela que ele, ao escolher, não quer assumir um compromisso ético, ou seja, quer escolher e permanecer imune à própria escolha, de modo que nada lhe seja imputado. Por isso o esteta A não age por mal, mas por indiferença; sua ação está aquém da ética. Ciente deste fato, o juiz Wilhelm esclarece sua concepção nos seguintes termos: “Meu ‘ou...ou...’ não designa tanto a escolha entre o bem e o mal, mas designa a escolha mediante a qual se escolhe entre o bem e o mal, ou os exclui”

A ênfase aqui deve ser dada neste movimento de escolha de um dos lados e *exclusão* do outro. Ao escolher o bem e o mal, o que se exclui é a indiferença. Algo, portanto, é excluído, de maneira que a contradição entre as partes é afirmada, embora na forma da escolha de um dos lados. Assim, o “ou... ou...” de A se contrapõe ao de B. Para A trata-se de mediatizar os opostos na indiferença. A não afirma a contradição ao assumir um dos lados em detrimento do outro, mas mediatiza os opostos ao concebê-los de maneira indiferente. Quer dizer: o “tanto faz” da concepção de A leva por água abaixo o *pathos* da escolha e nesta mesma água A “lava as mãos”. Mediatizar, neste contexto, significa anular a contradição que nutre a escolha, que faz com que a escolha seja propriamente uma escolha. Quando A se coloca na indiferença, o que ele faz é justamente renunciar à contradição, relaxando a tensão do “ou...ou...” numa inércia existencial. Curioso, no entanto, como bem o percebe B, é que a filosofia especulativa assume, no âmbito do pensamento, uma posição equivalente à de A. Com efeito, o filósofo especulativo também mediatiza a contradição, anulando-a numa unidade superior. Para B, essa mediação especulativa sempre se dá em relação ao passado, i. é, o filósofo mediatiza o passado dissolvendo-o em uma unidade superior. A implicação é clara: o que passou se torna como que mais necessário do que aquilo que está por vir. Neste caso, ao mediatizar o passado, o filósofo especulativo pode afirmar que a *necessidade é a unidade de possibilidade e de realidade*, ou seja: quando a possibilidade vem a ser, quanto se torna real, temos então a necessidade. Ora, o problema, neste caso, é que o devir se torna necessário! Se, como nos havia ensinado

Johannes Climacus, a mudança do devir é a passagem da possibilidade à realidade⁵³, tal mudança não pode ser necessária sem deixar de ser devir. Importa, neste caso, afirmar a realidade do devir. Como escreve Climacus: “A mudança do devir é a realidade, a passagem acontece pela liberdade (...) Todo devir acontece em liberdade, não por necessidade” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 108).

Ao permanecer no passado – na mediação do passado – o filósofo especulativo se atém à necessidade daquilo que passou, esquecendo-se que na existência, para o indivíduo existente que atua, vale apenas a liberdade – que a mediação não pode abarcar e que, portanto, não encontra lugar no Sistema.

A filosofia especulativa atém-se à necessidade assim como A atém-se à indiferença. Em ambos os casos “a vida se detém”. Com isso, chegamos ao ponto visado. Toda a discussão aqui, como já podemos notar, gira em torno da questão da liberdade. Quando B “defende” o seu “ou...ou...” frente a A e à filosofia especulativa, o que ele faz na verdade é afirmar uma concepção de liberdade bem definida, que está por trás de sua compreensão da *escolha* em sentido próprio. Ao acusar A de ser indiferente em relação ao “ou...ou...” e ao perceber como a filosofia especulativa, centrada no pensamento, se atém à necessidade lógica, B ao mesmo tempo problematiza as concepções de liberdade que fundamentam os procedimentos de A e do filósofo especulativo.

Para B a dificuldade resulta de uma confusão entre duas esferas distintas, a do pensamento e a da liberdade. Com outras palavras, a dificuldade surge ao se conceber a liberdade no âmbito do pensamento. Neste, a contradição não se sustenta, mas se resolve numa unidade superior. Na liberdade, pelo contrário, a contradição é sustentada, embora na forma de sua exclusão. Quando se transforma a liberdade em um objeto do pensamento, tudo se confunde, surgindo daí uma problemática fundada em um mal-entendido que, enquanto tal, precisa ser sanado. Disso depende, a nosso ver, a compreensão do lugar que o *Conceito de Angústia* ocupa na obra de Kierkegaard. Johannes Climacus, em seu *Pós-Escrito*, escreve que talvez Haufniensis pensasse que “poderia ser necessária uma comunicação de saber, antes que se pudesse passar para uma interiorização” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 285). Parece-nos que essa “comunicação de saber” consiste justamente numa tentativa de sanar o mal-entendido de se conceber a liberdade no âmbito do pensamento. E o que parece motivar essa tarefa

⁵³ Cf. *Migalhas Filosóficas* (KIERKEGAARD, 2008, p. 106).

é justamente o resultado altamente pernicioso desse mal-entendido, pois nele o indivíduo esquece-se o que é existir e o que é interioridade.

Em uma nota célebre de *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard/Haufniensis, esclarece de maneira mais detida o problema referido. Por comodidade, transcrevemos o texto que aparece assim:

O problema: “o que é o bem” é um problema que se impõe cada vez mais ao nosso tempo, porque tem importância decisiva para a questão da relação entre Igreja, Estado e o moralmente concreto [*det Sædelige*]. Temos que ser cuidadosos, entretanto, na resposta. O verdadeiro teve, até agora, estranhamente, a preferência, na medida em que a trilogia do belo, do bem e do verdadeiro, foi concebida e apresentada no âmbito do verdadeiro (no conhecimento). O bem nem se deixa definir. O bem é a liberdade. Só para a liberdade ou na liberdade há a diferença entre bem e mal, e esta diferença jamais aparece *in abstracto*, porém só *in concreto*. (...) A diferença entre bem e mal se dá, decerto, para a liberdade, porém não *in abstracto*. Este mal-entendido surge por transformarmos a liberdade em algo diferente: num objeto do pensamento. Mas a liberdade nunca se dá *in abstracto*. Quando se quer dar à liberdade um instante para se escolher entre o bem e o mal, sem que ela mesma esteja empenhada em uma das partes, aí a liberdade, justamente neste instante, não é liberdade, mas uma reflexão sem sentido; e que serve então o experimento, senão para confundir? Se (*sit venia verbo*) a liberdade permanece no bem, não sabe absolutamente nada do mal. Nesse sentidos, podemos afirmar (e se quiserem entender mal, a culpa não é minha) que Deus nada sabe a respeito do mal (...) (KIERKEGAARD, 2010a, p. 119).

Ao falar da presidência do *verum* no âmbito dos transcendentais, Haufniensis ao mesmo tempo determina que o verdadeiro se dá na esfera do conhecimento ou, podemos dizer, no âmbito do saber (*Viden*), do pensamento ou do intelecto. O problema surge quando se quer tratar a liberdade (o bem) no âmbito do *verum*, i.e., enquanto objeto do conhecimento. Disso resulta que a possibilidade da liberdade torna-se uma mera *possibilidade abstrata* e, precisamente por isso, uma *possibilidade desinteressada*. Com efeito, o pensamento lida apenas com as possibilidades na medida em que estas permanecem fora da relação que se pode ter com elas. Aqui, abstração é sinônimo de irresolução, uma vez que as possibilidades abstratas mantêm-se em suspensão, ou seja, que o pensamento ou o intelecto não mantém nenhuma relação com as possibilidades que representa⁵⁴. Sendo assim, para o intelecto essas possibilidades são indiferentes, desinteressantes. Significa que ao pensá-las o intelecto o faz desde o exterior, i.e., situado fora dessas possibilidades, de modo que pensá-las significa justamente não se comprometer nelas, não estar inserido nelas. Para designar essa inércia do pensamento em relação às possibilidades, Kierkegaard utiliza, com uma óbvia referência a Hegel, a

⁵⁴ Sobre isto Cf. FERRO, 2012, p. 166.

palavra *reflexão*. Foi com essa palavra que Kierkegaard definiu o traço de sua época: uma época de irresolução, desapaixonada, porque demasiado reflexiva⁵⁵. No âmbito concreto da existência a reflexão detém a resolução, impede a escolha, podendo adiá-la infinitamente. Como escreve Kierkegaard, “a necessidade da decisão é justamente o que a reflexão expulsa ou pretende expulsar” (KIERKEGAARD, 2012a, p. 50)⁵⁶. A ambigüidade que a reflexão produz impossibilita a escolha apaixonada. “A ambigüidade”, diz Kierkegaard, “se dá quando não se é nem uma coisa nem outra; e a ambigüidade na existência se dá quando a disjunção qualitativa das qualidades é debilitada por uma reflexão roedora” (*Id. Ibid.*, p. 52). Assim, a reflexão remói o nada da deliberação, permanecendo na irresolução ou na indecisão.

No que diz respeito à liberdade, não se pode concebê-la no âmbito da reflexão sem ao mesmo tempo anulá-la. A liberdade é decisão, resolução, interesse. Como nos esclarece Nuno Ferro em seus *Estudos sobre Kierkegaard*:

Sendo existencialmente inerte, quer dizer, excluindo pela sua própria estrutura qualquer relação do sujeito com os possíveis, a reflexão é, para a liberdade, *insignificante*. Por isso, colocar o problema da liberdade no âmbito do intelecto (do conhecimento, do *verum*), é colocar o problema onde ele não deve estar, onde não pode mesmo estar: um funesto mal-entendido (FERRO, 2012, p. 166).

E este mal-entendido é funesto não apenas por ser já um mal-entendido, mas porque implica em uma série de equívocos que distorcem a compreensão do problema da liberdade, envolvendo-o em complicações desnecessárias. Um desses equívocos – e talvez o principal deles – é denunciado por Haufniensis mais de uma vez em *O Conceito de Angústia*. Segundo o pseudônimo: “fazer principiar a liberdade como um *liberum arbitrium* que tanto pode escolher o bem como o mal, é tornar radicalmente impossível qualquer explicação” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 120). O *liberum arbitrium*, neste contexto, resulta justamente daquele mal-entendido de se conceber a liberdade no âmbito da reflexão. Com efeito, é na reflexão que se dá a indiferença própria do *livre-arbítrio* – o poder escolher indiferentemente entre o bem e o mal –, uma vez que a reflexão não se interessa em nenhum dos lados. Também o Juiz Wilhelm fizera referência à mesma distinção ao afirmar que de maneira nenhuma confunde o *liber arbitrium* com a verdadeira liberdade positiva (Cf. KIERKEGAARD, 2007b, p. 162). O que Haufniensis e Wilhelm chamam aqui de *liberum arbitrium* corresponde ao que

⁵⁵ Sobre isto Cf. *Uma Recensão Literária* (SKS 8).

⁵⁶ *Uma Recensão Literária - A Época Presente* (SKS 8).

poderíamos chamar de *liberdade de indiferença*. Esta, como temos visto, concebe seu objeto no âmbito da reflexão, da “possibilidade neutra de contrários” e, por isso mesmo, de maneira desinteressada. Que a crítica de Haufniensis visa a essa concepção de liberdade, já o temos dito. Resta-nos agora esclarecer como se articula essa crítica a nível conceitual.

Segundo o pseudônimo, “a possibilidade da liberdade não consiste em poder escolher o bem ou o mal. Um tal disparate não prossegue nem das Escrituras nem do pensamento. A possibilidade consiste em *ser-capaz-de* [*at kunne*]” (KIERKEGAARD, 2010, p. 53). No mesmo sentido, em seus *Papirer* (V B 56, 2) Kierkegaard anotara que “o *liberum arbitrium* que tanto pode escolher o bem como o mal é radicalmente a abolição do conceito de liberdade e desesperar de qualquer explicação dela. Liberdade é *ser capaz*”⁵⁷.

Com isso, entra em cena uma nova categoria. A liberdade não deve mais ser vista como uma determinação do saber (*Viden*), mas como *ser-capaz-de* (*at kunne; Kunnen*). Curiosamente o vocábulo dinamarquês em questão (*Kunnen*), diz algo como uma capacidade, ou ainda uma habilidade para fazer algo. Quando Kierkegaard diz que a liberdade é *ser-capaz-de*, parece que ele quer designar algo como um *estar em condições de*. A determinação requer uma explicação, pois dela depende a compreensão da verdadeira liberdade positiva frente à liberdade de indiferença.

Em ambas as passagens referidas acima, a determinação do *ser-capaz-de* aparece numa relação de contraposição à possibilidade de se escolher indiferentemente entre o bem e o mal. A dificuldade consiste em perceber como o *ser-capaz* se contrapõe à indiferença, uma vez que, à primeira vista, parece que o *liberum arbitrium* afirma justamente o *ser capaz* – sim, o ser capaz de escolher entre o bem e o mal. Como acabamos de ver, tal tese pressupõe que a reflexão basta para dar conta da liberdade. O *ser capaz* do *liberum arbitrium* é uma determinação da reflexão o que, no entender de Kierkegaard, não é *ser-capaz* nenhum, já que não toca a realidade, limitando-se à mera apresentação de contrários. A reflexão detém a ação ou, podemos dizer, dissolve a *capacidade* do sujeito. Ora, se alguém está posto em uma total indiferença em relação aos contrários, aquilo que ele escolhe – se é que escolhe algo – não constitui uma decisão, pois ele não *está em condições de* decidir, o que equivale a dizer que sua decisão é vazia, sem conteúdo, sem comprometimento, ou seja, que não é decisão

⁵⁷Conforme a tradução de Nuno Ferro em FERRO, 2012, p. 162. Itálico nosso.

alguma. Com outras palavras: ao ser posto em um estado de indiferença, o sujeito perde a força que o pode impulsionar, perde a fogosidade, o ardor ou a paixão que faz de sua ação uma decisão, um ato livre, numa palavra, torna-se *incapaz-de*. Por sua vez, *ser-capaz-de* significa *estar-interessado-em*, no sentido próprio de inter-esse (*intersum*) – estar inserido “entre-dois”, de modo que a elasticidade dos contrários seja mantida na afirmação de sua tensão, sem que esta seja distendida ou afrouxada pela reflexão.

Neste sentido, *liberdade* e *interesse* se correspondem, de modo que não pode haver aqui indiferença alguma sem que se perca com isso a determinação do *ser-capaz-de*. Neste ponto a discussão afunila-se e ganha profundidade. Com efeito, ao afirmar que a possibilidade/liberdade é *ser-capaz-de*, Haufniensis ao mesmo tempo enfatiza o caráter não indiferente da liberdade em seu interesse. Mas em relação a que a liberdade se interessa? – e aí a formalidade da obra se apresenta mais claramente –, ou esse interesse é mais propriamente interesse pelo quê? Ora, a liberdade se interessa por si mesma, por sua própria possibilidade! Trata-se, portanto, de uma possibilidade que lhe diz respeito, que não lhe pode ser indiferente, que lhe desassossega, afinal trata-se da possibilidade de si mesma.

Haufniensis expressa esse *interesse* ou esse “mostra-se-para-si-mesma da liberdade” com a *angústia da possibilidade*. A liberdade se relaciona consigo mesma no nada da possibilidade ou no nada da angústia⁵⁸. Com outras palavras, a possibilidade da liberdade tem *forma de angústia*. Se a liberdade não se mostrasse para si mesma como a possibilidade de si mesma, tampouco haveria angústia, sendo o inverso igualmente verdadeiro: se há angústia, então esta só pode se dar ante a possibilidade – na necessidade e na liberdade absoluta – se é que podemos falar assim – não há angústia alguma.

Com isso, lembremo-nos daquela célebre afirmação já citada anteriormente segundo a qual “a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 45). A angústia é já a realidade da liberdade, mas não efetiva ou necessariamente dada, e sim como possibilidade de si mesma ou como possibilidade de *ser-capaz-de*. É isso que Haufniensis quer mostrar quando diz que a liberdade pressupõe-se a si mesma e que, enquanto tal, surge do nada⁵⁹. Significa que a liberdade só é tal enquanto possibilidade para si mesma e, por isso mesmo, como uma possibilidade radicalmente interessada. Sendo então

⁵⁸Cf. KIERKEGAARD, 2010a, p. 83.

⁵⁹Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 120.

possibilidade de si mesma, é também possibilidade de não cumprimento, de não efetivação, de falhar-se a si mesma ou, como prefere Haufniensis, de *sucumbir* e si mesma. Ora, sem que houvesse essa possibilidade, sem que a liberdade estivesse posta ante um perigo infinito de não cumprimento de si mesma, tampouco haveria angústia alguma, uma vez que o que engendra angústia é justamente o interesse da liberdade pela sua própria efetivação frente à possibilidade de sucumbir em si mesma, tornado-se não-livre ou *incapaz-de*.

Com a conhecida imagem da vertigem, o desfalecer ou o sucumbir (*segne*) da liberdade vem à tona como o momento no qual a diferença entre o bem e o mal é posta. A angústia, segundo a analogia de Haufniensis, é a vertigem da liberdade, que surge quando esta olha para sua própria possibilidade. Nesta vertigem, diz o autor, a liberdade sucumbe⁶⁰. Perante a possibilidade de seu próprio cumprimento a liberdade se retrai, perde suas forças, desfalece ou sucumbe à angústia. Note-se bem que não se trata aqui de uma escolha da liberdade perante possibilidades equivalentes (o bem e o mal, ou a liberdade e a escravidão), muito pelo contrário, o resultado do desfalecimento, i. é., do não cumprimento de si mesma da liberdade, não é a escolha livre, mas a não-liberdade. A explicação de Nuno Ferro nos ajudará na compreensão dessa relação. Diz ele:

V.H tenta indicar com o verbo *sucumbir* (*segne*) o *não-ato* de que a liberdade é responsável por não se ter constituído a si a partir de si (e não por ter posto um equivalente contrário, isto é, por, por exemplo, ter *ativamente* posto o contrário de si). Trata-se de uma derrota por não posição, por incapacidade, que é, todavia, da responsabilidade da liberdade (isto é, pelo qual ela é culpada) visto que ela é uma possibilidade para si própria. Ou seja, *sucumbir* não significa que a vontade “escolha algo” (o não-si), mas sim que se constitui na não-escolha, ainda que essa não-escolha seja da sua responsabilidade, porque ela é formalmente efeito da apresentação da possibilidade da escolha por si (FERRO, 2012, p. 180).

Depreende-se daí que a angústia revela fundamentalmente a possibilidade da liberdade, mas não apenas isso; na angústia nós também nos tornamos não-livres. Assim sendo, para que possamos de fato compreender melhor o que está envolvido nesta questão, importa que seja mais bem esclarecido o significado dessa relação da liberdade para com a possibilidade de si mesma ou de seu cumprimento ou não cumprimento.

Seria um equívoco injustificado pensar que Kierkegaard trata a liberdade como um conceito formal abstrato, quando na verdade todo o seu esforço consiste na afirmação da concretude da liberdade ou de sua realidade existencial (que enquanto tal é

⁶⁰ „I denne Svimlen segner Friheden“ (SKS 4, 365).

sempre *in concreto*). Em *O Conceito de Angústia*, essa concretude se torna clara quando percebemos que a possibilidade que a liberdade é para si mesma, não é uma mera possibilidade abstrata, mas a possibilidade do *espírito*, do “*eu*” ou do *si-mesmo* que o próprio sujeito existente é *in concreto*. Precisamente por isso não pode haver aí nenhuma indiferença, uma vez que o que está em jogo não é um pensamento abstrato, mas uma existência concreta que deve responder por si mesma na medida em que elege a si mesma. Com outras palavras: o fato de a possibilidade da liberdade ter forma de angústia revela que essa possibilidade constrange o sujeito a fazer frente a ela, pois se trata da possibilidade dele mesmo, da possibilidade da liberdade que o define enquanto tal. Como escreve Grøn: “(...) a liberdade não vem sem angústia. Pois na angústia o indivíduo descobre a liberdade como sua liberdade, como a liberdade pela qual ele é definido”⁶¹ (GRØN, 2008, p. 48-49). Neste sentido, ser um “*eu*”, ou ainda melhor, ser *si-mesmo* (*Selv; self*), ser *espírito*, é o mesmo que ser *liberdade*, ser livre. O que deve ser pontuado, no entanto, é que essa liberdade, como temos visto, não é um *liberum arbitrium*, mas uma situação de comprometimento em relação a si mesma, de cumprimento de si mesma ou de interesse por si mesma. Quando Haufniensis afirma que a liberdade se pressupõe a si mesma, ao mesmo tempo está a dizer que a liberdade só está presente na medida em que constantemente se põe a si mesma ou ainda mais: que a liberdade é essa mesma posição, i. e., uma tarefa para si mesma, não algo dado ou concluído. Ora, mas não há uma liberdade vagando pelo mundo, o que há são indivíduos livres em sua concretude existencial, de modo que aquela tarefa da liberdade constitui de fato a tarefa do sujeito no esforço de tornar-se *si mesmo*. Que o indivíduo não pode se eximir de fazer face a essa tarefa é o que se revela na angústia. Senão vejamos.

A possibilidade da liberdade não é algo do qual a liberdade possa se isentar ou escusar, como num ato de lavar as mãos em relação a si mesma. Enquanto uma possibilidade para si mesma a liberdade (o *si mesmo*) não pode desincumbir-se de si mesma, e não em virtude de uma razão outra, mas em virtude de si mesma. A liberdade, se assim quisermos, é uma possibilidade para si mesma, mas de tal forma que não se pode ver livre dessa possibilidade, tendo de respondê-la como a uma interpelação da qual não pode sair ilesa. Assim, frente à tarefa de tornar-se *si mesmo*, o indivíduo se angustia, e se angustia porque é um possível para si mesmo, mas não uma possibilidade

⁶¹ “(...) freedom does not come without anxiety. For in anxiety the individual discovers freedom as his freedom, as the freedom by which he is defined”.

indiferente, e sim um possível do qual não se pode eximir. Como o diz Ferro (2012), o sujeito não pode evadir-se de ser para si mesmo uma possibilidade, nem tampouco pode escolher a possibilidade que deverá ser, uma vez que há um “a cumprir” que pode ou não ser cumprido. “Tem por isso uma ‘natureza a cumprir’, que pode ou não cumprir-se, o que é o contrário da noção grega de natureza” (FERRO, 2012, p. 183). Essa situação de indeterminação engendra angústia, uma vez que nela nos defrontamos com a tarefa de determinar a nós mesmos. “Angústia então aponta de volta para nós mesmos: que não somos automaticamente nós mesmos; nós temos primeiro que nos tornar nós mesmos”⁶² (GRØN, 2008, p. 44).

Em sendo um projeto de natureza psicológico-formal, *O Conceito de Angústia* não especifica o conteúdo concreto do tornar-se *si mesmo*, isto é, não mostra como esse tornar-se *si mesmo* se manifesta na situação concreta do indivíduo existente. Apenas no último capítulo, com a referência à angústia como o que salva pela fé, o autor fornece alguns indícios de como a questão deve ser desenvolvida posteriormente. Com efeito, não basta que saibamos o que é a liberdade, é preciso que nos tornemos livres e é isso de fato o que mais importa. Só mais tarde – com a determinação do “torna-se subjetivo”, no *Pós-Escrito* de J. Climacus, e com o estabelecimento do *eu teológico* e das formas do fracasso do projeto de si, em *A Doença para a Morte* de Anti-Climacus –, só mais tarde o conceito de espírito, de *si mesmo* ou de liberdade, como quer que o queiramos chamar, poderá ser mais bem compreendido, de maneira mais concreta e desformalizada. Por ora, uma última palavra.

Com *O Conceito de Angústia*, uma nova compreensão da liberdade é assumida como ponto de partida ou como fundamento da concepção de existência que precisa e quer ser afirmada por Kierkegaard ao longo de sua obra. Com o conceito de liberdade a dimensão da consciência, do espírito ou do *Selv* vem à tona como existência (*existere*), isto é, como algo que se remete para fora de si mesmo ou que sai ou eleva-se acima de si mesmo para então voltar a si mesmo. Se o indivíduo não fosse livre, tampouco seria existente. E o sinal de distinção da existência é justamente a angústia. O animal, a rocha, a árvore não se angustiam, mas também não são livres nem existem. A

⁶² “Anxiety thus point back to ourselves: that we are not automatically ourselves; we have first to become ourselves”.

possibilidade da liberdade, que se mostra para si mesma no nada da angústia, é expressão de uma tensão entre a possibilidade de cumprir ou de sucumbir à si mesma, de modo que assim o indivíduo existente é posto ante uma tarefa que deve ser enfrentada por ele incessantemente, a saber: a tarefa de tornar-se livre, de tornar-se si-mesmo. Ora, o existir mesmo é expressão dessa tarefa, do esforço sempre renovado de afirmação de si mesmo enquanto indivíduo existente.

Ao desenvolver sua crítica à liberdade de indiferença, Kierkegaard ao mesmo tempo enfatiza que a *existência é interesse*. Com efeito, aquele que existe não pode eximir-se da exigência que a existência lhe faz, mas está já sempre comprometido, enredado, numa palavra, interessado em si mesmo. Sendo assim, ao se conceber a liberdade como *liberum arbitrium*, também a existência passa a ser concebida *in abstracto*, como um objeto do pensamento, o que não é existência alguma.

Mas se o conceito de existência não pode ser entendido sem uma nova compreensão da liberdade, esta tampouco pode vir à tona a não ser sob o ponto de vista existencial. Com outras palavras: sem uma nova abordagem do problema da liberdade não podemos compreender o que é existência, mas sem que a abordagem desse problema seja *existencial*, tampouco o problema se apresenta. Como veremos mais adiante, o que chamamos aqui de uma abordagem existencial depende da afirmação de um novo modo de pensar e de uma nova forma de transmissão desse pensamento que leva em conta a negatividade e a incerteza objetiva da existência em seu perpétuo devir. São questões que precisam ser trabalhadas para que possamos ter uma compreensão mais ampla da *possibilidade de sentido da existência* assim como a entende Kierkegaard.

CAPÍTULO II

EXISTÊNCIA E INTERIORIDADE: SOBRE A CONTRIBUIÇÃO EXISTENCIAL DE J. CLIMACUS

2.1. Observações preliminares

Não seria fora de propósito, parafraseando o próprio Kierkegaard em sua dissertação⁶³, falar em um *conceito de existência constantemente referido a Kierkegaard*. Poderíamos até ir mais longe em nossa ousadia e dizer que se o conceito de ironia entrou no mundo com Sócrates, o conceito de existência fez sua entrada na contemporaneidade com Kierkegaard. Não é a toa que o epíteto funesto de “pai do existencialismo” foi colado às costas do filósofo como que para zombar de seu esforço – assim como nas escolas os alunos mais perversos colam nas costas de um outro, sem que este o perceba, um pedaço de papel com a expressão “chute-me”, para que então possam chutá-lo. Atualmente, falou-se até de Kierkegaard como um “apóstolo da existência”, o que talvez o perturbasse ainda mais, pois o autor deve ter lido o ensaio de H.H “Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo” – sim, deve ter lido, afinal foi ele mesmo quem o escreveu.

O fato é que, embora Kierkegaard não seja o “pai do existencialismo” nem o “apóstolo da existência”, sua obra não pode ser pensada fora de seu esforço em direção à existência. Se assim não o fosse, nosso trabalho também não faria sentido algum, afinal falamos aqui constantemente em uma concepção da existência ou na afirmação, por parte de Kierkegaard, de uma possibilidade se sentido da existência – sob sua própria pena e sob a pena de seus pseudônimos. Não se pode negar, sem que essa negação violenta o fenômeno, que a obra deste autor engolfa-se na existência concreta e a partir dela dirige-se ao indivíduo singular, ao “homem de boa vontade” que nos *Discursos Edificantes* é chamado de “meu leitor” e de “meu refúgio”.

Com isso, estamos convencidos de que todo e qualquer percurso pela obra de Kierkegaard não pode ser feito sem que se leve em conta a existência não só como pano de fundo, mas como o palco onde tudo se dá. Com efeito, toda a sua atividade de escritor parece orientar-se rumo à afirmação da existência, “partindo do filosófico, do

⁶³ *O Conceito de Ironia: constantemente referido a Sócrates* (KIERKEGAARD, 2010b)

sistemático, para chegar ao simples, isto é, ao existencial” (KIERKEGAARD, 2002, p. 127).

No presente capítulo devemos primeiramente lançar um olhar mais detido sobre o conceito de existência numa tentativa de elucidação filosófica do conceito mesmo a partir da compreensão prévia da existência como *devir* e como *inter-esse*.

Mas já começamos no risco de errar, pois quando absorvemos a existência no conceito, quando tratamos a existência conceitualmente, o que fazemos é de fato falsificar a existência, transformando-a em algo diferente do que ela de fato é. Pois o que realmente importa na existência não é o ato de pensá-la, mas o ato de existir nela! Em todo caso, como não deixamos de existir enquanto pensamos, nosso trabalho é legítimo e justificado – desde que tenhamos sempre em mente que a existência só pode ser tratada “existencialmente”, isto é, que ao tratarmos dela precisamos permanecer continuamente atentos ao fato de que nós que investigamos e pensamos ao mesmo tempo existimos e que, como tais, devemos pensar como existentes e não como seres fantásticos que, como gosta de dizer Kierkegaard, querem viver *sub specie aeterni*.

Nosso capítulo então segue o percurso da contribuição existencial de Johannes Climacus em sua tarefa de acentuação do *existir* e da *interioridade*. O objetivo geral, como ficará claro ao final, deve ser o de mostrar como a contribuição de Climacus consiste na afirmação da existência e da interioridade do existente, em oposição à tendência especulativa que desconsidera o sujeito existente *qua* existente. Nesse sentido, além das análises iniciais, veremos como à acentuação da existência corresponde uma nova concepção de verdade, sendo este o ponto alto da contribuição de Climacus, sua principal tese. Por fim, veremos como o esforço de Climacus se insere no âmbito geral de toda a produção de Kierkegaard por levantar, apresentar e desenvolver o problema geral de toda a obra, a saber: o problema de tornar-se cristão. Passemos então às análises propriamente ditas.

2.2. Devir e liberdade no *Interlúdio das Migalhas Filosóficas*

O opúsculo intitulado *Migalhas Filosóficas*⁶⁴, a despeito de seu tom despretensioso, é de longe uma das obras mais influentes do corpus kierkegaardiano.

⁶⁴ As *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia* foram publicadas em 13 de junho 1844, cinco dias antes da publicação de *O Conceito de Angústia e dos Prefácios*. Para as *Migalhas* Kierkegaard criou um pseudônimo, Johannes Climacus, que mais tarde reapareceria como o autor do *Pós-Escrito*.

Dizemos “influente” não pelo fato de ela ter causado alguma impressão nos leitores da época em que foi publicada, longe disso, mas por ter lançado as bases do problema geral de toda a obra – o problema do tornar-se cristão – ao mesmo tempo em que condicionaria a elaboração de um dos textos mais relevantes – para não dizer a obra capital – da produção de Kierkegaard, qual seja, o *Pós-Escrito Conclusivo e Não-Científico às Migalhas Filosóficas*.

Apesar do papel central desempenhado pelos cinco breves capítulos que formam as *Migalhas*, não nos concentraremos aqui no “experimento teórico” de Climacus nem abordaremos os temas do paradoxo absoluto, do discípulo contemporâneo e do discípulo de segunda mão. O que nos interessa é antes uma parte do ensaio que intermedeia os capítulos IV e V e que Climacus resolveu chamar de *Interlúdio*. Trata-se de um “parêntese” complexo, no qual o tom filosófico se torna mais acentuado do que no restante da obra, o que já se pode depreender do seu título que reza: “*O Passado é mais Necessário do que o Futuro?* Ou o possível, ao se tornar real, tornou-se por isso mais necessário do que era?”. Ora, tais perguntas já indicam que o problema em questão diz respeito à relação entre possibilidade e realidade, de um lado, e necessidade, do outro, donde se percebe que o que está em jogo aqui é em primeiro lugar a questão metafísica da inter-relação das categorias modais (possibilidade, realidade e necessidade).

A primeira parte do ensaio – objeto de nosso interesse aqui – introduz a discussão sobre as categorias de modalidade a partir de um questionamento sobre a mudança que caracteriza o *vir a ser* ou o *devir* (*Tilblivelse*). Pergunta o autor: “Como é que muda o que vem a ser; ou qual é a mudança (*kinesis*) própria do devir?” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 105). Ora, a dificuldade inicial consiste no seguinte: se aquilo que vem a ser, na medida em que devém, muda essencialmente, então não é isto

Conclusivo Não-Científico às Migalhas Filosóficas (1846). Climacus não é um pseudônimo como os demais. Ele possui uma biografia, uma personalidade e uma psicologia próprias, de modo que até poderíamos tratá-lo como uma personagem. Em *Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est* encontra-se uma descrição de sua vida desde a infância, passando pela juventude, até o desenvolvimento de suas próprias reflexões filosóficas. Climacus confessa-se o único dinamarquês que não consegue ser cristão, no interior da cristandade enquanto um fenômeno social, político, geográfico, etc. Ele sabe que o cristianismo é uma mensagem existencial que não pode ser reduzida a uma simples questão geográfica. Assim, ao invés de duvidar que os outros sejam cristãos, Climacus tenta explicar porque ele mesmo não consegue sê-lo. Torna-se, portanto, um dos pseudônimos que mais auxiliam Kierkegaard em sua tarefa de “exumar os conceitos do cristianismo”. O pseudônimo-autor também se declara um pensador incapaz de servir ao Sistema. Daí o título ironicamente despretensioso de seu opúsculo, que não pretende ser um sistema de filosofia, mas simples *Migalhas Filosóficas*. O título da obra faz referência a uma passagem do *Hippias Maior* de Platão, onde se lê: “– Mas, Sócrates, que pensas de nossa discussão? Como disse há pouco, são aparas e migalhas de argumentos reduzidos a pedacinhos” (304a).

mesmo que vem a ser; mas se, por outro lado, não se altera quando vem a ser, então não vem a ser propriamente. Com outras palavras, é preciso que haja uma mudança no devir, do contrário não será devir nenhum, mas não uma mudança na essência do que devém, pois neste caso não devém, mas deixa de ser o que se é incorrendo-se assim em uma *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (passagem para um outro gênero).

Assim sendo, se aquilo que vem a ser precisa mudar, mas não em sua essência, Climacus precisa afirmar que “Esta mudança [a mudança do devir] não é então mudança na essência (*Væsen*), mas no ser (*Væren*), é a mudança do não-ser para o ser” (SKS 4, 273)⁶⁵. No entanto, este não-ser que é abandonado pelo que vem a ser, precisa também ser, existir⁶⁶, do contrário a mudança torna-se uma ilusão. Então completa Climacus: “Mas um tal ser, que contudo é não-ser, é a possibilidade; e um ser que é ser, é o ser real, ou a realidade; e a mudança do devir é a passagem da possibilidade à realidade” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 106).

Portanto, existe uma mudança no ser que é passagem da possibilidade para a realidade, sem que haja mudança na essência⁶⁷. Mas como essa passagem acontece? Sua mudança seria necessária? Seu movimento aconteceria na necessidade? Com outras palavras: o devir se dá por necessidade ou, o necessário pode devir? Segundo Climacus “Todo vir-a-ser é um *padecer* e o necessário não pode padecer, não pode padecer a paixão da realidade, que consiste em que o possível (...) mostre-se como nada no instante em que vem a ser real, pois a possibilidade é *nadificada* pela realidade” (Id., *Ibid.*, p, 106). O necessário, portanto, enfatiza o autor, não pode devir e “a única coisa que não pode devir é o necessário, porque o necessário é” (Id., *Ibid.*, p, 106).

Embora essa distinção entre o devir e o necessário possa parecer supérflua – afinal não é coisa difícil notar que o necessário não pode incluir em si a possibilidade característica do devir, já que é uma necessidade –, o que está por trás desta distinção é justamente a concepção segundo a qual o possível, ao se tornar real, tornar-se-ia por isso mais necessário do que era antes de ter-se efetivado. Tal concepção, embora erroneamente atribuída a Hegel, remonta na verdade à *Analítica dos Conceitos* de Kant, mais precisamente à tábua das categorias assim como apresentada na *Crítica da Razão*

⁶⁵ Denne Forandring er da ikke i Væsen men i Væren, og er fra ikke at være til, til at være til. Men denne Ikke-Væren, hvilken det Tilblivende forlader, maa jo ogsaa være til.

⁶⁶ Cf. KIERKEGAARD, 2008a, p. 106.

⁶⁷ Talvez importe lembrar, apenas a título de referência, que os dois primeiros livros da *Ciência da Lógica* de Hegel, em sua primeira parte (*A Lógica Objetiva*), são intitulados respectivamente de “A Doutrina do Ser” e “A Doutrina da Essência”.

pura (B95)⁶⁸. Como se sabe, para Kant a terceira categoria de cada grupo é resultante da unidade das outras duas precedentes. Como ele mesmo escreve em B 110: “Há sempre em cada classe um número igual de categorias, a saber, três (...) Acrescente-se a isso que a terceira categoria resulta sempre da ligação da segunda com a primeira da sua classe (KANT, 2001, p. 114).

Na classe da modalidade aparecem como primeira e segunda categorias a possibilidade (*Möglichkeit*) e a existência (*Dasein*), sendo a terceira a necessidade (*Notwendigkeit*)⁶⁹. No entender de Kant (B 111) “a necessidade não é mais do que a existência dada pela própria possibilidade” (*Id., Ibid.*, p. 114). É por isso que Climacus, após diferenciar a necessidade das outras categorias modais, pode perguntar: “Então a necessidade não é a unidade de possibilidade e de realidade?” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 107). E responde da seguinte maneira: “Possibilidade e realidade não são diferentes na essência, mas no ser” (*Id., Ibid.*, p. 107).

A afirmação é simples, mas diz muito. Por um lado, se a possibilidade e a realidade não são diferentes na *essência*, então a passagem da primeira para a segunda não constitui uma mudança essencial, de modo que o possível, ao se tornar real, não se tornou por isso mais necessário do que era, isto é, diferente de si mesmo essencialmente. Por outro lado, se possibilidade e realidade são diferentes no *ser*, sua unidade tampouco pode resultar na necessidade, uma vez que esta é uma determinação da essência (a essência do necessário consiste em ser) e uma mudança no ser (a passagem da possibilidade à realidade) não pode resultar numa mudança na essência sem que incorramos novamente numa *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

Com isso afirma-se, em primeiro lugar, que a realidade, em sendo o que é, não é diferente, na essência, da possibilidade, ou seja: a mesma contingência que caracteriza o possível de maneira essencial, também deve valer para a realidade efetiva. Em segundo lugar, se a mudança do devir é a passagem da possibilidade à realidade, tal mudança não pode acontecer pela ou na *necessidade*, já que esta é absoluta e essencialmente diferente do possível e do real. A implicação é clara: “A mudança do devir é a realidade, a

⁶⁸ Jon Stewart, no capítulo intitulado “Martensen’s Doctrine of Immanence and Kierkegaard’s Transcendence in the *Philosophical Fragments*” (STEWART, 2003, p. 336 em diante) mostra como a crítica de Climacus remonta à posição kantiana e se dirige particularmente à Martensen, e não propriamente a Hegel.

⁶⁹ Com mais precisão, na classe da modalidade as categorias aparecem em pares: *Möglichkeit – Unmöglichkeit; Dasein – Nichtsein; Notwendigkeit – Zufälligkeit* (B 106).

passagem acontece pela liberdade. Nenhum devir é necessário (...) Todo devir acontece em liberdade, não por necessidade” (*Id., Ibid.*, p. 108).

Assim Climacus introduz no devir a determinação da liberdade e com isso afasta daquilo que vem a ser – do passado que deveio, do presente que devém e do futuro que há de devir – a determinação da necessidade. Mas falar do devir como um movimento que acontece pela liberdade implica em compreendê-lo no interior de uma ambigüidade que engendra incerteza ou, para lembrar a expressão de Haufniensis, que “faz nascer angústia”. Vejamos isso de maneira mais detida.

Em sendo a passagem do não-ser para o ser, da possibilidade para a realidade, o devir – enquanto acontecimento na liberdade – conserva em si sempre a marca da contingência, daquilo que poderia não ser ou daquilo que, no que está sendo, não é. Trata-se da incerteza própria do devir, que não é mais incerta no futuro do que no passado, ou seja: se aquilo que há de devir é incerto, pois pode muito bem não devir, também aquilo que deveio é igualmente incerto, pois ao vir a ser não se torna mais necessário do que era antes de devir. Existe, portanto, uma negatividade própria do devir que não pode ser confundida com a positividade do necessário. Segundo Climacus a *incerteza do devir* é dupla: “o nada do-que-não-está-sendo e a possibilidade anulada que é, ao mesmo tempo, a abolição de toda outra possibilidade” (*Id., Ibid.*, p. 118). Sendo assim, a certeza do devir está sempre em contradição com uma incerteza essencial, de modo que esta ambigüidade entre certeza e incerteza é a característica distintiva do devir.

O *Interlúdio* não vai mais além no tratamento específico da noção de devir. Importa lembrar que o recorte feito por nós aqui se insere em uma discussão muito mais ampla e que demandaria uma análise mais detalhada da obra como um todo se nosso objetivo fosse contextualizar a questão do devir no âmbito do problema geral das *Migalhas*⁷⁰. Mas como o que visamos aqui é, antes de mais, uma referência pontual à noção de devir – tendo em vista sua relação com a existência – parece-nos suficiente o que foi dito até o momento como introdução do tema. No que segue – ao refletimos sobre a compreensão da existência como inter-esse junto às análises posteriores da negatividade da existência e da verdade como interioridade – a compreensão do devir e de sua relação com a existência naturalmente se tornará mais evidente. Por ora, é

⁷⁰ Um tratamento mais crítico da questão pode ser encontrado no texto já referido de Jon Steward (STEWART, 2003, p. 336 em diante). Para um tratamento mais expositivo conferir (HOWLAND, 2006, pp. 157-172)

suficiente não pertermos de vista a já referida correlação entre o devir e a liberdade (enquanto determinação fundamental do devir), o que implica, em última instância, na *incerteza objetiva* enquanto caráter distintivo daquilo que vem a ser. Que o indivíduo existente, enquanto existente, está continuamente em devir e, por conseguinte, na incerteza própria do devir, é o que veremos ao longo deste capítulo. Passemos então ao segundo ponto sem pertermos de vista que as análises aqui visam a uma compreensão mais clara do conceito de existência.

2.3. Existência e (é) Inter-esse.

Por volta do ano de 1843 – ano da publicação de sua primeira obra – Kierkegaard esboçara em seus papéis privados os pontos de um ensaio metodológico de ampla abrangência e que, a nosso ver, esclarece de maneira bastante pontual uma distinção que acompanhará a sua obra como um todo. O esboço aparece assim:

Sobre os conceitos de Esse e Inter-esse

Um ensaio metodológico

As diferentes ciências devem ser ordenadas de acordo com os diferentes modos como acentuam o ser; e como a relação para com o ser lhes dá vantagens recíprocas.

Ontologia | Sua certeza é absoluta – aqui pensamento e ser são um, mas em Matemática | contrapartida essas ciências são hipotéticas.

Ciência-Existencial. (SKS 27, 271)⁷¹

A primeira coisa que chama nossa atenção neste esboço metodológico é o fato de Kierkegaard intitulá-lo de “Sobre os conceitos de *Esse* e *Inter-esse*” ao mesmo tempo em que omite esses termos no corpo do “ensaio”, apenas falando no correspondente

⁷¹ Om Begreberne Esse og Inter-esse.
Et methodologisk Forsøg.

de forskjellige Videnskaber skulde ordnes efter den forskjellige Maade paa hvilken de accentuere Væren; og hvorledes Forholdet til Væren giver reciprok Fordeel.

Ontologie | Disses Vished er den absolute – her er Tænken og Væren eet, men til Gjengjeld er Mathematik. | disse Videnskaber Hypoteser.

Existential-Videnskab.

dinamarquês para *Esse*, qual seja, *Væren* (Ser), sem se pronunciar diretamente sobre o *Inter-esse*. É preciso então buscar os significados nas entrelinhas, pois também aqui Kierkegaard se pronuncia de maneira indireta, o que se pode muito bem notar pela omissão da explicação daquilo que ele mesmo chama de *Existential-Videnskab* (Ciência/Saber-Existencial). Ora, a primeira conclusão que podemos tirar deste esboço é justamente a de que a ontologia e a matemática se contrapõem à ciência-existencial segundo o modo em que as primeiras e a segunda acentuam o ser. Pois bem, se o esboço quer ser um ensaio metodológico sobre os conceitos de *Esse* e de *Inter-esse*, tudo indica na direção de que a ontologia e a matemática estão inseridas no domínio do *Esse*, enquanto a ciência-existencial no âmbito do *Inter-esse*. Isso porque somos levados a ler este esboço – e o leitor há de concordar conosco neste ponto – como a exposição de duas vias distintas de relação para com o ser, tais que a compreensão de uma é esclarecida pela sua diferenciação frente à outra. Sendo assim, a explicação dada à primeira divisão (Ontologia e Matemática), parece servir de base para a compreensão da ciência-existencial, embora não tenhamos elementos seguros para simplesmente deduzir a explicação desta última a partir de uma inversão da primeira. Como veremos, a elucidação do que aqui é chamado de ciência-existencial depende, antes de tudo, da compreensão da existência mesma e do modo como podemos pensá-la. Não é uma tarefa fácil! O próprio Climacus já havia dito no *Pós-Escrito* que “a existência é uma coisa muito difícil de lidar”. Seria um consolo se pudéssemos desmenti-lo e mostrar que a existência é coisa muito fácil de lidar, mas receamos que Climacus esteja certo e que a tarefa não seja coisa simples. Em todo caso, nosso esforço aqui deve ser o de lidar com a existência e, ao fazê-lo, mostrar a dificuldade da lida como a dificuldade própria da existência. Se algumas passagens do percurso textual se mostrarem, à primeira vista, ligeiramente confusas, com o avanço da discussão certamente ficarão mais bem esclarecidas, claro, desde que não se tornem ainda mais confusas!

Partamos, pois, de uma distinção, apresentada em uma conhecida nota de rodapé das *Migalhas Filosóficas*, entre dois modos de se acentuar o ser: como *ser de fato* e como *ser ideal*. Ao discutir uma afirmação de Espinosa, segundo a qual quanto mais perfeita uma coisa é, tanto mais existência e necessidade envolve, e vice-versa, Climacus escreve:

Ele [Espinosa] explica *perfectio* por *realitas, esse*; de modo que quanto mais perfeito algo é, mais ele é; porém, sua perfeição consiste em ter mais *esse*, isto quer dizer então que, quanto mais algo é, tanto mais é [...] O que está

faltando aqui é uma distinção entre ser de fato e ser ideal. O uso em si e por si nada claro, de se falar em mais ou menos ser, e consequentemente em graus de realidade ou do ser, torna-se ainda mais confuso quando aquela distinção acima não é feita (...). Em relação ao ser fatual, não tem nenhum sentido falar de mais ou menos ser. Uma mosca, se ela é, tem tanto ser quanto o deus (...), pois, quanto ao ser de fato, vale a dialética de Hamlet: ser ou não-ser. O ser de fato é totalmente indiferente à diversidade de toda e qualquer definição essencial, e tudo que existe participa do ser sem ciúme mesquinho, e participa no mesmo grau. Idealmente, o caso é bem diferente, isto é totalmente certo. *Mas no momento em que eu falo de ser no sentido ideal, não mais falo do ser, mas da essência* (KIERKEGAARD, 2008a, p. 67).

Climacus mostra, primeiramente, como a confusão entre ser de fato (*faktisk Væren*) e ser ideal (*ideel Væren*) leva Espinosa a falar em mais ou menos ser ou em graus de realidade ou de existência, o que não se pode aplicar ao ser de fato, isto é, àquilo que simplesmente por estar aí já é o que é. Ora, ao tratar dos termos em questão de maneira indistinta, Espinosa acaba por conceber o ser de fato idealmente, incorrendo em um mal-entendido que impede que a verdadeira dificuldade se apresente. Com efeito, ao ser concebido idealmente, não é mais do ser de fato que se fala, mas da “ideia” ou do “conceito” de ser de fato, quer dizer: fala-se do concreto de maneira abstrata e, assim, abre-se mão do concreto. Por isso Climacus pode afirmar que quando se fala de ser no sentido ideal, não se fala mais do ser, mas sim de algo outro, isto é, da essência (uma idealidade). Uma outra citação, essa dos *Papiper*, poderá nos ajudar a compreender melhor o que está em questão aqui. Segundo Kierkegaard:

O que confunde toda a ideia de “essência” na lógica é que a atenção não é dada ao fato de que ela opera continuamente com o “conceito” existência. Mas o “conceito” existência é uma idealidade, e a dificuldade é apenas se existência é absorvida no conceito. Assim, Spinoza pode estar certo: *essentia involvit existentiam*, a saber, o conceito-existência, ou seja, existência na idealidade. Por outro lado Kant está certo em dizer: “Existência não adiciona nenhum predicado a um conceito”. K. pensa manifestamente na existência como não sendo absorvida no conceito, a existência empírica. Em todas as relações de idealidade, vale que *essentia* é *existentia* – se de outro modo o seu uso é válido aqui*.

* A afirmação leibniziana: Se Deus é possível, ele é necessário está totalmente certa. Nada é acrescentado a um conceito se ele tem existência ou não; é uma questão de completa indiferença; ele realmente tem existência, isto é, existência-conceito, existência ideal (SKS 22, 433, NB 14).⁷².

⁷² „Det, der forvirrer hele Læren om »Væsenet« i Logiken er at man ikke paaagter, at man bestandig opererer med »Begrebet« Existents. Men Begrebet Existents er en Idealitet, og Vanskeligheden er just om Existents gaaer op i Begreb. Saa kan Spinoza have Ret:essentia involvit existentiam nemlig Begrebs-Existents ☺: Idealitets Existents. Men Kant har fra en anden Side Ret i, at ved »Existents kommer der ingen ny Indholdsbestemmelse til et Begreb.« K. tænker aabenbart redelig paa Existents som ikke gaaende op i Begrebet, empirisk Existents. Overalt i Idealitetens Forhold gjælder det at essentia er existentia – hvis det ellers gjælder, at bruge det“ *.

Está claro que a principal distinção feita aqui é entre a existência de fato, por um lado, e a “existência-conceito”, a existência compreendida idealmente, por outro. Trata-se, a nosso ver, da mesma distinção entre ser de fato e ser ideal, embora apresentada em outros termos. Importa, neste caso, que não se confunda a existência ideal com a existência concreta – ou não se tome o ser de fato como ser ideal. Com efeito, tratada a partir desta indistinção, a dificuldade não se pode apresentar. Ao se confundir ser de fato e ser ideal, a existência acaba sendo concebida abstratamente, ou seja, essência e existência passam a se corresponder, mas de modo que a existência aqui é compreendida abstratamente, como existência ideal. No entanto, a determinação puramente ideal da existência pode muito bem corresponder à essência, mas não pode ser confundida com a existência concreta. É o que Kierkegaard pretende mostrar quando afirma que o mote de Espinosa, *essentia involvit existentiam*, está correto, desde que aqui se compreenda por “existência” a existência na idealidade, absorvida no conceito, ou seja, existência no pensamento (*Tanke-Existents*). Mas essa existência ideal ainda é existência no sentido próprio do termo? E que “sentido próprio” seria esse?

Tais questionamentos nos remetem de fato à *dificuldade* sobre a qual Espinosa não quis se pronunciar. Isso porque, ao ser concebida idealmente, a existência perde seu traço distintivo que, além de lhe dar o seu “sentido próprio”, mostra ao mesmo tempo qual é a verdadeira *dificuldade*. Devemos então nos concentrar neste traço distintivo da existência a fim de compreendermos esta dificuldade. Para tanto, façamos uma referência inicial ao opúsculo publicado postumamente sob o título *Johannes Climacus ou De Omnibus Dubitandum Est*⁷³, onde a *existência* é definida como *consciência* e *interesse*.

No primeiro capítulo da *Pars Secunda*, o autor investiga como deve ser definida a existência para que seja possível duvidar. A questão leva-o diretamente à busca da possibilidade ideal da dúvida na consciência, ou seja: precisava descobrir como a consciência deveria ser para que fosse possível ao sujeito duvidar. Com isso, o texto identifica a existência com a consciência: a busca de como deve ser definida a existência para que seja possível duvidar, leva o autor a defini-la indiretamente como *consciência*. A pergunta então recai sobre esta última: como deve ser definida a

* „Den leibnitziske Sætning: naar Gud er mulig er han nødvendig, er ganske rigtig. Der kommer Intet til et Begreb enten det har Existents ell.ikke; det er aldeles ligegyldigt derved; det har jo Existents ø:Begrebs-Existents, ideal Existents“.

⁷³ SKS 15, 13-53.

consciência para que seja possível duvidar? A reposta, obviamente, deve ser uma elucidação do que o autor entende por consciência e, por conseguinte – já que consciência e existência aparecem como sinônimos – do que se entende aqui por existência.

Ali podemos ler o seguinte: “A imediatidade é a realidade, a linguagem é a idealidade, a consciência é a contradição. No momento em que anuncio a realidade, surge a contradição, pois o que eu digo é a idealidade” (KIERKEGAARD, 2003, p. 108). Há, portanto, dois âmbitos distintos, o da realidade, cuja forma é a imediatidade, e o da idealidade, que é mediatidade (palavra, linguagem). A consciência não é nenhum dos dois separadamente, mas a contradição: “A realidade não é a consciência, a idealidade tampouco, e contudo a consciência não existe sem ambas, e esta contradição é o ser da consciência e sua essência” (*Id., Ibid.*, p. 110). Note-se que a consciência não é uma simples relação, mas uma relação cuja forma é a contradição. Se se anula a contradição, anula-se com ela a consciência. Além disso, a consciência não se identifica simplesmente com a *reflexão*, já que esta é pressuposto daquela: “a reflexão é a possibilidade da relação, a consciência é a relação cuja forma primeira é a contradição” (*Id., Ibid.*, p. 111). A reflexão determina a dicotomia – por exemplo, realidade e idealidade – enquanto a consciência é sempre tricotômica, já que consiste na relação contraditória, e não em cada uma das partes separadamente.

A reflexão é a possibilidade da relação. Isso 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 ambigüidade na palavra interesse (*interesse*) (*Id., Ibid.*, p. 113)

A consciência, portanto, é um “ser” (*esse*) “entre” (*inter*). Trata-se da expressão de uma dualidade ou de uma ambigüidade essencial que relaciona de modo contraditório elementos que tendem a negar-se mutuamente. A idealidade e a realidade, a finitude e a infinitude, o eterno e o temporal, são inter-relacionados de modo que *a forma dessa relação é a própria contradição*. Sendo assim, a resposta dada à questão que intitula o capítulo, a saber, “*Como deve ser definida a existência para que seja possível duvidar?*”, é esta: *a existência é inter-esse*. Justamente porque é interesse, a existência traz em si a possibilidade da dúvida que se sustenta naquela contradição essencial. Se a existência não fosse *interesse*, mas um *esse* qualquer, então não poderíamos falar em dúvida ou em incerteza, pois de fato teríamos uma certeza firme (o

esse). Mas como o *esse* da existência é um *inter-esse*, o que existe aí é um confronto, um embate no qual nenhuma das partes pode sobrepor-se à outra sem ser, ao mesmo tempo, sobposta. Significa que a certeza fica suspensa na contradição, e então a dúvida torna-se possível. E com isso nos aproximamos daquela *dificuldade* da qual falávamos acima.

Em sendo interesse, a existência é uma dificuldade para o existente por este ser composição do eterno e do temporal, do ideal e do real, do finito e do infinito, etc., situada na existência. Note-se que aqui não se trata obviamente da existência meramente fatual, como o estar aí de uma rocha ou uma rosa, mas da existência *strictu sensu*, existência que é interesse para o existente. Com isso, fica claro que falar em uma existência ideal é abrir mão da dificuldade própria da existência. Como dizíamos, para Climacus o mote de Espinosa, *essentia involvit existentiam*, baseia-se na compreensão abstrata da existência, isto é, na existência absorvida no conceito, ou seja, existência no pensamento (*Tanke-Existents*). À nossa pergunta, se essa existência ideal ainda é existência no sentido próprio, podemos muito bem responder que não, pois compreendida como uma existência no pensamento, a existência não é mais interesse, mas “existência” desinteressada. Ora, no momento em que a existência é absorvida no conceito, tornando-se uma idealidade, produz-se então uma outra coisa que não é mais a existência, já que esta, como temos visto, não é a idealidade, mas a relação de idealidade e realidade, *cujā forma é a contradição*.

Sendo assim, o problema de se conceber a existência como uma determinação puramente abstrata é que “na linguagem da abstração nunca aparece aquilo que constitui a dificuldade da existência e do existente” (SKS 7, 247)⁷⁴. Isso porque a abstração prescinde do concreto, do devir, do interesse da existência e, portanto, “da dificuldade do existente por este ser composição do eterno e do temporal situada na existência” (SKS 7, 247). Para usar os termos da discussão feita acima, diríamos que a dificuldade consiste em apreender o ser de fato e introduzir a idealidade (o ser ideal) na esfera do ser de fato⁷⁵, afirmado assim a contradição que a existência é.

⁷⁴ Atualmente (2014) temos disponível em português apenas a primeira parte do *Pós-Escrito Conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas* de Johannes Climacus. O professor, tradutor e colega Álvaro Valls gentilmente nos cedeu parte de sua tradução do segundo volume que, ao que tudo indica, terá sua primeira edição em 2015. Faremos constante referência a essa tradução indicando a passagem original dos SKS e destacando em nota que se trata da tradução inédita de A. Valls.

⁷⁵ Na nota citada acima, Climacus mostra essa contradição de maneira ainda mais intensa ao dizer que “a dificuldade consiste em chagar a apreender o ser de fato, e introduzir dialeticamente a idealidade de Deus na esfera do ser de fato” (KIERKEGAARD, 2008a, p. 67). A dificuldade aqui é maior justamente porque Deus é a idealidade suprema que, enquanto tal, tem a necessidade. Introduzir essa idealidade na esfera do

A tendência em pensar a existência sob o aspecto da eternidade (*sub specie aeterni*) implica na abstração da dificuldade de pensá-la dentro da contradição que lhe é essencial. Mais ainda: o simples fato de fazer da existência um objeto do pensamento, quer dizer, o simples fato de pensá-la constitui já uma dificuldade. Com efeito, pensar a existência em abstração é o mesmo que superá-la ou anulá-la: “Se eu a penso, eu a suprindo, e então não a penso” (SKS 7, 281)⁷⁶. Mas e se aquele que pensa estiver existindo? Note-se que neste caso a dificuldade retorna, “pois a existência põe as coisas juntas pelo fato de que o pensante existe” (*Idem*). Significa dizer que seu pensamento não é de todo desprovido de existência, afinal não é o pensamento de um ser puramente ideal, mas de um sujeito existente que pensa. Pensar a existência é, então, superá-la, mas como aquele que pensa existe – e não pode prescindir do existir para pensar –, esse seu pensamento ainda conserva uma ligação inexorável com a existência. Climacus expressa isso dizendo que “a existência juntou o pensar com o existir” e que, por isso mesmo, há dois âmbitos: o da abstração e o da realidade. Mas a dificuldade está no fato de que a realidade não pode ser expressa na linguagem da abstração. “A realidade é um *inter-esse* em meio à unidade hipotética, operada pela abstração, de pensar e ser” (SKS 7, 286)⁷⁷.

Aqui precisamos apurar nossa atenção. Climacus refere-se à unidade entre ser e pensar – expressão fundamental da filosofia hegeliana – como uma unidade hipotética operada pela abstração. A realidade, pelo contrário, é o *inter-esse* em meio a ser e pensar e, portanto, não é nem o puro pensar nem o puro ser (que são o mesmo), mas justamente o momento (real) da separação de ser e pensar. Na existência, a identidade ideal de pensar e ser é cindida: “um ser humano pensa e existe, e a existência separa pensar e ser, os mantém apartados um do outro em sucessão” (SKS 7, 303) ⁷⁸. No pensamento abstrato dá-se algo diferente: pensar e ser são um só, mas precisamente porque aqui se abstrai da existência. Como explica Climacus:

A tese filosófica da identidade entre ser e pensar é exatamente o oposto do que parece ser; ela é a expressão de que o pensamento abandonou completamente a existência, que ele emigrou e encontrou um sexto

ser de fato não constitui apenas uma dificuldade, mas algo que, de tão contraditório, chega a ser um *absurdo*! Obviamente o que está em jogo aqui é a realidade do Deus encarnado. No *Pós-Escrito* Climacus refere-se à “categoria do absurdo” como traço distintivo do cristianismo (Cf. KIERKEGAARD 2013a, p. 216).

⁷⁶ Tradução inédita de Álvaro Valls.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ *Idem*.

continente onde é absolutamente autossuficiente na identidade absoluta entre pensar e ser (SKS 7, 302)⁷⁹.

Sendo assim, o puro pensar não guarda relação com a existência, mas tenta a todo tempo abstrair do fato de que o ser humano, enquanto sujeito existente, está em contínuo *devir* e *interessado* em sua própria existência. Não gostaríamos de ir além nesta discussão, mas importa salientar que existe aqui uma crítica específica à pretensão da filosofia hegeliana que, ao iniciar com o puro pensar, pretende a partir daí incluir a existência no Sistema. Por ora, basta que estejamos atentos ao fato de que, sendo *interesse*, a existência constitui um estado intermediário, no qual a certeza objetiva do pensar abstrato é posta de lado, como fantasmagoria, restando àquele que existe a incerteza da vida terrena, sua inconclusividade e negatividade. É o que veremos logo em seguida. Antes, uma última palavra sobre o “ensaio metodológico” com o qual abrimos nossa discussão.

Depois do que foi exposto, torna-se mais claro que o que ali era chamado de Ciência-Existencial corresponde ao saber que se volta não para a identidade de pensar e ser (Ontologia e matemática), mas para o *Inter-esse* enquanto um estado intermediário no qual ser e pensar permanecem separados. Tal saber não se caracteriza por um pensamento abstrato, mas por um “pensamento concreto” que, enquanto tal, não alcança a certeza absoluta, mas em contrapartida não é hipotético. Tal “ciência” deve ter sua forma de pensar própria, de modo a repercutir em si o interesse próprio da existência. E aquele que, no âmbito deste saber existencial, se diz “pensador”, não pode excluir a existência do seu pensamento, mas precisa ser um *pensador subjetivo existente*.

2.4. Incerteza objetiva e negatividade: a existência como esforço continuado.

Vimos acima como o *devir*, enquanto passagem da possibilidade para a realidade – ou como um movimento que acontece pela liberdade – é em si mesmo indeterminação, inconclusividade, negatividade que angustia, numa palavra: é de todo incerto. Dizer que o sujeito existente, enquanto tal, está continuamente vindo a ser, equivale a dizer que ele é livre e que se angustia (*vide* Cap. I), de modo que a existência enquanto devir traz sempre consigo o negativo, algo que escapa à apreensão objetiva, algo que não possui certeza positiva, que pode não ser, o que Haufniensis tentou

⁷⁹ *Idem.*

expressar quando falava em um “nada do-que-não-está-sendo”. De igual modo, em sendo *inter-esse*, a existência é em si mesma contraditória, suspendendo todo saber positivo sobre si mesma e deixando o sujeito existente entregue à incerteza e à negatividade, sem garantias objetivas.

No *Pós-Escrito*, Climacus serve-se, por analogia, do *Eros* do *Banquete* platônico para definir a natureza da existência. Escreve ele:

De acordo com Platão, Penúria e Recurso geraram, portanto, *Eros*, cuja natureza é formada a partir de ambos. Mas o que é a existência? É aquela criança que foi gerada pelo infinito e o finito, pelo eterno e o temporal, e que, por isso, está continuamente esforçando-se (KIERKEGAARD, 2013a, p. 96).

Está claro que a analogia confirma o que dizíamos acima: a existência é o engendramento de contrários, uma síntese estabelecida em tensão constante e que, enquanto tal, exige do existente um esforço sempre renovado na lida com essa situação crítica⁸⁰. Enquanto composição do eterno e do temporal, do finito e do infinito, a existência guarda em si uma negatividade cujo fundamento reside justamente nesta síntese contraditória. Ora, se o eterno vem a ser no tempo ou se o infinito une-se ao finito na existência, cada contrário nega-se mutuamente, de modo que toda certeza positiva é posta em suspenso. Senão vejamos.

Segundo Clímacus:

A negatividade que há na existência, ou melhor, a negatividade do sujeito existente (que o seu pensamento deve repercutir essencialmente em uma forma adequada) funda-se na síntese do sujeito, no fato de ele ser um espírito infinito existente. A infinitude e o eterno são a única certeza, mas desde que esta está no sujeito, está na existência, e a primeira expressão para isso é seu engano e a imensa contradição de que o eterno vem a ser, de que ele surge (*Id., Ibid.*, p. 85).

A negatividade do sujeito existente funda-se, portanto, na síntese, no interesse do sujeito, isto é, no fato de que o homem é um “espírito infinito existente”. Note-se: “infinito” e “existente”, o que constitui a tensão contraditória. Ao falar nestes termos, Climacus enfatiza primeiramente a situação *interessada* do sujeito existente, cuja forma é uma “imensa contradição”. Mas essa contradição, perceba-se, é justamente a de que o eterno *devém*, ou seja, é a contradição própria do devir. E o que fundamenta aquela negatividade é precisamente essa “imensa contradição”, pois nela a certeza objetiva

⁸⁰ Em *A Doença para Morte* Anti-Climacus define a situação do homem – considerado com espírito, *Selv* – explicitamente como uma *situação crítica* (Cf. SKS 11, 141).

torna-se suspeita ou aparece como engano (*Svig*). É este engano que constitui a negatividade, pois nele aquilo que seria certo trona-se suspeito, afinal está comprometido numa contradição. Em relação a isso, um exemplo dado pelo autor é esclarecedor: o sujeito existente é eterno, mas ao mesmo tempo, enquanto existente, é temporal – síntese, devir, interesse. Pois bem, o que torna a infinitude suspeita, o seu engano, é que a possibilidade da morte (a finitude) está sempre presente a todo o instante. “Toda confiança positiva está então posta sob suspeita” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 85). A possibilidade da morte impossibilita qualquer certeza positiva em relação à infinitude, pois na finitude a infinitude torna-se uma possibilidade que, enquanto tal, relaciona-se essencialmente com o porvir e que, por conseguinte, é algo completamente incerto. Em outras palavras, quando o eterno vem a ser (devém), o que se obtém não é o eterno *sub specie aeterni*, mas o eterno sob o aspecto da contradição, cuja expressão é o porvir. Como escreve Clímacus: “quando reúno a eternidade e o devir, não obtenho repouso, porém porvir” (SKS 7, 280)⁸¹. Mas o porvir é justamente a morada da possibilidade, onde tudo é incerto.

Ora, tal incerteza, notemos bem, é a insídia da infinitude e do eterno na existência. Para nos aproveitarmos da analogia com o *Banquete*, diríamos que a infinitude é aquilo que nunca podemos assegurar definitivamente – como se estivéssemos de posse de algo concluído – mas que só pode ser assegurada por um esforço incessante de retomada e de conquista reiterada – o que a natureza de *Eros* (filho de *Penia* e *Poros*) expressa muito bem. Mas embora seja a *insídia* da infinitude, essa incerteza objetiva é ao mesmo tempo a forma de expressão da infinitude na existência, quer dizer, sua *insignia*. Significa que o eterno, a infinitude, só pode se expressar *no devir* de maneira objetivamente incerta, como algo que escapa à apreensão objetiva do sujeito existente e que só pode ser assegurado pelo empenho da subjetividade existente⁸². Esse empenho ou esforço do sujeito existente pode ser muito bem designado pela palavra *paixão*. Nesse sentido, façamos uma citação mais longa que

⁸¹ Tradução de Álvaro Valls.

⁸² Aqui precisamos de uma explicação, mas preferimos remetê-la para adiante, para o próximo ponto, onde poderemos tratar da questão de maneira satisfatória. Por enquanto, basta que fique claro que a incerteza objetiva em relação a algo – por exemplo, à imortalidade – não pode ser superada objetivamente, como se através de algum meio objetivo (uma investigação, uma prova, uma demonstração) tal incerteza se tornasse mais certa ou menos incerta do que é. Pelo contrário: a certeza da imortalidade só pode existir para a subjetividade, mas de tal forma que a incerteza objetiva seja mantida e sustentada pela paixão da subjetividade, paixão essa que não quer extirpar a incerteza, mas que crê apesar da incerteza objetiva. Assim, o peso é posto na subjetividade. No próximo ponto isso se tornará mais evidente.

ilustra bem o que aqui queremos destacar, a saber: que a existência, na incerteza objetiva e na negatividade que lhe são próprias, exige do sujeito existente um esforço continuado ou uma paixão viva. Diz Clímacus:

O existir, se isso não for compreendido tal como uma assim chamada existência, é algo que não se faz sem paixão (...) Pensei muitas vezes em como se poderia levar alguém à paixão. Pensei então que se eu pudesse montá-lo num cavalo e então espantar o cavalo e pô-lo na mais desabalada carreira; ou, ainda melhor, a fim de fazer brotar alguma paixão, se eu pudesse montar um homem que quisesse ir a algum lugar tão rápido quanto possível (e que, portanto, já mostrava alguma paixão) num cavalo que mal consegue andar: e, contudo, o existir é assim, quando se deve ter consciência dele. Ou, se se atrelassem juntos num único carro, de um cocheiro que de outra maneira não pudesse chegar à paixão, um Pégaso e um Rocinante e se lhe dissesse: “Toca pra frente” – aí eu acho que daria certo. E assim é o existir quando se deve ter consciência dele. A eternidade é infinitamente rápida, como aquele corcel alado, a temporalidade é um rocim terminal, e o existente é o cocheiro, se a existência não deve ser o que vulgarmente chamam de existência, porque nesse caso o existente não seria um cocheiro, mas um camponês bêbado que deita na carroça e dorme e deixa os cavalos por conta deles. É claro que ele também conduz, também ele é cocheiro, e, do mesmo modo, talvez haja muitos que – também existem (SKS 7, 283-4)⁸³.

A paixão então é um esforço constante de manutenção⁸⁴ da tensão que a própria existência é. A eternidade e a temporalidade – tais como um Pégaso e um rocim atrelados ao mesmo carro – precisam ser sustentadas ambas, sem que uma seja mantida em detrimento da outra. Assim, a paixão consiste em permanecer na temporalidade e ao mesmo tempo, sem abrir mão da temporalidade, colocar-se eternamente além da temporalidade. Não se trata de tornar-se eterno como se não se estivesse na temporalidade, nem tampouco de agarrar-se à temporalidade em detrimento do eterno. É preciso primeiro tomar consciência de que se existe e que, em se tratando da existência, a dificuldade é viver na tensão, e não existir como se não houvesse contradição ou como se esta tivesse sido superada – como um camponês bêbado que, dormindo na carroça, inconsciente, deixa os cavalos correrem por sua própria conta. Como escreve Climacus: “existir de verdade, ou seja, permear a existência com consciência, e ao mesmo tempo eternamente colocar-se por assim dizer além da existência e mesmo assim presente na existência e mesmo assim no devir: isso sim é que é difícil de verdade” (SKS 7, 281)⁸⁵.

⁸³ Tradução de Álvaro Valls.

⁸⁴ Usamos a palavra em seu sentido etimológico de “ato de segurar ou sustentar com a mão”, o que combina com a imagem dos dois cavalos, pois se trata de sustentar com as mãos as rédeas de ambos, sem largá-los deixando-os por si sóis – assim com a eternidade e a temporalidade.

⁸⁵ Trad. de Valls.

Para expressar essa paixão que é esforço continuado, Climacus serve-se de uma imagem tomada de Lessing, cujo valor representativo nos obriga a citá-la na íntegra. Diz Lessing:

“Se Deus me oferecesse, fechada em Sua mão direita, toda a verdade, e em Sua mão esquerda o impulso único, sempre animado, para a verdade, embora com o acréscimo de me enganar sempre e eternamente, e me dissesse: Escolhe! – eu me prostraría com humildade ante Sua mão esquerda, e diria: Pai, dá-me! pois a verdade pura é de fato só para Ti e mais ninguém”
(KIERKEGAARD, 2013a, p. 110)

O mérito de Lessing aqui é justamente o de falar como um indivíduo que está consciente de sua existência. O impulso único, sempre animado [*den einzigen immer regen Trieb*] aponta para a inconclusividade ou incompletude da existência. Se a verdade pura é de fato só para Deus, cabe ao existente seguir no esforço continuado *para* ou *em direção* à verdade, de modo que esta, para o existente, será justamente esse impulso único ou esse esforço constante e não simplesmente um objeto que ele enfim conhece. É isso que Lessing pretende enfatizar quando reforça que Deus, junto com o impulso único para a verdade, acrescentaria um veto, um impedimento mantenedor desse impulso – como que um “engano” que manteria o impulso sempre vivo e animado. Com outras palavras, o mérito de Lessing é o de refletir subjetivamente sobre a verdade, ou seja, pensar a verdade em sua relação com o sujeito existente, não como um objeto, mas como a *apropriação* que aqui aparece nos termos de um impulso único e vibrante. O esforço continuado é, por assim dizer, a única maneira pela qual o sujeito existente pode se relacionar com a verdade! É o que veremos no que segue.

A consideração da existência como devir e interesse – que implica, já o dissemos, em uma negatividade e em uma incerteza objetiva essenciais – inverte os pólos da discussão empreendida pela filosofia especulativa. Com efeito, Kierkegaard volta-se – na contramão do sistema, cuja relação fundamental consiste na identidade abstrata de pensar e ser –, volta-se à compreensão da existência concreta do indivíduo enquanto instante de separação entre ser e pensar, no qual o ser é compreendido como ser empírico e o pensar como algo que diz respeito não à abstração que faz do pensar um “pensar puro”, mas a um indivíduo existente que pensa. Para que possamos compreender essa discussão de maneira mais satisfatória, lançaremos mão da questão levantada pela citação de Lessing, a saber, a questão da verdade. Com ela, como veremos, Climacus/Kierkegaard desfere um de seus ataques mais eficazes à filosofia

sistemática, mostrando como a compreensão da verdade enquanto concordância entre pensar e ser precisa ser revista a partir de uma reflexão subjetivo-existencial e não mais mediante uma reflexão objetivo-especulativa. Feito esse percurso, veremos como a recolocação da questão da verdade constitui o marco essencial da contribuição existencial de Kierkegaard/Climacus no *Pós-Escrito*.

2.5. A Verdade como Interioridade

Como a verdade deve ser compreendida na determinação da existência? Como a questão da verdade se apresenta para o espírito existente *qua* espírito existente?⁸⁶ “Como um sujeito existente *in concreto* relaciona-se com a verdade?” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 203) ou “Como a verdade eterna deve ser compreendida na determinação do tempo por aquele que, por existir, está, ele próprio, no tempo”? (*Id.*, *Ibid.*, p. 203).

Estas são as questões motivadoras que abrem o Capítulo 2 da Seção 2 do *Pós-Escrito*. Com elas, como se nota com facilidade, o acento é posto na existência enquanto ponto de referência da questão mesma. Se a existência precisa vir para o primeiro plano, então é mister que a questão da verdade seja recolocada a partir de um ponto de vista existencial. Como escreve Climacus: “Dado que aquele que pergunta enfatiza, precisamente, que ele é um existente, o caminho a ser especialmente recomendado é, naturalmente, o que acentua em especial o existir” (*Id.*, *Ibid.*, p. 204). A tarefa fundamental é, portanto, esta: acentuar a existência. Com isso, a questão da verdade deve ser posta de modo a que a ênfase seja dada à situação concreta do indivíduo existente que, enquanto tal, está inserido no tempo – como devir e interesse.

As primeiras dificuldades surgem, como era de se esperar, porque esse novo olhar que se dirige à verdade opõe-se à visão tradicional – sobretudo à visão moderna – em sua tendência geral de conceber a verdade como a concordância de pensar e ser⁸⁷. Por isso o movimento empreendido por Climacus precisa ser, antes de tudo, um movimento de oposição cujo desenvolvimento vai na contra-corrente do tratamento tradicional da questão. Sendo assim, antes de apresentar propriamente seu ponto de

⁸⁶ Cf. KIERKEGAARD, 2013a, p. 202.

⁸⁷ Em *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus vai mais além ao afirmar que identidade de pensar e ser – cuja expressão moderna mais célebre é o *cogito ergo sum* de Descartes – remonta já ao helenismo como um princípio fundamental (Cf. SKS 11, 206). Não podemos nos esquecer que já em Parmênides aparece a conhecida e controvertida expressão: τὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, [...] pois o mesmo é pensar e ser”].

vista, Climacus inicia com uma crítica à concepção abstrata da unidade de ser e pensar. Ao colocar em xeque tal concepção, o caminho para a reflexão subjetiva é, por assim dizer, desobstruído. Vejamos.

Segundo Climacus, no que diz respeito à unidade de pensar e ser – cuja suposta concordância definiria a verdade – importa que se dê uma atenção especial e minuciosa ao que se entende por “ser” nesta relação. Duas possibilidades são apontadas: ou o ser, naquela relação, deve ser entendido como ser empírico ou, inversamente, como ser abstrato. A estratégia argumentativa de Clímacus é simples: mostrar que em ambos os casos – quer se conceba o ser mais empiricamente ou mais abstratamente –, em ambos os casos a unidade de pensar e ser resulta contraditória.

Em primeiro lugar, se o ser é concebido como ser empírico, então a verdade teria de ser compreendida não como *adaequatio*, mas como *desideratur*: “Se (...) ser é entendido como ser empírico então a própria verdade é transformada num *desideratur* [lat.: algo desejado] e tudo é posto no devir, porque o objeto empírico não está acabado” (*Id., Ibid.*, p. 199). Tratar-se-ia, como podemos notar, daquela mesma “verdade” da qual falava Lessing: não da verdade como algo puro e absoluto, mas da verdade como “aproximação” e empenho constante; como esforço no devir. Se se entende o ser empiricamente – que de fato é a compreensão que Climacus pretende assegurar – a unidade de pensar e ser é impossibilitada porque, neste caso, ser e pesar se inserem no âmbito do inter-esse: o ser é ser real e o pensar é o pensar de um sujeito cognoscente que está no devir. Ora, se o ser e o pensar são postos no devir, então a possibilidade de concordância, de unidade, de finalização ou de conclusão fica impedida. É o que Climacus quer dizer quando afirma que, neste caso, “a verdade é uma aproximação cujo começo não pode ser posto de modo absoluto, justamente porque não há nenhuma conclusão (...)” (*Id., Ibid.*, p. 199). A ausência de conclusão que caracteriza o devir entrava a concordância e mantém ser e pensar sempre separados, o que Lessing soube expressar bem com sua escolha: não a escolha da verdade absoluta, que só é para Deus, mas a escolha do impulso único e sempre animado para a verdade, o que convém a um indivíduo existente.

Pois bem, se o ser não pode ser concebido como ser empírico sem que se anule a referida unidade de pensar e ser, então é preciso que se o conceba como ser abstrato:

“(...) o ser tem de ser entendido, portanto, de modo muito mais abstrato, como a reprodução abstrata ou o modelo abstrato do que o ser é, *in concreto*, como ser empírico. Compreendido assim, nada impede que a verdade seja

definida abstratamente como algo abstratamente acabado, pois a concordância de pensar e ser, vista abstratamente, está sempre acabada, dado que o começo do devir reside, precisamente, na concreção, da qual a abstração, abstratamente, abstrai” (*Id., Ibid.*, p. 200).

Com outras palavras, no âmbito da abstração a unidade de pensar e ser é perfeitamente possível porque o ser, entendido abstratamente, não é mais do que um pensamento, não mais que pensar. Neste sentido, nada de diferente do pensar pode ser entendido com o termo ser quando se lhe atribui esse significado abstrato. A identidade é, portanto, ideal, mas daí o problema: “se o ser é compreendido desse modo, então a fórmula é uma tautologia; quer dizer, pensar e ser significam a mesmíssima coisa, e a concordância de que aqui se trata é apenas a abstrata identidade consigo mesma” (*Id., Ibid.*, p. 200). Ora, se a fórmula é uma tautologia, não cabe falar em “concordância”, mas em uma identidade abstrata que exclui a concretude de seu âmbito.

Como bem percebeu J. Stewart, a crítica de Climacus visa primeiramente ao *cogito ergo sum* cartesiano. Com efeito, nele está a primeira representação moderna daquela unidade, abstratamente compreendida, de pensar e ser. Uma explicação de Climacus a esse respeito nos ajudará a compreender melhor sua crítica. Escreve ele:

O cartesiano *cogito ergo sum* já foi bastante repetido. Se alguém comprehende com o *eu* no *cogito* um ser humano individual, então a proposição é das que nada provam: eu *estou* pensando, *ergo* eu existo, mas se eu *estou* pensando, não é de se admirar, então, que eu exista; afinal de contas, isso já estava dito, e o primeiro, então, diz até mais do que o último. Se alguém, então, pelo *eu* do *cogito*, comprehende um ser humano singular existente [*et enkelt existerende Menneske*], aí a filosofia grita: tolice, tolice, não se trata aqui de meu *eu* ou teu *eu*, mas do puro *eu*. Mas este puro *eu* não pode, porém, ter outra existência além de uma existência de pensamento [*end Tanke-Existents*]; o que quer então que signifique a fórmula conclusiva, ela não conclui, pois, nesses termos, a proposição é uma tautologia (SKS 7, 288-9)⁸⁸.

O fato de a fórmula ser uma tautologia resulta da abstração da concretude do ser enquanto ser empírico. O ser se identifica com o pensar na medida em que se abstrai de sua existência concreta em favor de uma existência de pensamento [*Tanke-Existents*]. Com o objetivo de desviar a crítica de Climacus a Hegel e direcioná-la para Descartes e para Martensen, J. Stewart recorda um comentário significativo de Kierkegaard acerca do *cogito* cartesiano. Citamos a passagem porque constitui um complemento importante à citação anterior:

⁸⁸ Tradução de Álvaro Valls.

“Dúvida” [Tvivl] vem de “dois” [Tve], assim como *Zweifel* e *dubitatio*, e aquilo que é posto em dúvida é: pensar e ser, ou o conteúdo da dúvida é se meu pensamento tem também realidade. A fim de não permanecer nessa dúvida, quis Descartes duvidar de tudo, pois só assim poder-se-ia encontrar um ponto [sobre o qual] é impossível duvidar, e este ponto é: *cogito ergo sum*. Este não deve ser traduzido como “portanto”, mas 1) “Eu penso e, pensando, eu sou”. Pensamento e ser então coincidem; não há contradição na proposição; *ergo* é então uma partícula copulativa, e não conclusiva. 2) Igualmente, “eu penso” não deve ser tomado empiricamente, mas como o puro eu, minha auto-consciência, não meu sentimento ou qualquer outra coisa (...) Descartes então diz que eu posso duvidar, por exemplo, se estou sentado aqui, mas sobre meu pensamento eu não posso duvidar, de modo que aqui está a identidade de pensar e ser⁸⁹.

Se a primeira expressão moderna dessa unidade aparece em Descartes, poderíamos dizer que seu acabamento é realizado pela filosofia hegeliana – basta para isso que reparemos, por exemplo, na introdução da *Ciência da Lógica* onde Hegel afirma que “as coisas [Dinge] e o pensamento [Denken] dos objetos (...) concordam em si e para si: o pensamento em suas determinações imanentes e a natureza verídica das coisas são um e o mesmo conteúdo” (HEGEL, 2011, p. 24); ou ainda que a lógica tem de ser apreendida como o reino do pensamento puro e que “esse reino é a verdade, como ela é em si e para si mesma, sem invólucro”, de modo que “esse conteúdo é a exposição de Deus” (*Id., Ibid.*, p. 29). Assim sendo, se a crítica de Kierkegaard dirige-se ao princípio da filosofia cartesiana, com ainda mais vigor deve atingir à filosofia de Hegel, na medida em que esta constitui a “elevação” daquele princípio.

Ao discutir essa crítica kierkegaardiana à unidade de pensamento e ser, J. Stewart defende a tese de que a referida crítica não visa diretamente a Hegel, mas antes a Descartes e ao teólogo dinamarquês H. L. Martensen. Para confirmar sua tese, J. Stewart lança mão da seguinte passagem na qual Climacus critica o argumento ontológico: “Quando, por exemplo, foi dito: Deus tem de ter todas as perfeições, ou a mais alta essência [Væsen] tem de ter todas as perfeições; ser é também uma perfeição; *ergo*, a mais alta das essências tem de ser, ou Deus tem de ser – todo o movimento é

⁸⁹ Como citado em STEWART, 2003, p.507:

“Doubt” [Tvivl] comes from “two” [Tve], just like *Zweifel* and *dubitatio*, and that between which it is doubted is: thought and being, or the content of doubt is whether my thought also has reality. In order not to remain in this doubt, Descartes wanted that one doubt everything, for only then can a point be found which it is impossible to doubt, and this point is: *cogito ergo sum*. This should not be translated “therefore,” 1) but “I think, and, thinking, I am.” Thought and being thus coincide; there is no contradiction in the proposition; *ergo* is thus a copulative and not a conclusive particle. 2) Similarly, “I think” should not be taken empirically but it is the pure I, my self-consciousness, not my feeling or anything else. Concerning everything, Descartes thus says I can doubt, for example, whether I am sitting here, but about my thought I cannot doubt, thus here is the identity of thought and ‘being’.

ilusório” (SKS 7, 305)⁹⁰. Climacus, neste ponto, acrescenta uma nota de rodapé que, segundo J. Stewart, distingue explicitamente Hegel daquele movimento que é chamado de “ilusório”. A nota reza: “Hegel, contudo, não fala deste modo; graças à identidade de pensar e ser ele está elevado acima de uma maneira mais infantil de filosofar, algo que ele próprio lembra, p. ex., em relação ao próprio Cartesius” (SKS 7, 305)⁹¹. A partir disso, Stewart pôde concluir que a critica de Climacus visava muito mais a Descartes do que a Hegel, afinal essa nota de rodapé faria justamente uma distinção que, por assim dizer, falaria, se não em favor de Hegel, pelo menos não em desfavor.

Ora, se tivéssemos autoridade suficiente, poderíamos até rir de J. Stewart neste ponto, porque afinal ele aqui não tem olhos para a ironia de Climacus e, ainda pior, acaba entendendo tudo às avessas! Com efeito, o que faz Climacus naquela nota é, antes de tudo, ironizar Hegel em sua pretensão – bem sucedida! – de ir além de Cartesius! De fato Hegel eleva-se acima de uma “maneira mais infantil de filosofar”, mas o faz “depois da mais exaustiva abstração”, no *puro pensar*, de modo que, como escreve Climacus, “se a filosofia hegeliana está livre de todos os postulados, então conquistou isso graças a um postulado insano: o começar [*Begynden*] do puro pensar” (SKS 7, 286)⁹².

Mas notemos – e isso J. Stewart percebeu muito bem –, notemos que o puro pensar só é um postulado insano para aquele que afirma a primazia da existência. Com outras palavras: a crítica de Climacus/Kierkegaard a Hegel não pode de maneira nenhuma ser uma crítica desenvolvida no interior do sistema. Ao criticar Hegel, Kierkegaard não o faz sob o ponto de vista lógico, mas antes sob o ponto de vista existencial. A filosofia hegeliana falha porque o seu postulado (o puro pensar) não tem nada a ver com a existência⁹³. O próprio Climacus expressa sua crítica de maneira simples e direta com as seguintes palavras:

(...) por mais que eu, na qualidade de um humilde leitor que de jeito nenhum pretende ser um juiz, esteja disposto a admirar a Lógica de Hegel, por mais disposto que eu esteja a reconhecer que para mim pode haver muito para aprender quando eu voltar a ela outra vez, eu também devo ser tão orgulhoso, tão obstinado, tão insistente, tão destemido em minha insistência de que a

⁹⁰ Tradução de Álvaro Valls.

⁹¹ *Idem*.

⁹² *Idem*.

⁹³Cf. *Pós-Escrito* (SKS 7, 302): “Den rene Tænken (...) har Intet, Intet med Existents at gjøre” [O puro pensar (...) não tem nada, nada a ver com a existência].

filosofia hegeliana, ao não definir sua relação para com um existente, ao ignorar o ético, confunde [*förvirrer*] a existência (SKS 7, 282)⁹⁴.

Não vamos mais nos alongar neste tema para que nosso comentário não se torne uma digressão. Importa que fique assegurada a crítica de Climacus à compreensão da verdade como concordância de pensar e ser – seja numa perspectiva mais acentuadamente fenomênica (filosofia crítica), seja numa compreensão “absoluta” (a “ciência pura” ou a *Lógica* hegeliana)⁹⁵.

Feito isso, a questão da verdade precisa então ser recolocada para o espírito existente *qua* existente, ou seja: é preciso que se pergunte pela verdade a partir de uma perspectiva existencial. Só assim a existência é acentuada e a verdade é compreendida como algo que diz respeito ao existente, *in concreto* – o que tentamos expressar com as perguntas que abriram essa seção e que, por comodidade, gostaríamos de repetir: como a verdade deve ser compreendida na determinação da existência? Como a questão da verdade se apresenta para o espírito existente *qua* espírito existente?⁹⁶ “Como um sujeito existente *in concreto* relaciona-se com a verdade?” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 203) ou “Como a verdade eterna deve ser compreendida na determinação do tempo por aquele que, por existir, está, ele próprio, no tempo”? (*Id., Ibid.*, p. 203).

Para o indivíduo existente *qua* existente, a reflexão sobre a verdade só pode se apresentar por duas vias: ou como uma reflexão objetiva, cujo acento é posto no objeto ou, inversamente, como uma reflexão subjetiva, que acentua a subjetividade. Nas palavras de Climacus:

“Para a reflexão objetiva, a verdade se torna algo objetivo , um objeto, e aí se trata de abstrair do sujeito; para a reflexão subjetiva, a verdade se torna a apropriação, a interioridade, a subjetividade, e aí se trata justamente de, existindo, aprofundar-se na subjetividade” (*Id., Ibid.*, p. 202).

Para a reflexão objetiva, a existência se torna indiferente porque o sujeito existente é posto em segundo plano. Mas na medida em que o sujeito e a subjetividade se tornam indiferentes, também a verdade torna-se assim, desinteressada, objetiva. Aqui se trata então de abstrair do sujeito, *in concreto*, em favor de uma segurança própria da abstração – protegida contra a incerteza objetiva própria da existência.

⁹⁴ Tradução de Álvaro Valls.

⁹⁵ Não é nosso objetivo aqui esclarecer essa distinção. Sugerimos como leitura complementar a *Introdução da Ciência da Lógica* de Hegel (HEGEL, 2011) e o livro *Kant e o Problema da Coisa em Si no Idealismo Alemão*, de Juan Adolfo Bonaccini (BONACCINI, 2003).

⁹⁶ Cf. KIERKEGAARD, 2013a, p. 202.

Inversamente, a reflexão subjetiva volta-se para o sujeito existente ou para a subjetividade, de modo que a existência éposta em primeiro plano. Aqui, na medida em que o sujeito e a subjetividade são acentuados, também a verdade torna-se assim, interessada, subjetiva, não-indiferente. Trata-se, portanto, de afirmar o sujeito existente, *in concreto*, o que deixa a objetividade em segundo plano, como algo evanescente.

Numa passagem que já se tornou célebre entre os leitores do *Pós-Escrito*, Climacus escreve:

Quando se pergunta pela verdade objetivamente, reflete-se aí sobre a verdade como um objeto com o qual aquele que conhece se relaciona. Aí não se reflete sobre a relação, mas sobre o fato de que é com a verdade, com o verdadeiro que ele se relaciona. Desde que aquilo com o que ele se relaciona seja a verdade, o verdadeiro, o sujeito está então na verdade. Quando se pergunta pela verdade subjetivamente, reflete-se aí subjetivamente sobre a relação do indivíduo. Desde que o como dessa relação esteja na verdade, o indivíduo está então na verdade, mesmo que, assim, se relate com a não-verdade (Id., Ibid., p. 210)

Neste ponto nos lembramos de Lessing e daquela sua atitude existencialmente coerente e humanamente comprometida. Se Lessing tivesse se perguntado pela verdade objetivamente, teria se prostrado ante a mão direita de Deus e ganho apenas uma “verdade” aproximativa que nunca encontra sua plenitude, afinal a verdade pura é de fato só para Deus e mais ninguém. A consideração objetiva quer apresentar a verdade objetivamente, mas como aquele que considera é um existente, todo seu esforço não passará de uma aproximação indiferente que tenta primeiro apreender a verdade como objeto para só então comprometer-se nela.

Mas Lessing não procedeu assim, pelo contrário: ao perguntar pela verdade subjetivamente, o que ele faz é perguntar-se sobre sua relação para com a verdade, ou seja, sobre a relação que um indivíduo existente pode ter com a verdade, de modo que a verdade é remetida para a interioridade do sujeito existente e passa a depender do “*como*” da relação mesma – isso, claro, para um existente, e não para Deus.

O mérito de Lessing é o de colocar a questão da verdade *objetivamente* de modo problemático: se há ou não uma verdade. Sim, objetivamente estamos sempre diante deste *ou/ou*, e o máximo que a consideração objetiva pode alcançar é uma aproximação que não finda nem se conclui. Ao afirmar que a verdade pura é de fato só para Deus e mais ninguém, Lessing está claramente dizendo que, objetivamente, não se pode apreender a verdade como se estivéssemos na posição de Deus, mas que, sob o ponto de vista objetivo, a verdade sempre se apresenta para um existente de modo problemático.

Para esclarecer essa relação, Climacus propõe o seguinte exemplo:

Se alguém objetivamente investiga sobre a imortalidade, e um outro depõe a paixão da infinitude na incerteza: Onde, então, há mais verdade, e quem tem mais certeza? Um deles ingressou, de uma vez por todas, numa aproximação que nunca termina, pois a certeza da imortalidade reside, afinal de contas, justamente na subjetividade; o outro é imortal e, justamente por isso, empenha-se em combater contra a incerteza (*Id., Ibid.*, p. 212).

Com a verdade dá-se a mesma coisa: se alguém investiga objetivamente sobre a verdade, e um outro põe a paixão da infinitude na incerteza (como o faz Lessing): onde há mais verdade? E então nos lembramos de Sócrates e de sua *ignorância*. Esta, com efeito, era a expressão do caráter objetivamente problemático da existência em relação à verdade. “A ignorância socrática foi então a expressão, firmemente mantida com toda a paixão da interioridade, de que a verdade se relaciona com um existente, e, por isso, precisa permanecer, para ele, enquanto existente, como um paradoxo (*Id., Ibid.*, p. 213). Mas no paradoxo a objetividade esbarra e detém-se, não podendo ir além. Sócrates soube disso, assim como Lessing o reafirma e Climacus agora o repete. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

Objetivamente acentua-se o “*o que*”, subjetivamente o “*como*”⁹⁷. Ora, ao acentuar o “*o que*” da verdade, a aproximação objetiva desconsidera o sujeito – e a relação deste para com a verdade – e põe sua ênfase no objeto. Por outro lado, ao acentuar o “*como*” em relação à verdade, a reflexão subjetiva enfatiza a *relação* do sujeito existente, em sua própria existência, para com a verdade:

Objetivamente, só se pergunta pelas categorias de pensamento; subjetivamente, pela interioridade. Em seu máximo, esse “*como*” é a paixão da infinitude, e a paixão da infinitude é a própria verdade. Mas a paixão da infinitude é justamente a subjetividade, e assim a subjetividade é a verdade (*Id., Ibid.*, p. 214)

Ao identificar a verdade com a paixão da infinitude, Climacus ao mesmo tempo tira o acento da objetividade – que só pode fornecer um saber aproximado e incerto – e o coloca na interioridade apaixonada do sujeito existente. A verdade não está, portanto, no objeto, pois o que um existente recebe da objetividade em relação à verdade é apenas a incerteza objetiva; a verdade está na paixão do sujeito que se empenha na escolha do

⁹⁷ Cf. KIERKEGAARD, 2013, p. 213.

objetivamente incerto – pois a verdade, para um indivíduo existente, só pode ter a certeza da subjetividade, sendo objetivamente uma incerteza. Diz Climacus:

Se a subjetividade é a verdade, a definição de verdade tem também de conter, em si mesma, uma expressão do oposto da objetividade (...) e essa expressão indicará, ao mesmo tempo, a tensão da interioridade. Eis aqui uma tal definição de verdade: *a incerteza objetiva, sustentada na apropriação da mais apaixonada interioridade, é a verdade*, a mais alta verdade que há para um existente (*Id., Ibid.*, p. 214-215).

Importa primeiramente que dois pontos sejam mais bem esclarecidos no tocante às citações acima. Em primeiro lugar, ao afirmar que a subjetividade é a verdade, Climacus não quer com isso dizer que a subjetividade é em si mesma a verdade, como se se definisse a subjetividade como a verdade. Como bem o percebeu Matthew. G. Jacoby no artigo *Kierkegaard on Truth*⁹⁸: “Não é a subjetividade que está sendo descrita como verdade, mas a verdade que está sendo descrita como subjetividade (JACOBY, 2002, p. 37)⁹⁹. Significa que a subjetividade pode ser não-verdadeira, mas a verdade para o indivíduo existente não pode ser outra coisa senão subjetividade. Em segundo lugar, a subjetividade aqui não pode ser entendida abstratamente como “a forma abstrata da objetividade abstrata”, como o faz a filosofia especulativa¹⁰⁰. Muito pelo contrário, subjetividade aqui é sinônimo de interioridade apaixonada. Dizer que a verdade é a subjetividade, significa afirmar, como vimos na definição acima, que a verdade é o empenho, o esforço, a paixão interior frente à incerteza objetiva e de modo a sustentar a tensão gerada por essa incerteza.

Na definição dada por Climacus, à “apropriação da mais apaixonada interioridade” corresponde a incerteza objetiva. Ora, a mesma correlação é acentuada pelo autor em outros termos, quando afirma que “o máximo da interioridade num sujeito existente é paixão; à paixão corresponde a verdade como um paradoxo (...)” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 210). Notemos que se trata de uma relação de correspondência, de modo que a verdade não se mostra como um paradoxo em si

⁹⁸ Nesse artigo, M. G. Jacoby se opõe à tese de que a verdade como subjetividade excluiria todo referencial objetivo. Para Jacoby – que a nosso ver demonstra muita competência em sua conclusão, embora não estejamos completamente seguros para aderir à sua interpretação – Kierkegaard de fato tem uma referência objetiva em sua noção de verdade, e essa referência é justamente a *revelação* (que afirma ser a verdade objetiva eterna) baseada na qual Kierkegaard definiria a verdade com subjetividade. Ao mesmo tempo Jacoby está consciente de que “O ponto em Kierkegaard é que a própria revelação é um absurdo objetivo” (JACOBY, 2002, p. 41) [*The point in Kierkegaard is that the revelation itself is an objective absurdity*].

⁹⁹ “It is not subjectivity that is being described as truth but truth that is being described as subjectivity”.
¹⁰⁰ Cf. KIEREKAGAARD, 2013a, p.204.

mesma, mas como um paradoxo na medida em que lhe corresponde a paixão da interioridade. Como explica Climacus: “que a verdade se torne um paradoxo é algo que está fundamentado justamente na relação da verdade para com um sujeito existente” (*Id., Ibid.*, p. 210). Como havíamos referido acima, *en passant*, esse foi justamente o mérito de Sócrates: a expressão – sustentada apaixonadamente em sua ignorância – de que a verdade se relaciona com um indivíduo existente e, precisamente por isso, precisa permanecer, para o existente enquanto tal, como um paradoxo. Importa, contudo, que permaneçamos atentos ao fato de que “Socratically, a verdade eterna não é, de modo algum, paradoxal em si mesma, mas só por se relacionar com um existente” (*Id., Ibid.* p. 216). E acrescentamos ainda: não com um existente qualquer, mas com aquele que quer repercutir a verdade em sua vida, apropriando-se dela concretamente, numa palavra, para aquele indivíduo subjetivamente apaixonado. É nesse sentido que à paixão corresponde a verdade como um paradoxo. No seu estudo “*Lessing and Socrates in Kierkegaard’s Postscript*”, Jacob Howland pergunta-se de que maneira a verdade como um paradoxo *corresponde* à paixão. Sua resposta indica dois motivos: a paixão tanto origina quanto responde ao paradoxo, e nisso consiste a correspondência:

Se pudermos julgar pelo exemplo de Sócrates, a paixão tanto origina quanto responde ao paradoxo. Ela origina o paradoxo, pois é o desejo erótico de Sócrates de viver de acordo com a verdade que o motiva a relacioná-la com a sua existência. E ela responde ao paradoxo, porque Sócrates está sempre questionando o conhecimento que nunca está totalmente em sua posse, e é precisamente a incerteza objetiva sobre a verdade “que tensiona a paixão infinita da interioridade” (CUP, 171) (HOWLAND, 2010, p. 127-8)¹⁰¹.

A consciência socrática de que a verdade, para o existente, é um paradoxo, identifica-se com a determinação da verdade como subjetividade. Com efeito, ao expressar, com sua ignorância, a incerteza objetiva (o paradoxo) em relação à verdade, Sócrates acentua a subjetividade como o lugar da verdade, que é a paixão da interioridade. Por isso Climacus pode afirmar que “na proposição de que a subjetividade, a interioridade, é a verdade, está contida a sabedoria socrática, cujo mérito imortal consiste justamente em ter respeitado o significado essencial do existir” (KIERKEGAARD, 2013a, p.215).

¹⁰¹ *If we may judge by the example of Socrates, passion both originates and answers to paradox. It originates paradox, for it is Socrates' erotic desire to live up to the truth that motivates him to relate it to his existence. And it answers to paradox, because Socrates is always questing for knowledge that is never fully in his possession, and it is precisely objective uncertainty about the truth “that tightens the infinite passion of inwardness”(CUP 171).*

Com isso fica determinado que quando se acentua o existir, a verdade, determinada objetivamente, é o paradoxo. Mas que a verdade objetivamente seja o paradoxo mostra justamente que a subjetividade, a interioridade, é a verdade. Com isso estamos no terreno da sabedoria socrática: o paradoxo é a incerteza objetiva que “coloca todo o peso” na subjetividade; à verdade como paradoxo corresponde a paixão da interioridade, o que é justamente a verdade. Assim, como dizíamos, sob o ponto de vista socrático a verdade eterna não é paradoxal em si mesma, mas o é por se relacionar com um existente, sendo o mérito de Sócrates justamente este: o de ter acentuado a existência, “que contém em si a determinação da interioridade”¹⁰².

Agora, existe uma expressão ainda “*mais interior*” para o fato de que a subjetividade, a interioridade é a verdade? Existe uma forma de acentuar ainda mais o fato de que a interioridade é a verdade, de modo que se chegue inclusive a ir além do socrático, embora o incluindo e o compreendendo?

Com essas perguntas seguimos o tom de experimentação de Climacus que, assim como o fizera nas *Migalhas Filosóficas*, se propõe agora no *Pós-Escrito* a novamente “ensaiar” uma categoria que vá mais além do socrático, sem que, contudo, o desconsidere. Para já antecipar, lembremo-nos que no final das *Migalhas*, o cristianismo já tivera sido referido como a realidade que vai além do socrático. O “ensaio” de Climacus, portanto, deve seguir na direção do cristianismo enquanto expressão mais alta da verdade como interioridade.

O fato de que, sob o ponto de vista socrático a verdade eterna não seja o paradoxo em si mesmo, mas apenas por relacionar-se com um existente, encontra uma expressão reforçada na ideia de que todo conhecer é recordar. Com isso, Sócrates acentuaria que não existe nenhuma outra precariedade no indivíduo existente em relação ao conhecimento da verdade a não ser o fato de que ele existe na finitude da existência. A possibilidade da reminiscência assegura ao indivíduo a posse da verdade, desde que ele possa recordar-se dela – o que só é impedido constantemente pelo fato de que o indivíduo existe. Pois bem, e se tivéssemos que ir além do socrático? Climacus segue nesse sentido:

Portanto, a subjetividade, a interioridade, é a verdade; agora, há uma expressão *mais interior* para isso? Sim, se o dito: a subjetividade, a interioridade, é a verdade começar assim: a subjetividade é a inverdade (...) Socraticamente, a subjetividade é a inverdade quando ela se recusa a entender

¹⁰² Sobre isto Cf. KIERKEGAARD, 2013a, p.217 (em nota).

que a subjetividade é a verdade, mas quer, p. ex., ser objetiva. Aqui, pelo contrário, ao querer começar a se tornar a verdade tornando-se subjetiva, a subjetividade encontra-se na dificuldade de ser a inverdade (...) mas *agora* a dificuldade é que o que seguia Sócrates como uma possibilidade suspensa, tornou-se uma impossibilidade (KIERKEGAARD, 2013a, p. 218-19)

Sabemos que, desde as *Migalhas*, a inverdade do indivíduo foi chamada (experimentalmente) por Climacus de *pecado*. Agora se dá uma infinita mudança qualitativa em relação ao socrático porque neste caso fica abolida a possibilidade da reminiscência. O indivíduo não tem mais em si a verdade como uma possibilidade que sempre é suspensa na existência, mas agora ele mesmo está na inverdade, opondo-se ou polemizando contra a verdade – e por sua própria culpa! ¹⁰³. Ora, “se já era paradoxal que a verdade eterna se relacionasse com um existente, agora é absolutamente paradoxal que ela se relate com um tal existente” (*Id.*, *Ibid.*, p. 219). Com isso se dá um primeiro passo para além do socrático. Haveria uma forma de acentuar ainda mais a interioridade? Sim, se a expressão: a verdade não é o paradoxo em si, mas apenas para um existente, for substituída por essa: a verdade é o paradoxo em si mesmo. Diz Climacus:

Quando a verdade eterna relaciona-se com um existente, ela se torna o paradoxo. O paradoxo rebate, na incerteza objetiva e na ignorância, para a interioridade daquele que existe. Mas como o paradoxo não é, em si mesmo, o paradoxo, ele não rebate com interioridade suficiente; pois sem risco não há fé; quanto maior o risco maior a fé; quanto mais confiabilidade objetiva, menos interioridade (pois a interioridade é justamente a subjetividade); quanto menos confiabilidade objetiva, mas profunda é a possível interioridade. Quando o próprio paradoxo é o paradoxo, ele rebate em virtude do absurdo, e a paixão da interioridade, que corresponde a isso, é a fé (*Id.*, *Ibid.* p.220-221)

Trata-se, como bem o podemos notar, não mais de um paradoxo relativo, mas de um paradoxo absoluto, ou seja, de um paradoxo que não é tal *em relação a*, mas em si mesmo. “A verdade eterna surgiu no tempo. É isso o paradoxo” (*Id.*, *Ibid.*, p. 220). Com o cristianismo, a interioridade é aprofundada em virtude do absurdo: a verdade eterna veio a ser no tempo, o verbo se fez carne, Deus foi gerado, veio a ser como qualquer ser humano. Se sob o ponto de vista socrático sustentava-se a *incerteza* objetiva em relação à verdade, agora há a *certeza* de que, visto objetivamente, isso é um absurdo – e a paixão da interioridade que sustenta esse absurdo é a *fé*. Não se pode acentuar a interioridade mais do que agora:

¹⁰³ Cf. *Migalhas Filosóficas*, p. 35 (KIERKEGAARD, 2008a)

Para a interioridade não há expressão mais forte do que, quando a retirada, da existência para dentro da eternidade, pela recordação, se tornou impossível, então, com a verdade contra si, como paradoxo, na angústia do pecado e com sua dor, com o tremendo risco da objetividade – crer (*Id., ibid.*, 221).

Neste caso a objetividade está reduzida a nada, ou melhor, está exercendo o seu poder de repulsão com a maior intensidade possível, pois tudo está posto na contra corrente da objetividade. Com o cristianismo, a exigência recai totalmente sobre a interioridade, pois ao se proclamar como o absurdo, como o paradoxo absoluto, o cristianismo exige do existente a interioridade da fé (*sensu strictissimo*) ante aquilo que para os gregos é loucura e para os judeus escândalo. “A existência jamais poderá ser acentuada mais fortemente do que foi agora” (*Id., Ibid.*, p. 220).

Assim gostaríamos de concluir o percurso proposto neste capítulo, mas não sem antes tecermos algumas reflexões finais de caráter elucidativo à guisa de conclusão.

“A época presente é essencialmente *sensata, reflexiva, desapaixonada, ardendo em fugaz entusiasmo e repousando sagazmente na indolência*” (SKS 8, 66)¹⁰⁴.

Com essas palavras Kierkegaard, assumindo o papel de recenseador¹⁰⁵, resume o traço fundamental de sua época: trata-se de uma época que renunciou à paixão em favor da reflexão ou que valorizou esta em detrimento daquela. A época é sensata, deliberativa, ponderativa, ora explodindo num acesso de entusiasmo volátil, ora acomodando-se na indolência com o auxílio de uma perspicácia peculiar. Como escreve o “revisor” logo em seguida: “Sua condição [a da época] é como a de um sonolento pela manhã: grandes sonhos, depois sonolência, e então uma ideia engenhosa ou sagaz para permanecer na cama” (SKS 8, 67)¹⁰⁶.

Um mês antes, no *Pós-Escrito*, J. Climacus diria algo semelhante em relação à “tendência de toda a época”: “Minha ideia principal, era que, em nosso tempo, devido

¹⁰⁴ „Nutiden er væsentligen den forstandige, den reflecterende, den lidenskabsløse, den flygtigt i Begeistring opblussende og kløgtigt i Indolents udhvilende“.

¹⁰⁵ Isso porque o trecho citado pertence a “Uma Recensão Literária”, publicada por Kierkegaard em 30 de março de 1846. Nela, Kierkegaard faz uma apreciação da novela *Duas Épocas* (*To Tidsalder*), escrita por Thomasine Gyllembourg – mãe de J. L. Heiberg, um dos principais apologistas de Hegel na Dinamarca da época –, mas publicada anonimamente.

¹⁰⁶ „Dens Tilstand er som den henimod Morgenens Indslumredes: store Drømme, saa Dvaskhed, saa et vittigt eller kløgtigt Indfald til Undskyldning for at man bliver liggende“

ao muito saber, a gente se esqueceu do que é *existir*, e do que pode significar *interioridade*” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 262). O saber em excesso abre mão da necessidade da *decisão*, categoria fundamental da existência e da interioridade. A ação é substituída pela antecipação, e o interesse do indivíduo existente é posto de lado pela reflexão indiferente e desinteressada. Esse “diagnóstico” condiciona a tarefa inicial de Climacus: trata-se de acentuar a existência e a interioridade em uma época que, por excesso de saber, se esqueceu delas¹⁰⁷.

O ponto máximo dessa acentuação, como vimos, está na recolocação da questão da verdade a partir de um ponto de vista existencial. A verdade subjetiva, a interioridade, golpeia contra a especulação e contra o excesso de saber do Sistema em defesa da paixão do indivíduo existente que se empenha, se compromete ou se interessa na verdade. Contra a tendência objetiva da época – que quer contemplar a verdade objetivamente – Climacus resolve falar não em uma abordagem ou em uma contemplação da verdade objetiva, mas em uma apropriação ou em uma vivência interior da verdade como subjetividade. Com isso a ênfase se desloca do âmbito do *saber* e da *reflexão*, para o âmbito da *decisão* e da *paixão*.

Que a subjetividade, a interioridade, é a verdade, é a tese de Climacus. Se contemplarmos e conhecermos essa tese; se a estudarmos e analisarmos em suas minúcias; se cuidarmos de não deixar passar nenhuma palavra despercebida, quer dizer, se a soubermos “de cor e salteado” a ponto de poder repeti-la letra por letra, sem faltar com uma vírgula e sem omitir um único “i”, nem por isso estaremos na verdade – afinal a *interioridade* é que é a verdade e não o *saber* que diz que a interioridade é a verdade.

Agora o principal: o ponto mais alto dessa tese, ou melhor, o fenômeno que leva essa tese às suas últimas consequências ou ao seu mais alto grau é o *cristianismo*. Com a determinação do pecado no indivíduo e com o paradoxo absoluto do Deus encarnado, o cristianismo enfatiza a existência de modo infinitamente mais forte que todo o paganismo. Isso porque, no cristianismo, a *existência no tempo torna-se decisiva* para a

¹⁰⁷ Vimos como já nas *Migalhas*, com a noção de *devir*, a existência é acentuada como uma determinação da liberdade – o que ressoa com as reflexões d’*O Conceito de Angústia* analisadas no capítulo anterior. Também em *De Omnibus Dubitandum Est* e no *Pós-Escrito*, a existência compreendida como *interesse* é acentuada como um estado intermediário, como uma síntese contraditória que enquanto tal exige o esforço e o empenho do indivíduo existente na lida com essa situação crítica. Enquanto esforço continuado – motivado pela negatividade e incerteza objetiva – a existência só pode ser acentuada em sua correspondência para com a interioridade. Com efeito, só na subjetividade ou na interioridade apaixonada, o existente terá se apropriado de sua existência e só então, podemos dizer, ele existirá – não *sub specie aeterni*, mas como um sujeito existente concreto que está atento ao que é existir e ao que pode significar interioridade.

verdade e para a felicidade eterna. A verdade eterna surgiu no tempo para um sujeito que não tem a verdade em si nem pode refugiar-se na reminiscência que asseguraria seu vínculo com o eterno. Escreve Climacus:

Se o sujeito acima mencionado foi impedido pelo pecado de retomar-se a si mesmo na eternidade, agora não deve mais se preocupar por causa disso, pois agora a verdade eterna, essencial, já não se encontra lá atrás, mas veio para frente dele, pelo fato de ela mesma existir, ou ter existido, de modo que se o indivíduo, existindo, na existência, não alcançar a verdade, jamais a alcançará.

A existência jamais poderá ser acentuada mais fortemente do que foi agora. (KIERKEGAARD, 2013a, p. 220).

A verdade eterna veio a ser no tempo – Deus foi gerado, nasceu, cresceu e viveu como todo ser humano vive – e então a existência tornou-se o único ponto de partida, o instante kairológico da relação para com a verdade. O paradoxo que a própria existência já é por si mesma enquanto inter-esse; o paradoxo de que a verdade eterna se relacione com o existente (a sabedoria socrática); tudo agora torna-se infinita e qualitativamente diferente porque um novo paradoxo entra em cena colocando todo o peso sobre a existência. Esse paradoxo, diz Climacus, reside em que a vida no tempo deva ser o ponto de partida do eterno, como se a eternidade (que pressupõe eternamente a si mesma) fosse dada em um determinado instante do tempo. Ora, mas era justamente esse o problema das *Migalhas Filosóficas*, expresso naquela pergunta posta em sua folha de rosto, qual seja: “pode haver um ponto de partida histórico para uma felicidade eterna?”. Que o cristianismo responde positivamente a essa pergunta, as *Migalhas* já o haviam mostrado. No *Pós-Escrito* o problema é posto sob uma nova roupagem, e Climacus, para falar com simplicidade, usando a si mesmo como exemplo, o enuncia assim:

Eu, Johannes Climacus, nascido e criado nesta cidade e tendo agora trinta anos de idade, um ser humano comum como a maioria das pessoas, assumo que o maior dos bens, chamado felicidade eterna, espera por mim do mesmo modo como espera por uma empregada doméstica ou um professor. Ouvi dizer que o cristianismo é um pré-requisito para este bem. E agora pergunto como posso entrar em relação com esta doutrina (KIERKEGAARD, 2013a, p. 21).

Com isso a contribuição de Climacus se insere no âmbito geral de toda a produção autoral de Kierkegaard, afinal também o heterônomo trabalha no sentido de “toda a obra”, isto é, visando ao problema fundamental da produção de Kierkegaard,

qual seja: o problema de tornar-se cristão¹⁰⁸. As obras heterônomas anteriores haviam trabalhado no mesmo sentido, mas por outra via: aquela em que se regressa do estético para se tornar cristão. O *Pós-Escrito* descreve a segunda via: aquela em que se regressa da especulação, do excesso de saber, do sistema, para se tornar cristão¹⁰⁹.

Qual o mérito de Climacus então em meio a essa tarefa? Não parece ser outro senão aquele de obrigar o leitor a *tornar-se atento* ao problema! Sim, o problema de “tornar-se cristão” deixou agora de ser uma frivolidade – o cristianismo compreendido como dado – para tornar-se algo problemático, não mais difícil do que realmente é, mas também não tão fácil quanto parecia. O que antes era tido como tarefa fácil – ou, para ser mais preciso, o que antes era tido como uma ninharia, algo de pouca importância, desinteressante e indiferente – agora, para aquele cuja atenção foi despertada, tornou-se objeto de interesse. Se antes a interioridade era uma bagatela – e isso em meio a uma gente que se auto-intitulava “cristã” –, uma insignificância diante do poder da objetividade, da reflexão e do sistema abarcador; se antes a interioridade era indiferente para aquele que se dizia cristão, agora, se de fato sua atenção foi despertada, a objetividade se apresentou como problemática e a interioridade como a única via de acesso ao cristianismo. Em última análise é isso que entendemos como sendo a contribuição existencial de Climacus: tornar o indivíduo atento ao problema. Para tanto, como temos visto, Climacus teve que se esforçar primeiramente na dissipação das ilusões e fantasmagorias do pensamento especulativo e da tendência objetiva da época. Trata-se do esforço de “limpar o terreno” para que a interioridade possa, por assim dizer, ressurgir como brasas que ardem sob cinzas. Ora, o movimento fundamental desse esforço é a acentuação da existência. Com efeito, quando esta é trazida para o primeiro plano a objetividade se apresenta em seus limites e a interioridade assume seu lugar, pois para o existente a objetividade é boa em se tratando de fazer ciência, tirar probabilidades, construir edifícios, etc., etc., mas importa muito pouco quando se trata de existir – neste caso precisa-se de interioridade apaixonada, de entusiasmo verdadeiro ou, falando para a cristandade, precisa-se de fé.

¹⁰⁸ Cf. *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed* (*Ponto de Vista do meu trabalho como autor*) (SKS, 16, 11). Em português Cf. KIERKEGAARD, 2002, p. 24; p. 55.

¹⁰⁹ Não cabe a nós aqui analisar essa diferença entre as vias, o que levaria nosso trabalho a uma digressão desnecessária. Sobre isso importa conferir o conhecido *Apêndice* que sucede ao Capítulo 2 da Seção 2 do *Pós-Escrito*, cujo título reza: *Olhar sobre um labor simultâneo na literatura dinamarquesa*. Aqui Climacus revisa a produção heterônoma e os discursos do Magister Kierkegaard relacionando-os com o referido problema de toda a obra. Cf. também o *Ponto de Vista do meu trabalho como autor* (SKS, 16, 36).

2.6. APÊNDICE – O ato de lavar as mãos

Considerada no âmbito do saber, objetivamente, a “verdade” torna-se, em si mesma, *indiferente*¹¹⁰. A aproximação objetiva debilita a decisão tornando-a irrelevante, quer dizer: na objetividade, a paixão da interioridade não entra em jogo, é indiferente como numa proposição matemática: sua “verdade” objetiva é dada, mas por isso mesmo torna-se também uma verdade indiferente, que não diz respeito ao comprometimento ou ao interesse do indivíduo existente. A objetividade, por assim dizer, lava as mãos em relação à decisão.

Quando Pilatos “lavou as mãos perante o povo”¹¹¹ eximiu-se de decidir, sufocando sua interioridade com o peso insensível e indiferente da objetividade. Por isso Climacus pode afirmar que “o processo aproximativo da verdade objetiva se exprime de modo sensível pelo ato de lavar as mãos, pois, objetivamente, não há nenhuma decisão” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 241). O adiamento da decisão corresponde à aproximação objetiva. Quanto mais a objetividade cresce e se aproxima de seu objeto, tanto mais a decisão é suspensa e adiada. Por isso não há paixão na objetividade, e uma verdade objetiva é uma verdade desapaixonada, que não nasce da interioridade apaixonada que quer e sustenta a verdade ante a crescente e sempre renovada repulsão objetiva. A aproximação objetiva quer *saber* a verdade, a subjetividade quer *ser* a verdade.

Mas Pilatos não se limitou ao gesto significativo de lavar as mãos diante daquele que dissera vir ao mundo para dar testemunho da verdade. Pilatos fez ainda esta pergunta a Cristo: “*Que é a verdade?*”. A pergunta a princípio não parece descabida, e não é fora de propósito que um homem pergunte a outro dessa forma, afinal nenhum homem é em si mesmo a verdade. O “o que” aqui está claro, mas e o “como”? Como Pilatos pergunta pela verdade quando pergunta “*Que é a verdade?*”. Ele pergunta objetivamente! Sua pergunta ou quer tomar posse de um saber ou quer apenas colocar em xeque o saber daquele a quem se dirige. Pouco importa se Pilatos esperava uma resposta ou simplesmente perguntava daquela maneira para anular a possibilidade da resposta. O fato é que, diante de Cristo, ele pergunta objetivamente pela verdade, como se a verdade fosse algo para se saber, algo como uma determinação conceitual ou coisa

¹¹⁰ O paralelo com a discussão anterior sobre a liberdade de indiferença é óbvio. Assim como vista sob o ponto de vista do intelecto a liberdade se torna indiferente, assim também com a verdade.

¹¹¹ Mat. 27, 24.

similar. E então temos que dizer – como o faz o heterônimo Anti-Climacus – temos que dizer com certa entonação lastimosa: “Pobre Pilatos!”. Sim, há algo que se deve lastimar na atitude de Pilatos e isso se torna claro na obra assinada por aquele heterônimo e que Kierkegaard resolveu intitular de *Indøvelse i Christendom*¹¹². Escreve Anti-Climacus a esse respeito:

Parece que Pilatos estava desejoso de saber, disposto a aprender, mas na verdade sua pergunta é tão tola quanto possível, não porque pergunte: “Que é a verdade?”, mas porque o pergunta a Cristo, cuja vida é justamente a verdade e que, portanto, em cada instante de sua vida demonstra o que é a verdade com muito mais força que todas as mais perspicazes e prolixas exposições dos pensadores (...) A pergunta é tão tola, exatamente tão tola, como se alguém perguntasse a um homem com quem estava conversando: preciso perguntar-te, existes? – Pois Cristo é a verdade (SKS, 12, 200-201)¹¹³.

O disparate da pergunta de Pilatos é relativo à pessoa a quem ela se dirige. Cristo é a verdade, sua vida é a verdade, mas Pilatos dirige-se a ele como se se tratasse de alguém que meramente *sabe* a verdade, como se esta fosse simplesmente um objeto de saber. Mas sob o ponto de vista cristão, a verdade não é simplesmente sabê-la, mas antes *sê-la*. Anti-Climacus prossegue:

Portanto, Cristo é a verdade no sentido de que *ser* a verdade é a única e verdadeira explicação sobre a verdade (...) Isso significa que a verdade no sentido de que Cristo é a verdade, não é uma soma de proposições, nem uma determinação conceitual ou coisa similar, mas uma vida. O ser da verdade não é uma reduplicação direta do ser em relação ao pensamento, o que só dá um ser pensado (...) Não, o ser da verdade é a reduplicação em ti, em mim, nele, de maneira que a tua vida, a minha e a dele, expresse a verdade, no esforço de nos aproximarmos dela; que tua vida, a minha e a dele, no esforço de nos aproximarmos dela, seja o ser da verdade, como a verdade era em Cristo, uma vida, pois ele era a verdade (SKS, 12, 202)¹¹⁴.

¹¹² Algo como *Prática no Cristianismo* ou *Exercício no Cristianismo*. Em português torna-se quase que intraduzível! Em alemão a palavra Einübung cobre bem o significado de *Indøvelse*. O vocábulo *Oevelse* significa exercício, e Ind dá a ideia de entrada, início, como nas palavras *Introdução* e afins. Com isso, a palavra dá a ideia de algo como "exercícios iniciais", introdutórios. Uma opção seria *Tirocínio no Cristianismo*, embora soe estranho e seja também insuficiente.

¹¹³ A tradução é nossa. O original reza: *Det seer ud, som var Pilatusvidebegjerlig, lærsvillig, men sandeligen hans Spørgsmaal er saa taabeligt som muligt, ikke det at han spørger: hvad er Sandhed, men at han spørger Christus derom, hvis Liv just er Sandheden, og altsaa i ethvert Øieblik ved sit Liv mægtigere bevisende hvad Sandhed er, end alle de skarpsindigste Tænkeres vidtløftigste Foredrag (...) Spørgsmaalet er lige saa taabeligt, netop lige saa taabeligt, som hvis En vilde spørge en Mand, han stod og talte med: maa jeg spørge Dem, er De til – thi Christus er Sandheden.*

¹¹⁴ Tradução nossa a partir da tradução de Demetrio Gutiérrez Rivero (KIERKEGAARD, 2009a, p. 205-6) e do original que reza: *Altsaa i den Forstand er Christus Sandheden, at det at være Sandheden er den eneste sande Forklaring af hvad Sandhed er (...) Dette vil sige, Sandheden i den Forstand, hvori Christus er Sandheden, er ikke en Sum af Sætninger, ikke en Begrebsbestemmelse o. D., men et Liv. Sandhedens Væren er ikke den / ligefremme Fordoblelse af Væren i Forhold til Tænken, hvilket blot giver tænkt Væren (...) Nei, Sandhedens Væren er den Fordoblelse i Dig, i mig, i ham, at Dit, at mit, at hans Liv,*

Ora, se a verdade é *ser* a verdade (uma *vida*), sabê-lo simplesmente é uma falsificação. Quando a exigência é ser a verdade, a tarefa torna-se a de apropriação subjetiva, de aprofundamento da interioridade na fé, o que não é um saber, mas um modo de *ser*, uma *vida*. Precisamente por isso J. Climacus disse, antes de Anti-Climacus, que “se Pilatos não tivesse perguntado objetivamente sobre o que é a verdade, não teria jamais deixado Cristo ser crucificado” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 241). Ao perguntar objetivamente sobre a verdade, Pilatos “lava as mãos” diante da verdade, quer dizer, a verdade se lhe torna algo indiferente, que não lhe diz respeito porque não pode ser para ele uma *vida*, um *inter-esse*. Mas, “pobre Pilatos!”, em relação à verdade lavar as mãos é um ato de completa falsificação. Para falar em bom português, diríamos que em relação à verdade, não podemos lavar as mãos, antes temos que “por a mão na massa”. No instante em que se quer *saber* simplesmente o que é a verdade, neste mesmo instante se renuncia à verdade (que é interioridade apaixonada) em favor de uma aproximação indiferente. Assim se esquece que a verdade não é o resultado, não é o ponto de chegada, mas o *caminho* que é *vida*.¹¹⁵

tilnærmelsesviis i Stræben derefter, udtrykker Sandheden, at Dit, at mit, at hans Liv, tilnærmelsesviis i Stræben derefter, er Sandhedens Væren, som Sandheden var i Christo, et Liv, thi han var Sandheden.

¹¹⁵ Sobre isso Cf. *Indøvelse i Christendom* (SKS, 12, 198 em diante).

CAPÍTULO III

TORNAR-SE SI MESMO NA PACIÊNCIA: SOBRE O PROBLEMA DA AQUISIÇÃO DE SI MESMO NOS DISCURSOS DE S. A. KIERKEGAARD

γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ύμῖν¹¹⁶.

3.1. Observações preliminares

A centralidade que o *Pós-Escrito* ocupa na obra de Kierkegaard não se limita apenas à colocação do problema geral de toda a sua produção¹¹⁷, antes aponta também para a *exigência* que o referido problema traz consigo. No percurso rumo ao cristianismo ou, melhor dizendo, no caminho do “tornar-se cristão”, a exigência inexorável é aquela de aprofundamento da interioridade ou, para usar uma expressão de Climacus, a tarefa de *tornar-se subjetivo*. Que a tese de Climacus – a subjetividade, a interioridade é a verdade – aponta diretamente para a tarefa de tornar-se subjetivo (ou tornar-se “interior”, interiorizado), depreende-se com facilidade do que foi trabalhado por nós no capítulo anterior.

A crítica à verdade objetiva desenvolve-se paralelamente à afirmação da primazia da *decisão* no que se refere ao problema de tornar-se cristão. Com efeito, a questão nunca foi aquela sobre a verdade do cristianismo, como se o fato dessa verdade ser resolvida objetivamente implicasse na sua aceitação direta por parte do sujeito; muito pelo contrário: a questão diz respeito à relação do indivíduo para com o cristianismo, isto é, à aceitação subjetiva (*decisão*) dessa verdade por parte do sujeito – sem garantias objetivas. Se o problema então consiste na *decisão* e, como já ficou claro nos dois capítulos anteriores, toda decisão reside na subjetividade, a tarefa ou a exigência primeira é aquela de *tornar-se subjetivo*, de aprofundar-se em si mesmo ou, para falar rigorosamente, de *tornar-se si mesmo*.

A forma contraditória dessa expressão (tornar-se si mesmo, vir a ser aquilo que já se é) conforma-se com a própria dinâmica contraditória da existência, de modo que não devemos perder de vista que se trata realmente de uma auto-contradição, o que

¹¹⁶ “pois com a medida com que medirdes vós sereis medidos de volta” (Lc. 6, 38)

¹¹⁷ No entender do próprio Kierkegaard, o *Pós-Escrito* constitui o ponto de inflexão de sua atividade como autor. O texto apresenta “o problema”: o de tornar-se cristão, e fazendo isso inaugura uma nova etapa na produção do autor, qual seja: aquela dedicada à autoria manifestamente religiosa.

veremos ao longo deste capítulo. O próprio Climacus já havia notado a dificuldade quando escrevia:

Mas agora, tornar-se naquilo que já se é, sem mais nem menos: quem, afinal, desperdiçaria seu tempo com isso? Seria de fato a mais resignada de todas as tarefas da vida. Com toda certeza! Mas já por essa razão ela é, desde logo, extremamente difícil, de fato, a mais difícil de todas, porque todo ser humano tem um forte prazer e uma pulsão por se tornar algo de diferente e de maior do que ele é (KIERKEGAARD, 2013a, p. 135)

Dois elementos centrais se destacam nesse enunciado de Climacus. Primeiro, começando pelo final, que existe uma tendência, uma inclinação, “um forte prazer” no homem em se tornar algo de diferente do que ele é – o que por outro lado mostra uma insatisfação ou uma intranquilidade – por que não dizer uma “impaciência”? – consigo mesmo¹¹⁸. Segundo, que ante essa “tendência” a tarefa “mais difícil de todas” é aquela de tornar-se aquilo que já se é. E não só a mais difícil, mas também “a mais alta tarefaposta a um ser humano”¹¹⁹.

Tornar-se si mesmo – para que isso não soe como uma mera disputa de palavras – aponta no sentido da tomada de posse ou da *apropriação* de si mesmo na paixão da *interioridade*. Trata-se de um movimento de *renovação* ou, como veremos de maneira mais detida, de *transposição* de si mesmo. A aquisição se si mesmo – para usar uma expressão cara a Kierkegaard porque cara ao cristianismo – é *edificação*. Tornar-se si mesmo é *edificar-se* a si mesmo, confirmar-se no homem interior que se renova dia a dia¹²⁰ ou despojar-se do homem velho revestindo-se do homem novo¹²¹.

A ênfase dada a esse “movimento” de apropriação ou de aquisição de si mesmo, numa palavra, de *edificação*, embora percorra toda a obra de Kierkegaard, apresenta-se de maneira mais evidente nos *Discursos Edificantes* e nas séries de discursos publicadas a partir de 1847, nos quais o acento religioso da obra é, por assim dizer, posto em evidência. Como se pode notar, o problema da aquisição ou da apropriação de si mesmo – que é edificação, aprofundamento da interioridade – é o problema de raiz sobre o qual se baseiam os *Discursos* de Kierkegaard. Tendo isto em vista, seguiremos pela trilha dos *Discursos* como a principal via de acesso ao problema mesmo.

¹¹⁸ Vale salientar que não só a realidade, mas a própria possibilidade dessa “inclinação” ou dessa “tendência” é já a expressão de que não se quer ser o que se é. Com outras palavras: para que essa “tendência” seja possível, ela tem que ser já real; para falar com maior precisão, ela precisa pressupor-se a si mesma, ser condicionante e condicionada por si mesma.

¹¹⁹ Cf. KIERKEGAARD, 2013a, p. 133.

¹²⁰ Cf. II Cor. 4, 16.

¹²¹ Cf. Ef. 4, 22-24.

3.2. Transposição e Edificação

A exposição mais completa e detida do significado de *edificar* – noção que se faz cara para nós porque, como veremos, designa justamente aquele “movimento” de interiorização que é a própria aquisição de si mesmo – encontra-se nas *Obras do Amor*, especificamente no discurso *O Amor Edifica*, cujo primeiro parágrafo abre com uma reflexão sobre o que Kierkegaard designou como *discurso transposto* (*overført Tale*). Escreve ele: “Todo discurso humano sobre as coisas do espírito, mesmo o discurso da Sagrada Escritura, é essencialmente um discurso transposto” (KIERKEGAARD, 2005, p. 240). Poderíamos dizer que se trata de um discurso *metafórico* (no sentido grego de *μεταφορά*) em contraste com o discurso *literal* que expressa o sentido lingüístico usual. Mas, notemos bem, esse contraste não é uma simples oposição, mas antes uma *transposição*, onde o *trans* (que corresponde aqui ao *over* dinamarquês, embora não cubra totalmente o seu significado) designa algo como uma mudança de lado, um “para além de”, neste caso um para além da literalidade do discurso usual¹²². Ora, nesse movimento de transposição, algo fica intacto, do contrário teríamos uma nova “posição” e não exatamente uma transposição. O que fica intacto aqui é a exterioridade do discurso: os vocábulos permanecem os mesmos, mas agora aparecem sob um outro âmbito de sentido ou sob uma outra esfera categorial, quer dizer, são *transpostos*.

Uma alteração de significado dentro do sistema de categorias reinante num sujeito (sistema que permite, dentro da sua ótica, um determinado reconhecimento de todas as formas de significado para que está aberto) pode ser indicada por meio da diferença de termos. Mas, se a alteração de significados diz respeito à *categorização* do mesmo fenômeno (quer dizer a uma *modificação do próprio sistema de categorias* e ao mesmo fenômeno compreendido *a partir de sistemas de categorias diferentes*), o termo manter-se-á idêntico e, no entanto, o seu sentido será radicalmente diferente (FERRO; CARVALHO, 2007, p. 281-2).

Sendo assim, um aspecto importante deve ser salientado na ideia de *discurso transposto*. Não se trata de uma completa transformação do sentido do discurso direto, como se ele fosse simplesmente abandonado no *terminus ad quem* da transposição. A palavra transposta “longe de ser nova em folha, é pelo contrário a palavra já dada” (KIERKEGAAD, 2005, p. 241). O que se dá é uma transfiguração ou uma renovação do discurso usual (enquanto *terminus a quo*). “Como o espírito é invisível, assim também

¹²² No entanto, na medida em que é *transposto*, o discurso sobre as coisas do espírito é também oposto (*oppostus: oppono [ob, pono]*, posto diante) ao discurso, por assim dizer, “mundano”.

sua linguagem é um segredo, e o segredo consiste justamente em que se usa o mesmo vocabulário da criança e da gente simples, mas o utiliza em sentido transposto” (*Id., Ibid.*, p. 241). Por isso o discurso sobre as coisas do espírito não é um discurso extravagante, que se torna evidente à primeira vista como se o espírito se expressasse na própria literalidade do discurso de maneira imediata. Não se trata de um discurso que impressiona em si mesmo, que surpreende, já que os termos são os mesmos do discurso usual. A transposição é justamente aquilo que permanece oculto no discurso, em segredo, revelando-se apenas “para quem tem ouvidos para ouvir”.

O termo *edificar* é uma expressão transposta que a Sagrada Escritura *renova* a partir de seu sentido usual. Em dinamarquês, a palavra edificar é formada pelo termo *bygge* (construir) e pelo prefixo *op* (para cima, em altura). Ao analisar a formação do vocabulário *opbygge* (edificar), Kierkegaard mostra que o que à primeira vista poderia parecer o mais importante – o sentido de elevação, de altura, de construir para cima – se não for acompanhado de uma referência aos alicerces, à base ou ao fundamento, não alcança o seu sentido pleno. Se alguém constrói um novo andar muito alto em um edifício já edificado, não dizemos que ele edifica; por outro lado, se alguém constrói um pequeno casebre, ainda que muito baixo, mas o faz a partir de fundações, dizemos que ele edifica uma casa. E assim Kierkegaard conclui que “Edificar é então construir para o alto *a partir de fundações* (...) só quando à altura corresponde inversamente uma profundidade falamos em edificar” (*Id., Ibid.*, p. 242). A ênfase, portanto, deve recair no construir a partir ou *desde o fundamento*¹²³. É preciso que se acentue a correspondência ou a proporção direta entre a altura e a profundidade.

No sentido espiritual, isto é, como termo transposto, o *edificar* conserva sua relação com o *terminus a quo* do sentido usual – construir sobre ou desde o fundamento –, mas de modo a transfigurá-lo ou renová-lo no *terminus ad quem* da transposição operada pelo espírito. O que está em causa agora é a vida do espírito; o edificar passa a dizer respeito à construção da vida espiritual desde o fundamento. A *edificação* transpõe-se em uma categoria existencial – o seu âmbito de sentido não é mais a exterioridade da construção humana, sua morada física, seu *oîkoç*, mas sua existência enquanto morada interior – a *vida* do sujeito enquanto *existente* –, seu *ěθoç*.

O “objeto” da edificação é a *vida interior* do indivíduo. Desde já fica então excluída qualquer determinação exterior e tudo é remetido para a exterioridade. Entra-se

¹²³ *men fra Grunden af.*

agora em um terreno difícil de ser trabalhado, pois se trata de lançar o fundamento que estruture e embase a existência, *sem que se renuncie à própria situação existencial do homem, nem se queira concebê-la como algo já concluído ou edificado de antemão*. Neste sentido é preciso que a edificação se conforme – ou corresponda – à situação existencial do indivíduo ou à “condição” do sujeito enquanto existente. Como não se pode falar em *edificar castelos no ar*, pois aí não se pode construir desde os fundamentos, assim também não se pode edificar uma vida “no ar” – seu fundamento tem que “fundar-se” na existência concreta do indivíduo existente. Assim como para edificar uma casa cava-se fundo *na terra* para que se possam lançar os alicerces, assim não se pode edificar a si mesmo “fora do seu chão”, fora da situação existencial na qual se está inserido ou, mais precisamente, *inter-essado*. Embora pareça evidente o que aqui fica dito, importa que um possível mal-entendido seja evitado. Quando dizemos que é preciso que a edificação conforme-se com a existência, não dizemos com isso que a existência é a base sólida e estável, já dada ou predeterminada, onde o fundamento deve ser lançado simplesmente, como se o ponto de partida fosse diferente de sua meta. Aí está a dificuldade do sentido transposto de edificar, que afinal é a própria dificuldade da existência: ela precisa ser o fundamento, mas de modo que o que seja edificado seja ela mesma. Falemos em outros termos: é preciso tornar-se naquilo que já se é, aprofundar-se na existência ou, por assim dizer, tornar-se cada vez mais *existente*. Os fundamentos da edificação da vida devem ser lançados na existência, mas de tal modo que o que se edifique seja propriamente a existência. Deve-se partir de si mesmo rumo a si mesmo, significando que na edificação tanto o *terminus a quo* quanto o *terminus ad quem* são os mesmo, numa palavra, o *si mesmo*. No mundo exterior, quando se edifica, o objeto da edificação não é o próprio fundamento, uma vez que este só é posto tendo em vista a segurança e solidez daquilo que se constrói para o alto, do edifício. O ponto de partida é a fundação, mas o ponto de chegada é algo outro, é o edifício. Na vida interior dá-se algo diferente: quando se edifica, o objeto da edificação é o próprio fundamento, de modo que este só é posto tendo em vista a si mesmo; precisamente por isso edificar a si mesmo consiste em partir de si mesmo como fundamento visando não algo outro, mas a si mesmo. Se contra isso se faz a objeção de que o que temos aqui é uma contradição, a objeção apenas confirma que o edificar é conforme a existência, já que esta é já em si mesma auto-contradição.

Toda edificação pressupõe então uma aquisição (de si mesmo) e implica nessa mesma aquisição e, com o perdão da repetição, não devemos estranhar que isso seja contraditório. É preciso adquirir-se a si mesmo para que se edifique a si mesmo, enquanto a própria edificação é a aquisição de si mesmo. Só nesse movimento – que envolve em si uma

dinâmica bastante peculiar – a existência é devidamente acentuada, já que o tornar-se si mesmo não envolve uma determinação meramente conclusiva ou um movimento teleológico finito, como se a tarefa fosse alcançar um objetivo alheio ou exterior a si mesmo, quando na verdade a meta é a aquisição de si mesmo.

Devemos então nos voltar para esse movimento contraditório na tentativa de melhor compreendê-lo em seus contornos formais. A aquisição de si mesmo – que aqui é sinônimo de edificação – é um tema central, para não dizer o tema fulcral, dos *Discursos Edificantes*. Um exemplo que se destaca é o discurso de 1843 intitulado *Adquirir a sua alma na paciência*. Nele, a questão da *forma de apropriação de si mesmo* é apresentada de maneira destacadamente mais evidente que em outros discursos, embora a questão mesma seja fundamental em todas as séries de *Discursos Edificantes*. Vejamos então como o referido texto introduz e desenvolve a questão da *forma da aquisição de si mesmo* e como tal aquisição é em si mesma uma afirmação da existência *stricto sensu*.

3.3. Adquirir a si mesmo na paciência

A passagem bíblica que serve de mote para o discurso *Adquirir a sua alma na paciência* encontra-se em Lc 21, 19, onde ler-se: “É na vossa paciência [ύπομονή] que adquirireis a vossa alma”. As palavras que abrem o texto assumem um tom de lirismo muito comum nos *discursos* de Kierkegaard. Fazendo referência a uma singela rima infantil¹²⁴, o discurso começa assim: “O pássaro rico vem a silvar, vem com alvoroço. O pássaro pobre – e a paciência é um pássaro pobre que não vem com ares e gestos exteriores, mas como uma suave brisa e um incorruptível ser de espírito tranquilo” (KIERKEGAARD, 2007a, p.9).

O anacoluto introduz uma analogia entre a paciência e o pássaro pobre que, diferente do pássaro rico, não vem com estardalhaço, com gestos exteriores que causam impressão, pelo contrário, vem em silêncio, como que no segredo íntimo que aparece ali metaforicamente como uma *brisa suave*. O pássaro rico tem muito de exterior para mostrar, mas a paciência, como o pássaro pobre de penas pendentes, não tem nada que possa “saltar aos olhos”, nenhum motivo ou resultado que “dê na vista”, mas apenas o segredo interior, a sua vida oculta que, frente à riqueza de tudo o que se mostra em gestos exteriores, é pobre como aquele humilde pássaro.

¹²⁴ A rima traduzida para o português pode ser encontrada em KIERKEGAARD, 2007a, p. 39 (nota).

Por trás do lirismo e do uso lingüístico figurativo, a passagem claramente estabelece uma distinção entre aquilo que, por um lado, se dá de maneira visível, que causa impressão enquanto gesto exterior, e aquilo que, por outro lado, permanece oculto, invisível no seu ser interior. Em outras palavras, o discurso começa por estabelecer uma distinção – que acompanhará todo o seu desenvolvimento subsequente – entre *exterior* e *interior* relativamente à paciência. Esta não deverá ser vista sob um aspecto externo, relacionado à conquista de um objeto *exterior*, mas deve remeter-se para a interioridade, no sentido preciso da aquisição *interior* de si mesmo. O significado que o termo assume na linguagem usual deverá ser então transposto, de modo que a paciência não poderá ser entendida no sentido de uma espera relativa à aquisição de um objeto exterior, pelo contrário, o que se adquire na paciência não é mais do que a própria *alma* (adquire-se a *si mesmo* ou, podemos dizer, à paciência mesma).

A primeira parte do enunciado sobre o qual o discurso se debruça já requer uma atenção especial. Ali ler-se: “Adquirir a sua alma” – e o sentido que a frase denota é justamente aquele da *aquisição de si mesmo*, de modo que ao falar da aquisição da alma o enunciado quer dizer com isso “*adquirir a si mesmo*”. Ora, mas com isso se diz ao mesmo tempo que não se está de posse de si mesmo e que o “*si mesmo*” é algo que precisa ser adquirido.

No mundo exterior, a condição para que se adquira algo precisa estar já sempre dada se quisermos adquirir o desejado ou, no máximo, precisamos ser pacientes e aguardar que a condição nos seja dada para que enfim conquistemos o que desejamos. Nesse horizonte de sentido a paciência torna-se quase que um *instrumento* a serviço daquilo que quer ser adquirido. Não se trata de adquirir a paciência, mas sim de, sendo paciente, adquirir o desejado. Depois disso a paciência poderá muito bem ser “deixada de lado” como um *accessorium*. Mas aquele enunciado diz algo muito distinto disso. Trata-se de adquirir não algo de exterior, mas a própria condição para a aquisição de qualquer coisa que seja, pois se trata de adquirir *a si mesmo*. A paciência é então a condição para se adquirir a si mesmo, mas – e aí está a peculiaridade – o *si mesmo* é a condição para se adquirir a paciência. O *terminus a quo* identifica-se com o *terminus ad quem*, de modo que podemos dizer que a tarefa consiste em adquirir a paciência na paciência – em oposição à aquisição exterior que adquire, *por meio da paciência*, algo distinto da própria paciência.

Kierkegaard não deixa de enfatizar o caráter inquietante dessa injunção, afinal a impressão que ela causa é ou aquela de um simples jogo de palavras, ou aquela de uma auto-contradição que resulta em *nada*, que é vazia ou desprovida de significado:

Para que é que se há de viver, se em toda a vida se tem de adquirir o pressuposto que é, no seu mais profundo fundamento, o pressuposto da vida? (...) E não é angustiante entrar por esse caminho onde bem depressa e a cada instante se vê a meta, mas nunca se vê a meta alcançada – ao contrário do que sucede com o caminhante, que chega à meta, e com aquele que carrega o fardo, que chega ao seu destino? Caminho onde, por assim dizer, nunca se sai do sítio – (...) Caminho onde, por assim dizer, nunca se adquire nada: nem alcançar a meta, nem descarregar o fardo (...) – antes se adquire apenas a si mesmo (*Id., Ibid.*, p. 13-14).

Acontece então uma angustiante inflexão no horizonte de sentido que se costuma dar à própria vida. Isso porque todas as formas de aquisição que usualmente garantiriam um significado para a vida – as modalidades de aquisição de algo *outro* que não si mesmo, de algo que acrescente e agregue ao “montante” da vida – são esvaziadas e tornadas incertas enquanto o *nada* que resulta da aquisição de si mesmo – porque afinal nada de *outro* se adquire, antes apenas aquilo que já se possuía para que fosse possível a sua própria aquisição – se torna a única certeza ou a única aquisição essencial.

É óbvia a contradição que o enunciado expressa. Ora, se um homem possui a si mesmo, não tem de adquirir-se, mas se não possui a si mesmo, tampouco poderá adquirir a si mesmo, pois a posse de si mesmo continua a ser a *conditio sine qua non* de toda e qualquer aquisição. Como pergunta Kierkegaard: “Haverá uma tal posse que signifique precisamente a condição de adquirir a mesma posse?” (*Id., Ibid.*, p. 15). A resposta vem logo em seguida: “No sentido exterior, não há tal posse”. Está claro que aquele que possui o exterior não pode jamais possuí-lo e adquiri-lo ao mesmo *tempo*. E aqui uma determinação importante vem a tona no que diz respeito ao *exterior*. Este está determinado temporalmente e é justamente a temporalidade que impede que no sentido exterior se possua e adquira a mesma coisa (ao mesmo tempo), quer dizer: no tempo ou se possui algo e não se pode adquiri-lo, ou se pode adquiri-lo para só então passar a possuí-lo, está claro. Por outro lado, essa auto-contradição de se possuir e adquirir a mesma coisa não pode ser uma determinação da eternidade, pois também está claro que o eterno não é auto-contraditório, o eterno apenas “é” – não pode ser adquirido nem tampouco perdido. Onde então se pode encontrar uma tal posse auto-contraditória, que seja ao mesmo tempo a condição de aquisição de si mesma? “É no interior”, diz Kierkegaard, “que esta auto-contradição tem de ser procurada. Mas o interior é, na sua

expressão mais geral: a alma” (*Id., Ibid.*, p. 16). Ora, notemos que a contradição se mantém: a alma é a condição para a aquisição de si mesma e só é assim porque em si mesma é auto-contraditória. Por isso Kierkegaard conclui:

A alma é, assim, a auto-contradição do temporal e do eterno e, portanto, aqui pode possuir-se e adquirir-se a mesma coisa ao mesmo tempo. Mais ainda: se a alma é esta contradição, ela só pode ser possuída no modo de ser adquirida e adquirida no modo de ser possuída (*Id., Ibid.*, p. 16).

Como já se pode notar, alma aqui não designa outra coisa senão o *si mesmo*¹²⁵, numa acepção visivelmente formal. Ora, se o *si mesmo* fosse determinado pela temporalidade, valeria para ele a dialética de Hamlet – “ser ou não ser” – que em sua homogeneidade não admite em si uma contradição como aquela de que aqui se fala. Também o eterno, que não “é ou não é”, mas sempre “é”, não pode incluir em si a contradição daquilo que precisa “ser e não ser” para que aquela posse/aquisição seja possível. Só se pode possuir-se e adquirir-se a mesma coisa ao mesmo tempo porque o *si mesmo* é uma auto-contradição do temporal e do eterno. E reparemos bem: não o temporal em si que se une com o eterno em si, cada um separadamente, mas o temporal que é em si *no* eterno e o eterno que é em si *no* temporal. Com outras palavras, a auto-contradição referida não se refere à união entre elementos independentes um do outro, como se se tratasse de conceber cada elemento separadamente *fora da contradição* com o seu oposto. Dá-se justamente o contrário: os dois termos (neste caso o temporal e o eterno) devem ser pensados na constante *pressuposição* de um relativamente ao outro. Cada elemento é *a priori* e *a posteriori* em relação ao seu oposto.

Todavia, quando nos deparamos com a afirmação dessa auto-contradição, somos levados ao mal-entendido de pensá-la como um simples pressuposto dado, como se falássemos que o *si mesmo* é, por *natureza*, uma auto-contradição¹²⁶. Com isso

¹²⁵ A leitura do discurso deixa claro que a “alma” ali não tem a acepção daquilo que dá vitalidade ao corpo (o sentido mais comum de *anima*) nem ainda tem a acepção de *mens* ou de algo relacionado à inteleção, à sensibilidade ou coisas afins. Em todo o discurso a *alma* assume o significado mais formal de *si mesmo* (*Selv*). E o próprio desenvolvimento do texto implica em uma explicitação do sentido do *si mesmo*, embora essa determinação apareça intrinsecamente associada à explicitação do significado da *paciência*.

¹²⁶ É notável que a noção de natureza, assim como as de essência ou de substância, se tornam problemáticas quando o que está em causa é a auto-contradição que o “*si mesmo*” é. Veja como já a própria linguagem nos trai: dizemos que o *si mesmo* “é” uma auto-contradição, quando na verdade o fato de ser uma auto-contradição anula o sentido determinado do verbo “ser”. Não existe, portanto, um pressuposto antropológico puro e simplesmente, como se a afirmação “o *si mesmo* é uma auto-contradição” dissesse formalmente o mesmo que “o homem é um ser racional”. A auto-contradição não é uma simples predeterminação, mas uma (in)determinação contraditória. A mesma questão é discutida em

pretende-se ter algo assegurado como um “ponto de partida”, algo, por assim dizer, estabelecido, dado, concluído, numa palavra, já adquirido. Mas assim incorremos num equívoco, pois o fato de o si mesmo ser uma auto-contradição anula justamente a sua aquisição imediata como algo dado. Com outras palavras: em sendo uma auto-contradição o si mesmo só pode ser *pressuposto* na medida em que é *proposto* e *proposto* na medida que é *pressuposto*. Significa que não existe uma pressuposição pura e simples, mas uma pressuposição que precisa constituir-se enquanto tal – uma determinação indeterminada ou uma indeterminação determinada, para acentuarmos novamente a contradição.

O aquilo que fica acentuado pela expressão “adquirir a sua alma” é reforçado quando se acrescenta: “na paciência”. Isso porque o próprio enunciado *adquirir a sua alma* já traz em si uma referência à paciência. Como explica Kierkegaard, o enunciado *adquirir a sua alma* “compreende só por si uma exortação à paciência (...) adquirir a sua alma inclina logo o espírito para a tranquila, mas incansável, acção” (*Id., Ibid.*, p. 26). A própria acepção de “adquirir” já remete a uma ação *na paciência* – por isso não se fala em “agarrar” a sua alma, tomá-la, conquistá-la, como se tudo se desse no instante e de uma vez por todas. Antes trata-se de adquiri-la, o que indica já uma ação constante, sempre renovada ou, como se disse, incansável.

Aquilo que já é sublinhado pela expressão “adquirir” fica ainda mais incisivamente inculcado com o que se acrescenta: na paciência. Sim, o próprio enunciado, na sua totalidade, é como que uma imagem da aquisição no seu todo: que esta se processa do mesmo modo que o enunciado progride na sua expressão, quer dizer, que o todo é uma repetição. Não se fala de conquistar, de caçar ou de apreender alguma coisa, mas de ficar sempre e cada vez mais tranquilo, porque aquilo que deve ser adquirido está no interior de cada um, e o mal reside no fato de o homem estar fora de si (*Id., Ibid.*, p. 28).

A passagem diz muito, talvez mais do que podemos abordar aqui, mas importa que destaquemos alguns pontos que por ora nos parecem mais relevantes. Kierkegaard afirma que o próprio enunciado (“Adquirir a sua alma na paciência”) é uma imagem, um correlato da própria aquisição em si mesma. Significa que o mesmo “movimento” que encontramos no enunciado está presente na aquisição propriamente dita. O enunciado se expressa como numa repetição de si mesmo nos seus termos, quer dizer, cada um dos termos é, por assim dizer, uma repetição do enunciado mesmo; por outro

outros termos no texto de Nuno Ferro intitulado *Anti-Climacus e a noção de natureza humana: uma passagem d'A Doença para a Morte*, In.: FERRO, 2011.

lado, o próprio enunciado está repercutido em cada um de seus termos. Com outras palavras, há algo que soa redundante, pleonástico, no enunciado em questão. Mas o que importa é que tal enunciado, enquanto forma de exprimir algo, aparece numa relação de correspondência com aquilo que se destina a exprimir. O que essa correspondência expressa é que a aquisição se dá – assim como no enunciado – numa *repetição*. Em outro lugar Kierkegaard afirma com mais precisão que o referido enunciado comprehende uma *repetição que reduplica*¹²⁷. Com isso se diz – dada a correlação entre o enunciado e aquilo que ele exprime – que a própria aquisição da alma na paciência deve se dar numa (ou como uma) *repetição que reduplica*. Para que compreendamos melhor o que isso significa, é necessário que fique mais bem definido o que se entende aqui por *repetição* (*Gjentagelse*) e por *reduplicação*¹²⁸ (ou redobramento, *Fordoblelse*), ainda que apenas *en passant*.

Referindo-se à aquisição da alma na paciência Kierkegaard a certa altura afirma: “Aquele que cresce na paciência cresce e é promovido. E que é então isso que nele cresce? É a paciência. A paciência cresce, portanto, nele; e por meio de que é que ela cresce? Pela paciência” (*Id., Ibid.*, p. 25). Citamos essa passagem porque nela se percebe um redobramento (ou reduplicação) no sentido que aqui se quer destacar. Também n’As *Obras do Amor* afirma-se o mesmo movimento quando se diz: “Amor edifica, e isso significa: ele edifica amor (...) Amor é o fundamento, amor é o edifício, amor edifica. Edificar é edificar amor, e é o amor que edifica (KIERKEGAARD, 2005, p. 247). O movimento redobrado é evidente nos dois casos, mas o que ele significa mais precisamente?

Ainda n’As *Obras do Amor*, Kierkegaard descreve esse *redobramento* (ou *reduplicação*) como segue:

Quando, em contrapartida, o eterno está no homem, então esse eterno se redobra nele de tal maneira que a todo momento em que está nele, está nele de uma maneira dupla: em direção para fora e em direção para dentro, de volta para si mesmo, mas de tal maneira que isso constitui uma só e a mesma coisa; pois senão não há redobramento (KIERKEGAARD, 2005, p. 316).

A despeito da dificuldade que a passagem envolve, é fácil perceber que o que se descreve nela é justamente aquilo que acabamos de ver nos exemplos acima, em relação à paciência e ao amor. Quando o eterno está no homem – e a paciência e o amor são

¹²⁷ *en fordoblende Gjentagelse*. Cf. *Id., Ibid.*, p. 26.

¹²⁸ Para um estudo mais completo dos conceitos de repetição e de reduplicação conferir a longa nota explicativa (nota “65” dos tradutores) em KIERKEGAARD, 2007a, pp. 168-212.

“eternos” que estão no homem – esse eterno sai de si mesmo em direção a si mesmo – o que é o mesmo que dizer que a paciência cresce na (e pela) paciência ou que o amor é o que edifica e o que é edificado *por si mesmo*. Assim podemos notar com maior facilidade aquele movimento “em direção para fora” (para o exterior) e ao mesmo tempo “em direção para dentro” (para o interior). Afirmar que o eterno se redobra ou se reduplica no homem significa que ao se relacionar com o sujeito, o *conteúdo* daquela determinação eterna, se pudermos falar assim, passa a constituir *a própria forma da relação do sujeito para com ele [para com o conteúdo]*. Quando a paciência está no homem, o conteúdo (a paciência), o “*o quê*”, passa a constituir a forma “*como*” o sujeito se relaciona com ele – se relaciona *na* paciência. Assim também, e, sobretudo, com o amor: quando o amor está no homem, ele se *redobra*, de modo que a própria *forma da relação para com o amor* é constituída *pelo amor*; o sujeito se relaciona *com o amor no amor*, num movimento de retorno a si mesmo. Como explica Nuno Ferro¹²⁹,

Quando se dá semelhante reduplicação, o termo da relação é a própria forma da relação que se tem com ele e é também nesse sentido (com essa inteira absorção, configuração por ele) que a relação integra o conteúdo ideal a que se reporta. Ou seja, a reduplicação corresponde à completa *interiorização* de um conteúdo ideal – o conteúdo está no interior da própria relação e é *ele mesmo que faz a relação consigo*¹³⁰.

É sumamente importante reparar nessa *interiorização* a que corresponde a reduplicação. Quando se diz que o *conteúdo da relação é a própria forma da relação que se tem com ele*, diz-se com isso que a própria forma da interioridade do sujeito passa a ser constituída por aquela determinação que se reduplica. Com outras palavras, uma determinação só é reduplicável se puder ser interiorizada no sujeito de tal maneira que passe a determinar a própria forma da interioridade do sujeito. Mas isso significa também que essa relação não pode orientar-se para fora de si mesma como numa *exteriorização* pura e simples – como quando a paciência está orientada para fora de si mesma visando a algo diferente de si –, mas tem de ser uma total *interiorização* na qual a *forma da relação que o sujeito tem* se identifique com o próprio *conteúdo dessa relação*, o que a mantém como algo *interior* ou voltado para o interior de si mesma.

¹²⁹ Se um trabalho acadêmico como o nosso pudesse ceder espaço para um elogio pessoal, seríamos levados a elogiar o professor português Nuno Ferro pelas suas análises acuradas e seus esforços no sentido do aprofundamento explicativo da obra de Kierkegaard, esforços esses que, de tão bem realizados, chegam às vezes a ser quase que geniais. Mas como nosso trabalho é de fato muito acadêmico, somos obrigados a renunciar a esse elogio e apenas indicar de maneira imparcial a leitura dos comentários do Prof. Ferro que, felizmente, estão escritos em nossa língua.

¹³⁰ Em nota (65), KIERKEGAARD, 2007, p. 173.

Entretanto, esse movimento de retorno a si mesmo (*tilbage i sig selv*), que é a própria reduplicação ou redobramento, não pode implicar em uma exclusão da exterioridade, mas antes em sua *transfiguração*. Como novamente explica Nuno Ferro em sua nota explicativa, “a reduplicação envolve a *transformação* dos conteúdos exteriores, a sua transfiguração num *conteúdo interiorizável*”¹³¹. Para exemplificar isso de maneira pouco menos formalizada, citemos novamente uma passagem d’As *Obras no Amor* onde essa integração transfiguradora do exterior aparece de maneira mais evidente. Ler-se ali:

Contudo, é verdadeiramente assim: a edificação é exclusivamente característica do amor; mas por outro lado, esta qualidade ainda tem edificantemente a característica de poder se entregar a tudo, de participar de tudo – exatamente assim como o amor. Assim vemos que o amor em sua qualidade característica não se isola; nem se obstina numa certa independência ou num “ser para si” enfileirado com o resto: porém, ele se dedica inteiramente; o característico é justamente que ele com exclusividade tem a característica de se entregar (KIERKEGAARD, 2005, p. 244).

Toda a exterioridade, tudo o que não pode ser edificante por si ou em si mesmo – já que a edificação é exclusividade do amor – torna-se edificante *no amor*, quer dizer: o amor *transfigura* toda a exterioridade de modo que tudo nela passa a ser motivo para a edificação. Com outras palavras, o amor se torna o conteúdo de uma vida *transsubstanciada* no (e pelo) amor. Com isso fica mais claro que a reduplicação envolve, como acima referido, a *transfiguração* dos conteúdos exteriores num conteúdo interiorizável, de modo que se dê uma unificação de sentido da existência. Tudo passa a ser determinado por aquele conteúdo reduplicado, já que ele determina a própria forma da relação do sujeito para consigo mesmo.

Dito isso, podemos agora com maior clareza compreender o que Kierkegaard pretende acentuar quando afirma que o enunciado “Adquirir a sua alma na paciência” comprehende uma *repetição que reduplica*. Embora o conceito de *repetição* (*Gjentagelse*) seja fundamental na obra do autor dinamarquês¹³², nos limitaremos aqui apenas a uma referência superficial, haja vista que as dificuldades envolvidas na compreensão desse conceito excedem os limites deste trabalho.

Nesse contexto, a *repetição* significa justamente a reiteração *sempre renovada* da reduplicação. Rigorosamente, não se pode falar em reduplicação, no sentido estrito

¹³¹ *Id., Ibid.*, p. 175.

¹³² Não esqueçamos que em 1843 Kierkegaard, ou melhor, o heterônomo Constantin Constantius, lança em Copenhagen um livro cujo título é exatamente *A Repetição* (*Gjentagelsen*).

que analisamos acima, sem que ao mesmo tempo se fale em uma repetição que instaura sempre e de novo, reiteradamente, essa reduplicação. No âmbito da temporalidade, toda repetição é uma determinação *segunda*; é sempre uma repetição *daquilo que foi*. Nesse âmbito, aquilo que se repete não se repete como o evento *primeiro* se deu, como uma *novidade*, mas como algo que, ainda que idêntico, é sempre *segundo* – poderíamos dizer, sempre um pouco menos “original” do que aquilo de que é a repetição.

Quando se trata da reduplicação – que em sentido estrito é sempre redobramento *do eterno* – a repetição é sempre uma determinação *primeira*; é sempre uma repetição daquilo que “é” – e não daquilo que foi –, ou seja, sempre uma instauração reiterada do *novo*. Enquanto a repetição na temporalidade nunca pode ser nova, a repetição do eterno é ao mesmo tempo uma *repetição* e é sempre e reiteradamente *nova*. É isso que Kierkegaard quer dizer ao afirmar que no enunciado “Adquirir a sua alma na paciência” não se fala de uma conquista – como se já se tivesse assegurado de uma vez por todas aquilo que precisa ser adquirido na forma de ser adquirido –, nem de uma apreensão de algo, mas de ficar (permanecer ou tornar-se [*blive*]) “sempre e cada vez mais tranquilo” – no sentido de que sempre se tem *o novo* para adquirir e que essa aquisição é uma repetição que constitui sempre uma *nova instauração* do mesmo, sem que se passe despercebida a contradição aqui envolvida. Se não se ficar sempre e cada vez mais tranquilo, mas, pelo contrário, se quiser ter algo de assegurado no sentido da temporalidade, então não se poderá adquirir a si mesmo na paciência, pois assim não se dá nenhuma repetição, de modo que a reduplicação não se concretiza e a aquisição se torna uma conquista definitiva de algo, sim, de algo que só se pode conquistar na impaciência e que, portanto, é tudo menos *si mesmo*.

Dito isso, já temos elementos suficientes para dar mais um passo na compreensão do enunciado, talvez o passo decisivo. Em que consiste afinal adquirir a si mesmo na paciência? Consiste em adquirir-se a si mesmo *tal como se é* – nas palavras de Kierkegaard: “consiste em apreender a sua alma tal como ela é” (KIERKEGAARD, 2007a, p. 28). A essa altura não precisamos dizer que esse “como ela é” não é algo dado, fixo, adquirido de uma vez por todas, como numa aquisição temporal, mas justamente o que se adquire na paciência. Poderíamos afirmar, para acentuar a contradição, que se trata de adquirir a sua alma tal como se adquire a sua alma – pois a alma é, por assim dizer, a aquisição de si mesma na paciência; *uma repetição que reduplica*.

Quando se diz que a tarefa consiste em “adquiri-se a si mesmo *tal como se é*”, o que fica posto em relevo é justamente que a forma reduplicada da aquisição corresponde à própria forma do *si mesmo* (*Selv*) enquanto tal (como *existência*). Mas essa forma reduplicada é precisamente a paciência, de modo que só nela o si mesmo é enquanto tal. Com outras palavras, quando o sujeito existente se determina a si mesmo na impaciência, está fora de si mesmo, não se adquire a si mesmo *tal como se é*, mas tal como gostaria de ser (ou de deixar de ser). Apenas a paciência é o *conteúdo* reduplicável que, redobrando-se *na forma da relação* para consigo mesma, conforma-se com a própria estrutura formal do *si mesmo* enquanto *existência*. Isso com a importante ressalva – sem a qual falar em “conformação” se torna algo equívoco – de que essa estrutura formal do *si mesmo* é a própria paciência.

Permanecer na paciência é nunca ter nada assegurando definitivamente, senão a própria paciência, que não é nada exterior, mas *interioridade* e, por conseguinte, só está presente como uma *repetição reduplicante*. Na impaciência o homem está fora de si, voltado para o exterior. Aqui ele consegue conquistar algo, consegue a posse definitiva de alguma coisa, atinge um objetivo exterior a si mesmo, vive a repetição no sentido usual – repetição do temporal, daquilo que não é *sempre novo* –, pode mesmo vir a conquistar todo o mundo, mas a si mesmo – não seria o principal?!¹³³ –, a si mesmo ele não adquiriu porque só poderia fazê-lo na paciência – que não conquista a posse definitiva de algo exterior, que não atinge um objetivo externo a si mesma, mas vive a repetição no sentido do eterno, no sentido daquilo que é *sempre novo*.

Por isso Kierkegaard dizia que se trata, na paciência, “de ficar sempre e cada vez mais tranquilo, porque aquilo que deve ser adquirido está no interior de cada um, e o mal reside no fato de o homem estar fora de si” (*Id., Ibid.*, p. 28). Nos termos formais do discurso, estar fora de si consiste em não «adquiri-se a si mesmo *tal como se é*», i. é., *na paciência*. Mais tarde, em *A Doença para a Morte*, Anti-Climacus traduzirá esse *mal* que reside no fato de o homem estar fora de si mesmo como *desespero*. Aqui, no entanto, devemos nos limitar apenas a essa rápida referência, de modo a remeter o leitor para o texto de Anti-Climacus sem que ao mesmo tempo nos comprometamos com seu conteúdo, o que excederia os limites de nosso trabalho¹³⁴.

¹³³ Em todo o discurso ressoa aquela advertência do evangelho: “Que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma?” (Mc. 8,36)

¹³⁴ Com outras palavras, se a essa altura enveredássemos pelo texto de Anti-Climacus nos veríamos de fato “desesperados” em decorrência da complexidade na qual nos acharíamos enredados. Em todo caso, é em *A Doença para a Morte* que fica determinada com maior rigor a relação entre o tornar-se si mesmo

De tudo que ficou dito acima, depreende-se por fim que a forma reduplicada da paciência corresponde à própria estrutura formal da *existência* enquanto tal, *sensu strictissimo*. Com efeito, no sentido mais estrito a existência não diz senão *si mesmo* (*Selv*). Só o homem enquanto *si mesmo* existe e só a existência do homem enquanto si mesmo é *existência* em sentido estrito. A paciência corresponde à existência enquanto *interesse*, o que se torna evidente quando reparamos na auto-contradição em que consiste a aquisição da alma na paciência – auto-contradição essa que se exprime “com concisa ambigüidade” na palavra *inter-esse*¹³⁵.

*

O caráter acentuadamente formal de tudo o que até então vem sendo discutido é, de alguma maneira, tensionado a todo instante pela referência constante à paciência. Isso porque, embora todo o discurso sobre a aquisição da alma seja claramente formal, a paciência não deixa de ser um conteúdo existencial, algo que se dá na existência concreta – não na existência no pensamento [*Tanke-Existents*] – e que, enquanto tal, reclama a todo o momento por uma *desformalização* na existência¹³⁶.

No que segue, veremos como a paciência pode ser entendida de maneira menos formalizada, embora tenhamos sempre em mente que a única maneira de desformalizá-la verdadeiramente é repercutindo-a na existência – sendo pacientes. Partindo então dessa significação menos formal da paciência, faremos um percurso por outros *discursos*, nos limitando, por motivos programáticos, àqueles compreendidos no ano de 1847¹³⁷.

(*Selv*) e as formas de fracasso desse movimento de apropriação de si mesmo (desespero). Também é aqui que a noção de *si mesmo* recebe uma determinação mais clara nos termos de uma relação que se relaciona consigo mesma (Cf. SKS 11, 129).

¹³⁵ Cf. supra, p. 66. Deixamos aqui essa questão na forma de um bosquejo para poder tratá-la de maneira mais satisfatória em nossa conclusão. Isso porque a relação que esboçamos aqui entre a existência enquanto *inter-esse* e a aquisição de si mesmo (ou do si mesmo [*Selv*]) na paciência, ficará melhor compreendida quando fizermos um apanhado geral de nosso trabalho levando em conta a inter-relação de complementaridade entre os três capítulos que o compõem. Veremos então como os temas da liberdade (cap.1), da existência como interesse e da verdade como subjetividade (cap. 2), e da aquisição de *si mesmo* (cap.3), se complementam mutuamente na formação de uma compreensão geral, ou melhor, de uma *possibilidade de sentido* da existência humana assim como a entende Kierkegaard.

¹³⁶ A estratégia do discurso leva em conta justamente isso: que cabe ao leitor a desformalização do que ali aparece apenas de maneira formal. Por isso toda leitura como a nossa, que tenta apreender o caráter formal do discurso, não condiz de maneira nenhuma com o modo como o discurso, por assim dizer, gostaria de ser lido. Só existe uma razão para tanta formalização: a desformalização por parte do leitor que, interessado, doa ao discurso o conteúdo de sua vida, de modo que só então o discurso passa a fazer sentido.

¹³⁷ Na concepção inicial de nossa pesquisa, tínhamos a intenção de ir além dos discursos de 1847 ao empreender um estudo pormenorizado sobre *A Doença para a Morte* (1849) – obra de difícil classificação no *corpus* kierkegaardiano porque, apesar se seu caráter eminentemente religioso, é assinada por um

3.4. Liberdade na Paciência

Gostaríamos de iniciar com uma longa e significativa citação dos *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*¹³⁸ onde ler-se o seguinte:

Mas o que é então a paciência? Não é a paciência precisamente a coragem que livremente aceita o sofrimento que não pode ser evitado? (...) Por isso, a paciência (se se quiser dizer assim) opera um prodígio ainda maior do que a coragem, pois a coragem dirige-se livremente para o sofrimento que podia ser evitado, mas a paciência torna-se livre no sofrimento inevitável. Por meio da sua coragem, o homem livre deixa-se livremente aprisionar, mas, por meio da sua paciência, o prisioneiro torna-se livre, não, porém, no sentido que deixa o carcereiro ansioso ou com medo. A impossibilidade exterior de conseguir tornar-se livre do sofrimento não impede a possibilidade interior de conseguir efetivamente tornar-se livre no sofrimento (...) Pois pode ser-se forçado ao interior de um estreito cárcere, pode ser-se forçado a sofrimentos para toda a vida, e a necessidade é quem força. Mas não se pode ser forçado à paciência. Se aquilo que força, na necessidade, exerce pressão sobre uma alma que não tem e não quer ter a força elástica da liberdade, então a alma é certamente oprimida, mas não se torna paciente. A paciência é a contra-pressão da elasticidade, mediante a qual o forçado se torna livre naquilo que o força. (...). Quando um homem independente escolhe livremente a dificuldade, diz-se então: ele é estranho, «ele que podia passar tão bem no ócio e ceder comodamente a cada um dos seus desejos». E quando o forçado é paciente no sofrimento, então diz-se: «olha muito obrigado! Ele é forçado a isso, faz da necessidade virtude». Inegavelmente, ele faz da necessidade uma virtude, esse é precisamente o segredo, essa é justamente a mais significativa maneira de expressar o que faz; ele faz da necessidade uma virtude, vai buscar uma determinação da liberdade (virtude) àquilo que está determinado como necessidade. É precisamente nisso que reside a cura pela decisão do eterno: que aquele que sofre livremente aceite o sofrimento imposto. Tal como quem sofre encontra alívio em se abrir em confidênciça com um amigo, assim também a salvação pela decisão do eterno – que aquele que sofre, enquanto a

pseudônimo que não cumpre simplesmente o mesmo papel dos pseudônimos anteriores na medida em que representa uma personalidade cristã em sentido elevado. No decorrer da pesquisa o programa inicial sofreu algumas alterações. Percebemos – o que não é algo meritório porque deveras evidente – que a discussão empreendida em *A Doença para a Morte* pressupõe uma rica gama de formulações prévias presentes sobretudo nos *Discursos* – sejam pré ou pós 1846. Resolvemos então, antes de empreender um estudo sobre o texto de Anti-Climacus, nos voltar de alguma maneira para alguns desses *Discursos* – correspondentes tanto à primeira fase, como é o caso de *Adquirir a sua alma na paciência*, quanto ao primeiro momento da segunda fase, que compreende os *Discursos Edificantes em Diversos espíritos* (Cf. *infra*, nota 138) e as *Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*, ambos de 1847. Com isso pretendemos fornecer uma discussão que, se bem realizada, servirá como uma abordagem preliminar daquilo que será mais tarde revisitado por Kierkegaard/Anti-Climacus em *A Doença para a Morte*. Assim, embora este capítulo valha por si mesmo, ao mesmo tempo cumpre o papel de uma *deixa* que sinaliza para o aprofundamento que os temas aqui tratados recebem no texto de Anti-Climacus.

¹³⁸ Série publicada em março de 1847 e que inaugura a ênfase dada por Kierkegaard ao caráter religioso de toda a sua produção. Não dizemos que esses discursos inauguram a obra religiosa de Kierkegaard, o que seria um equívoco sem cabimento, mas que inauguram a *ênfase* que a partir de 1847 Kierkegaard dá à sua produção religiosa. Com efeito, a partir desse ano Kierkegaard torna explícito que desde o início ele foi e continuava sendo um autor religioso, cuja preocupação primeira votava-se para o problema de tronar-se cristão. Sobre isso Cf. *Ponto de Vista do meu trabalho como autor* (SKS, 16, 11). Em português Cf. KIERKEGAARD, 2002, p. 24; p. 55.

imposição da necessidade como que quer oprimir o coração, se abra para o eterno e eternamente consinta em querer sofrer tudo. Pois está alguma vez preso aquele para quem a porta está aberta: a porta de duas batentes da eternidade! Está alguma vez sob imposição aquele que é eternamente livre! Quando Paulo disse: e sou um cidadão romano! O governador não ousou aprisioná-lo, e foi deixado livremente em cativeiro. Quando um homem ousa dizer: eu sou um livre cidadão da eternidade, então a necessidade não o pode aprisionar a não ser em livre cativeiro (SKS 8, 220-221) ¹³⁹.

Toda a passagem articula uma compreensão determinada, a saber: que a paciência é uma *determinação da liberdade* na necessidade, ou seja, que a paciência encontra uma *possibilidade* interior onde reina a *necessidade*. O milagre da paciência é o de transformar a necessidade em liberdade, de modo que quanto maior e mais forte for a necessidade, tanto maior e mais forte será a liberdade. Todo o esforço da necessidade é o de abolição da possibilidade, mas a paciência encontra a possibilidade onde só se divisava a necessidade. Esta última tem o poder de forçar, quer dizer, tem o poder de anular quase toda possibilidade, mas não pode anular a *possibilidade* da paciência. É o que se quer dizer quando se afirma que “não se pode ser forçado à paciência”: não apenas que a paciência é uma determinação da liberdade, mas também que a necessidade não pode exercer sua força sobre a paciência no sentido de anular a sua possibilidade. Porque a paciência é uma determinação da liberdade, ela é sempre e cada vez mais possível, tanto quanto maior for a necessidade que a tenta constranger. Com outras palavras, a paciência começa por divisar uma possibilidade na necessidade. Só então o eterno se abre e a liberdade se torna possível¹⁴⁰.

É n’As *Obras do Amor* que a importância dessa abertura para a *possibilidade* aparece de forma mais clara. Nas considerações *O amor espera tudo – e no entanto jamais é confundido* podemos ler o seguinte:

O eterno “é”; mas quando o eterno entra em contato com o temporal ou nele se insere, eles não se encontram no “presente”, pois assim o presente seria ele mesmo o eterno. (...). Quando então o eterno está no temporal, ele o está no futuro (pois não pode agarrar o presente, e o passado afinal já passou), ou na possibilidade. O passado é o real, e o futuro, o possível; eternamente, o eterno é o eterno, mas no tempo, o eterno é o possível, aquilo que há de vir. (...). O possível é, enquanto tal, sempre algo duplo, e o eterno se relaciona, na

¹³⁹ Tradução de Nuno Ferro e M. Jorge de Carvalho em KIERKEGAARD, 2007a, p. 38 (em nota).

¹⁴⁰ Importa que percebemos que o próprio movimento de “descobrir” a possibilidade é já um movimento da paciência *na* paciência e não fora de si mesma. A paciência não descobre a possibilidade para só então tornar-se paciente, ela descobre a possibilidade *em sendo paciente* na necessidade. É quase como se a paciência gerasse a possibilidade, embora não a possa propriamente gerar porque só pode ser “paciência” porque a possibilidade, por assim dizer, já existe – é a possibilidade do eterno, por isso a relação de sucessão é trocada pela de simultaneidade que no tempo aparece como contraditória.

possibilidade, de igual forma à sua dualidade (KIERKEGAARD, 2005, p. 281).

Que fique bem entendido: o eterno está na possibilidade (ou é o possível) não no sentido de que a possibilidade seja o eterno. O que se diz é que o eterno, quando está na temporalidade, tem seu lugar na possibilidade, é o possível no sentido de que *é possível* – e só pode ser *no tempo* na forma de *ser possível* – e não no sentido de que o possível é o eterno, afinal o possível é apenas possível, enquanto o eterno “é”. Dizer que o possível é apenas *possível* equivale a dizer que ele está sempre na dualidade ou que é sempre algo duplo: é possibilidade disto ou daquilo – ora, é quase que redundante dizer que o possível é sempre algo duplo –, se não o fosse não seria possível, mas necessário.

A necessidade, quando não se usa contra ela a *força elástica* da liberdade, quer romper com a possibilidade e torná-la em impossibilidade. No entanto, a necessidade pode determinar muita coisa, mas não pode jamais determinar a liberdade nem tampouco impossibilitá-la, pois quando o tenta, a *força elástica* da liberdade sabe muito bem usar a força da necessidade contra ela mesma, tornando-se assim ainda mais livre. Mas isso se dá quando a liberdade abraça a *possibilidade* de si mesma e *espera na paciência*. Para que possamos compreender melhor o que acabou de ser dito, é mister que reparemos mais detidamente no sentido que aqui é dado à *possibilidade*.

Ainda n’As *Obras do Amor*, em continuação ao supracitado, Kierkegaard escreve:

Por outro lado, quando o homem a que o possível diz respeito se relaciona de maneira igual ao duplo aspecto do possível, dizemos que ele *fica na expectativa*. Estar na expectativa inclui a mesma duplicidade que o possível tem, e ficar na expectativa é relacionar-se com o possível pura e simplesmente como tal. Em seguida, a relação se divide conforme a opção da pessoa que está na expectativa. Relacionar-se na expectativa para com a possibilidade do bem, é *esperar* (...). Relacionar-se na expectativa para com a possibilidade do mal, é *temer* (*Id., Ibid*, p. 282).

A passagem, apesar de aparentemente simples, envolve uma complexidade que pode, à primeira vista, passar despercebida. Kierkegaard afirma que “ficar na expectativa é relacionar-se com o possível pura [reat] e simplesmente como tal”, mas logo em seguida completa que então “a relação se divide conforme a opção da pessoa que está na expectativa”. A dificuldade surge quando justapomos essas duas afirmações, pois a relação para com o possível é, na primeira afirmação, uma relação que não interfere no possível (daí falar-se no possível *pura* e simplesmente). Já na segunda

afirmação, e no que segue a ela, a relação para com o possível determina a própria possibilidade, quer dizer, a relação interfere no possível com o qual se relaciona, de modo que ao se relacionar dessa ou daquela maneira, elege-se essa ou aquela possibilidade. Significa que, a rigor, parece não ser possível falar em uma possibilidade “pura e simples”, já que toda possibilidade diz respeito à relação que se tem para com ela; é sempre um possível para *alguém*. Dito de maneira mais geral: o possível é a forma, mas a *relação* com o possível é o seu conteúdo. Pensado de maneira meramente formal, o possível pode ser puro e simples, mas não rigorosamente. Com efeito, o possível é sempre o possível *no modo da relação que se tem para com ele*; a rigor não existe uma possibilidade pura; possibilidade é sempre possibilidade *para...*, possibilidade *de...* e possibilidade *na/o*.

Aquilo que está determinado como necessidade opõe aquele que não consegue divisar aí a possibilidade do eterno. A necessidade – por exemplo, na forma do sofrimento inevitável –, por assim dizer, opõe a possibilidade, de modo que se não se converte a necessidade pela *força elástica*¹⁴¹ da liberdade, o sujeito desespera, isto é, perde a possibilidade. Com efeito, “qualquer um que viva sem possibilidade, está desesperado, ele rompe com o eterno e acaba arbitrariamente com a possibilidade” (*Id.*, *Ibid.*, p. 284). De fato, renunciar à possibilidade é justamente desesperar, o que deve ser entendido em sentido concreto porque se trata não da possibilidade pura e simples, mas da possibilidade no modo da relação que se tem para com ela.

Na indiferença, o bem e o mal são igualmente possíveis. No temor, o olhar se fixa na possibilidade do mal frente à possibilidade do bem, de modo que esta se reduz apenas a uma possibilidade que pode a todo instante ser impedida pela possibilidade do mal – teme-se que o bem não se atualize e que ao invés disso sobrevenha o mal. Na esperança o olhar descansa na possibilidade do bem, que atualiza sempre e a cada vez a exclusão reiterada da possibilidade do mal – espera que o mal não se atualize e ao invés disso sobrevenha o bem. No desespero, por sua vez, o bem e o mal não são igualmente possíveis como na indiferença, o olhar não *se fixa* na possibilidade do mal, como no

¹⁴¹ Sabemos que o conceito de *força elástica* tem sua origem no problema físico da elasticidade dos corpos. O físico inglês R. Hooke (1635-1703) formulou uma lei geral (Lei de Hooke) que determina a relação de proporcionalidade entre a força aplicada em determinado sistema elástico – por exemplo, sobre uma mola com uma extremidade fixa e outra livre – e a força elástica vetorialmente oposta à força aplicada. O que mais aparece importar para Kierkegaard na compreensão desse conceito é a sua expressão vetorial. Isso porque, segundo a lei de Hooke, o vetor *força elástica* possui sentido oposto ao vetor *força aplicada* (deformação), quer dizer: quanto maior a força aplicada, maior será a força elástica em sentido oposto. A liberdade como *força elástica* possui então a particularidade de intensificar-se na medida em que a força da necessidade a tensiona.

temor, nem *descansa* na possibilidade do bem, como na esperança, mas se *esgazeia* ao assumir a *impossibilidade do bem*:

O desesperado *sabe* também o que há na possibilidade, e contudo ele renuncia à possibilidade (pois renunciar à possibilidade é precisamente desesperar), ou, mais exatamente, ele se atreve, insolente, a *assumir* a impossibilidade do bem. Aqui ainda, se mostra como a possibilidade do bem é mais do que possibilidade; pois quando alguém ousa assumir a impossibilidade do bem, então a possibilidade, em sua totalidade, se esgota para ele (*Id., Ibid.*, p. 286).

A passagem introduz uma afirmação de difícil compreensão ao dizer que a impossibilidade do bem implica no esgotamento não só da possibilidade do bem, mas da possibilidade “em sua totalidade”. Quer dizer que ao assumir a impossibilidade do bem, o desesperado renuncia à própria *possibilidade*. Isso significa, por outro lado, que a possibilidade do bem não é uma possibilidade pura e simplesmente, mas uma possibilidade que determina a própria *possibilidade* como um todo. Se tivéssemos que ousar uma interpretação mais precisa da relação em questão diríamos que a possibilidade do bem equivale à própria possibilidade da possibilidade. Se a possibilidade do bem é rejeitada, rejeita-se com isso à própria possibilidade da possibilidade, numa palavra, a possibilidade é impossibilitada. Mas precisamos perguntar o porquê dessa relação. Por que o bem sustenta a possibilidade de tal maneira que poderíamos até afirmar que, bem entendido, a possibilidade é o bem?

Embora não tenhamos uma resposta segura para essa questão, parece-nos – e o tom de suposição deve mesmo ser enfatizado aqui –, parece-nos que “a possibilidade do bem é mais do que possibilidade” porque só o bem eterniza o possível, de modo que este não se torna um possível *até certo ponto*, mas o eternamente possível. Com efeito, esperar o bem (decidir pela possibilidade do bem) é esperá-lo para além do tempo; a possibilidade do bem se estende para a eternidade porque a possibilidade do bem é o eterno (Cf. *Id., Ibid.*, p. 282). A possibilidade do bem não está determinada nos limites da temporalidade, mas se estende para a eternidade; não encontra seu fim no tempo, na dupla acepção de *fim*: como “aniquilação” e como “meta”. Na temporalidade o bem é sempre aquilo que se tem e aquilo que se visa – tal qual a paciência que precisa ser adquirida *na paciência*. Temos aí a contradição própria do eterno quando posto no tempo. Ele está no tempo mas, por assim dizer, seu reino não é deste mundo, quer dizer, permanece *o eterno* que, no tempo, assume a forma da contradição. Por isso Kierkegaard pode afirmar:

A eternidade está, com o possível, sempre bastante *próxima* para ficar ao alcance da mão, e contudo suficientemente *afastada*, para manter o homem avançando rumo ao eterno, andando, andando para a frente. (...). Pois atrair é estar sempre tão próximo quanto afastado, de modo que aquele que espera é mantido sempre esperando, esperando tudo; é mantido na esperança do eterno, que na temporalidade é o possível. (*Id., Ibid.*, p. 285-6).

Agora, é possível esperar assim sem que essa espera seja uma espera paciente? É possível manter-se na esperança do eterno sem que se espere *na paciência*? Ora, podemos muito bem afirmar, sem perder em nada o rigor do que precisa ser dito e até mesmo acentuando-o, que toda esperança é paciente e toda paciência é esperançosa. Ser paciente é, então, ser capaz de esperar ainda que a necessidade force e queira transformar a esperança em desespero. Então é preciso encontrar uma determinação da liberdade para aquilo que está determinado como necessidade. É preciso que, logo que o olhar queira vidrar-se na necessidade, se possa divisar a possibilidade – possibilidade sempre aberta e “possível” para aquele que decidiu pela possibilidade do bem. Sim, a necessidade não pode aprisionar àquele que se decide para a eternidade, cuja meta vai além dos limites do temporal e rompe, *no tempo*, com as cadeias do tempo, mantendo-se livre ainda que dentro dos limites em que a temporalidade lhe situa. Por isso “Quando um homem ousa dizer: eu sou um livre cidadão da eternidade, então a necessidade não o pode aprisionar a não ser em livre cativeiro”. Mas não se pode dizer isso uma única vez, sem que no dito esteja presente a repetição; dizê-lo consiste em escolher dizê-lo a todo instante, “do berço ao túmulo”, numa palavra, consiste em dizê-lo *na paciência*. Nesta, o indivíduo escolhe conformar-se com a sua eternidade, num ato de liberdade que se apropria da *possibilidade* e a transforma em virtude do eterno. Na paciência a possibilidade – que é em si formalmente neutra – assume um conteúdo eterno, torna-se possibilidade do bem. Assim fica-se “sempre e cada vez mais tranquilo”¹⁴², pois o que se espera não é mais a possibilidade angustiante, mas a possibilidade determinada *pela liberdade na paciência*. Nesta o homem é eterno nos limites da temporalidade¹⁴³, é infinito nos limites da finitude, é livre nos limites da necessidade.

¹⁴² Cf. supra, p. 102.

¹⁴³ A temporalidade é aqui sinônimo de necessidade, pois o tempo é o que prende, limita, constrange, o que em última análise pode ser dito assim: a temporalidade equivale à necessidade porque no tempo a morte é necessária. A inevitabilidade da morte expressa justamente que na temporalidade estamos sob o peso da necessidade. Sim, mas apenas por um lado. Com efeito, o homem não é como o animal ou a planta, que vivem única e exclusivamente na temporalidade, mas vive o eterno no temporal, existe numa situação crítica em que a temporalidade e a eternidade se unem. Quando o eterno fecunda o tempo, então nasce o homem.

Na *expectativa* a possibilidade angustia, na *paciência* ela tranqüiliza. Com isso, *nota bene*, retornamos ao ponto de partida do nosso trabalho (Capítulo I). Se o homem não divisa a possibilidade então está desesperado. Mas e se a divisa? Estará por isso no sossego que a paz proporciona? Ora, é possível, mas de maneira nenhuma necessário, pois a possibilidade – se não esquecermos o que ficou dito no nosso primeiro capítulo – engendra angústia. Sim, a possibilidade engendra angústia, mas a angústia só oprime àquela alma que não tem e não quer ter a *força elástica da liberdade na paciência*.

À maneira de uma conclusão devemos então remeter o fim deste capítulo ao início do primeiro. Ali fazíamos referência ao *CAPUT V d’O Conceito de Angústia* e à sua introdução que tomava como mote um curioso conto dos irmãos Grimm no qual se narra a história de um rapaz que saiu a aventurar-se pelo mundo para aprender a angustiar-se. Dizíamos que o fato de aquele moço não saber o que é sentir calafrios de medo, mostrava que ele não tinha olhos nem ouvidos para a *possibilidade*. No entanto, “só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com a sua infinitude” (KIERKEGAARD, 2010a, p. 164). Para usar as últimas palavras daquela passagem supracitada, diríamos que só quem é formado pela possibilidade pode se afirmar um livre cidadão da eternidade. Isso porque a possibilidade, como o diz Haufniensis, é “a mais pesada de todas as categorias” (*Id., Ibid.*, p. 164). Ora, aquilo que é necessário oprime, aflige, mas não angustia. A angústia de um sofrimento inevitável, por exemplo, não reside na *realidade* do sofrimento, mas na *possibilidade* de sua permanência ou de sua intensificação. Por isso a possibilidade é a categoria mais pesada: “na possibilidade tudo é igualmente possível, e aquele que, em verdade, foi educado pela possibilidade entendeu aquela que o apavora tão bem quanto aquela que lhe sorri” (*Id., Ibid.*, p.164). A infinitude da possibilidade mergulha o indivíduo na angústia¹⁴⁴; os horrores da possibilidade ultrapassam infinitamente aqueles da realidade – não foi a toa que a sensata Else sucumbiu à possibilidade¹⁴⁵. Diz Haufniensis:

¹⁴⁴ Cf. KIERKEGAARD, 2010, p. 165. Cf. também o último tópico do Capítulo I.

¹⁴⁵ Ainda no Caput V d’O *Conceito de Angústia* Haufniensis afirma que aquele que é formado pela possibilidade, se começa da maneira errada e entende mal a angústia, está exposto ao perigo do suicídio (Cf. *Id., Ibid.*, p.167).

Na realidade efetiva jamais alguém se tornou tão infeliz que não tenha conservado um restinho de esperança, e diz o senso comum com toda a verdade: quem é jeitoso sabe arranjar-se. Mas aquele que penou na infelicidade ao frequentar o curso da possibilidade, perdeu tudo, tudo, como nunca ninguém na realidade o perdeu. Mas se então ele não enganou a possibilidade, que queria ensinar-lhe, não passou a conversa na angústia, que queria salvá-lo – então também ganhou tudo de volta como na realidade ninguém jamais recobrou, ainda que tivesse recobrado tudo reduplicado; pois o discípulo da possibilidade ganhou a infinitude (...). (*Id., Ibid*, p. 166-7)

O decisivo está nisso, em “ganhar a infinitude” na escola da possibilidade. Aquele que sucumbe à possibilidade fica paralisado no temor ou, o que é pior, adoece no desespero¹⁴⁶. Só o movimento de espera paciente ou de paciência esperançosa, mais ainda, só a *antecipação da fé* faz com que o angustiado ganhe a infinitude, recupere a si mesmo de acordo com o eterno, torne-se um livre cidadão da eternidade. A possibilidade dá ao indivíduo uma referência infinita – tudo é igual e infinitamente possível –, mas ao mesmo tempo abre o caminho para uma possibilidade infinita de relacionar-se com a possibilidade, quer dizer, abre o caminho para a possibilidade do bem, para o eterno. Mas esperar a possibilidade do bem, ser paciente na esperança, tudo isso está incluído no que Haufniensis chama de *fé* e que tanto será discutido nos *Discursos de Kierkegaard*. A formação na angústia, a escola da possibilidade depende, portanto, da *autópsia da fé*¹⁴⁷. Com efeito, como explica Haufniensis:

(...) para que aquele indivíduo venha a ser formado assim tão absoluta e infinitamente pela possibilidade, ele precisa ser honesto frente à possibilidade e ter a fé. Por fé comprehendo aqui o que Hegel, à sua maneira, em algum lugar, corretíssimamente, chama de certeza interior que antecipa a infinitude. Se forem administradas ordenadamente as descobertas da possibilidade, então a possibilidade há de descobrir todas as finitudes, mas há de idealizá-

¹⁴⁶ N'A *Doença para a Morte* o desespero (*Fortvivelse*) é apresentado como uma enfermidade do espírito, do *Selv* (Cf. SKS 11, 129). Kierkegaard não utiliza, para designar o que aqui traduzimos por desespero, o vocábulo *Håbløshed*, que em inglês traduz-se por *hopelessness* e em alemão diz-se *Hoffnungslosigkeit*. Tais termos designam, como se pode notar, uma falta de esperança, uma ausência de saída, numa palavra, uma desesperança. Em A *Doença para a Morte* o vocábulo utilizado por Kierkegaard é *Fortvivelse*, que no inglês traduz-se por *despair* e no alemão por *Verzweiflung*. Neste caso, o aspecto destacado aqui vai mais além que a falta de esperança, embora a inclua. Desespero (*Fortvivelse*) designa antes um falta de confiança, uma desconfiança insegura ou uma insegurança – incapacidade de lançar-se, de abrir mão de si mesmo ou de perder-se a si mesmo para só então ganhar-se. No termo alemão este caráter fica bastante claro, uma vez que a raiz de *Verzweiflung* remete a der *Zweifel*, a dúvida. Desespero, portanto, inclui a hesitação da dúvida, é uma vacilação interior, um tipo de *Unsicherheit* (*Usikkerhed*, em dinamarquês), de insegurança interior que impede constantemente a entrega, o lançar-se, o perder-se a si mesmo para encontrar-se. Não é mera coincidência a semelhança como as palavras de Cristo nos evangelhos (Cf. Mt 16, 25; Mc 8, 34; Lc 9, 23-27; Jo, 12, 25-26).

¹⁴⁷ Tatar-se de olhar por si ou a partir de si mesmo, não pelos olhos de um outro, de tal maneira que o próprio (*auto*) olhar determina o aspecto (*Ὥψις*) daquilo que é visito, quer dizer, enxerga o que um outro olhar não pode divisar. Sobre a ideia de *autópsia da fé* Cf. *Migalhas Filosóficas* (SKS 4, 299; KIERKEGAARD, 2008a, p. 145).

las na forma da infinitude, a há de mergulhar o indivíduo na angústia, até que este, por sua parte, as vença na antecipação da fé (*Id., Ibid.*, p. 165).

Mas o que é a *antecipação* da fé senão a atualização incessante e sempre renovada do eterno no tempo em que se vive, atualização que faz do tempo *cronológico* um instante *kairológico*? Ter fé é possuir aquilo que ainda não se tem, embora já se o possua, pois a fé o antecipa sem que por nenhum instante cesse de adquiri-lo sempre e renovadamente. E para o leitor atento não é difícil de perceber que a fé então inclui a esperança (a decisão eterna pela possibilidade do bem) e a paciência (o ato livre e sempre renovado – a *repetição reduplicante* – da aquisição do eterno).

O eterno opera uma transsubstanciação na totalidade da existência daquele em cuja vida o eterno se reduplica – torna-se o conteúdo e a forma de sua existência e, mais ainda, determina a própria forma da relação que o sujeito tem para consigo mesmo. Com outras palavras, o eterno passa a ser a medida do *si mesmo* – o que concorda com aquilo que mais tarde será dito por Anti-Climacus em *A Doença para a Morte*: “A medida do eu é sempre: aquilo frente ao qual é um eu [Selv] (...)¹⁴⁸. A peculiaridade dessa definição está no fato de que aquilo frente ao qual o eu é si mesmo constitui a determinação daquilo que ele é, quer dizer: o eu não é simplesmente um pressuposto dado que está perante algo, mas o que o eu é está determinado por aquilo frente ao qual ele é o que é. Trata-se, como podemos notar, de uma *reduplicação*.

Para que propriamente isso aponta? Para a contradição de que o eu precisa tornar-se si mesmo, que a sua “essência” precisa ser *adquirida*¹⁴⁹ – o que contradiz tanto a noção de essência quanto a de aquisição –, que o seu *terminus a quo* é o seu *terminus ad quem*, o que é obviamente paradoxal. Só um aprofundamento da questão – que enquanto tal precisaria levar em conta a reflexão desenvolvida em *A Doença para a Morte* – poderá esclarecer qual o sentido concreto dessa auto-contradição e qual o caminho para lidar com essa situação crítica sem que se sucumba a ela. São questões que poderão ser abordadas em outra ocasião e que por enquanto permanecem como um

¹⁴⁸ «Maalestokken for Selvet er altid: hvad Det er, lige over for hvilket det er Selv (...» (SKS 11, 193).

¹⁴⁹ Para Kierkegaard a existência não precede à essência, mas a existência é a essência no sentido de que, no homem, sua essência é algo que contradiz a própria definição de essência. A afirmação de que a existência precede a essência, desconsidera que o Selv é uma síntese cuja relação se relaciona consigo mesma, o que faz com que os termos contraditórios da síntese precisem ser mantidos em uma relação de simultaneidade e não de sucessão. Entre os momentos que constituem a síntese – infinitude/finitude; possibilidade/necessidade, etc. – poder-se-ia acrescentar os termos essência/existência, de modo que uma constituição da vida que desconsidere a inseparabilidade de ambos os termos continuaria sendo desespero. Sobre essa relação entre os momentos que constituem a síntese Cf. *A Doença para a Morte* (SKS, 11, 146-157)

convite ou uma provocação àquele pesquisador interessado que tenha mais tempo e disposição para de alguma maneira dar-lhes um tratamento mais adequado do que aquele que aqui lhes pôde ser dispensado.

CONCLUSÃO

O acabamento é sempre a parte mais difícil de um trabalho – os construtores e artistas estão aí para confirmá-lo. Se pudéssemos faríamos um preparo de massa corrida e aplicaríamos sobre as pequenas imperfeições e ranhuras de nossa pesquisa. Depois lixaríamos tudo com apuro e aplicaríamos uma tinta de bela coloração. Assim talvez o resultado, depois do devido acabamento, fosse um bom nivelamento e uma admirável uniformidade. Mas é uma pena não se poder trabalhar assim aqui. Com efeito, a “massa corrida” da filosofia tem a característica peculiar de revelar as imperfeições tanto mais quanto mais se lhe aplique sobre a superfície daquilo que se quer aperfeiçoar. Assim o artesão filosófico vê-se sempre em apuros – trabalha mais que os demais, esforça-se, faz tudo com o mais denodado esmero – e o que resulta de todo esse esforço? Mais trabalho, mais imperfeições, mais problemas... Uma lástima! É preciso então resignar-se e, com a devida humildade, passando por alto as imperfeições, despedir-se do trabalho esperando que, noutra ocasião dadivosa, se possa dar-lhe continuidade ou produzir algo diferente que saia um pouco melhor e mais bem acabado. Assim nos despedimos de nosso trabalho, mas não sem antes dizer umas últimas palavras.

*
* * *

Nos três capítulos que compõem nossa pesquisa tentamos desenvolver um itinerário de *aproximação* da obra de Kierkegaard que, levando em conta três momentos distintos de sua produção, nos desse uma ideia mais abrangente e lúcida de sua atividade como autor e da sua forma particular de leitura da existência humana. Abrimos com uma breve menção ao problema da *comunicação* visando despertar a atenção do leitor para a complexidade de se trabalhar a obra de Kierkegaard academicamente, apartado-a de sua estratégia extra-textual e da intricada rede de sentidos que se suspendem e que fazem do ato da leitura algo muito mais ativo do que se poderia imaginar. A abordagem acadêmica, portanto, não é de maneira nenhuma a melhor forma de se abordar a obra de Kierkegaard, uma vez que esta encontra sua coerência apenas quando vista dentro de um projeto autoral mais amplo que leva em conta não apenas a produção de um resultado intelectual, visando antes um efeito

existencial concreto que atinja os âmbitos de sentido existenciais nos quais o leitor se encontra deposito¹⁵⁰.

Pois bem, a nosso ver, uma aproximação da obra de Kierkegaard que desconsiderasse o papel que o problema da liberdade desempenha em todo o seu empreendimento não conseguiria jamais ser bem sucedida. Isso porque, como tentamos mostrar no nosso primeiro capítulo, a forma de leitura que Kierkegaard faz existência, isto é, a possibilidade de sentido da existência que Kierkegaard desenvolve ao longo de sua obra depende fundamentalmente de uma nova compreensão da liberdade que leve em conta o caráter *inter-essado* do sujeito existente enquanto sujeito livre. Precisamente por isso a análise do capítulo dois dedicada ao conceito de *inter-esse* é indispensável para um entendimento mais preciso daquela nova compreensão da liberdade, cujo âmbito se desloca da *reflexão* para a *decisão*. Com efeito, a existência enquanto *inter-esse* expressa a mesma ambigüidade ou a mesma contradição que precisa ser mantida para que a liberdade não seja concebida como *liberdade de indiferença*. Lembremo-nos, nesse sentido, que o que caracteriza a existência (enquanto *inter-esse*) é que nela a idealidade e a realidade, a infinitude e a finitude, o eterno e o temporal, etc., permanecem inter-relacionados de modo que *a forma desse relação é a própria contradição*. Ora, mas a liberdade é justamente a afirmação dessa relação contraditória que se relaciona consigo mesma na forma da contradição: ser livre é estar *inter-essado* na contradição que a própria existência é, o que se expressa dizendo que ser livre é *ser capaz de decidir*, ou melhor, é estar sempre já *na decisão* que mantém a tensão contraditória ao invés de distendê-la *na reflexão*. Se o leitor é atento, terá notado que essa mesma relação é retomada no terceiro capítulo em outros termos. A auto-contradição em que consiste a aquisição da alma na paciência é uma reafirmação da existência enquanto *inter-esse* e vice-versa. Ora, a mesma relação contraditória que caracteriza o conceito de *inter-esse*, é ela mesma quem determina a auto-contradição que consiste na aquisição de si mesmo. Lembremo-nos que no discurso sobre a paciência Kierkegaard escrevia que a alma, o *si-mesmo*, é a “auto-contradição do temporal e do eterno” (KIERKEGAARD, 2007a, p. 16)¹⁵¹, o que pode muito bem ser

¹⁵⁰ Todo trabalho acadêmico como o nosso é uma comunicação de saber (menos indireta do que gostaríamos que fosse) e, portanto, não pretende ter nenhuma repercussão na existência do leitor, ou seja, não se presta à reduplicação do seu *conteúdo* na *forma* da existência do leitor. Isso em si já é de alguma forma uma falsificação da obra de Kierkegaard, pois ao comunicarmos seu conteúdo fora da forma original (indireta) em que foi comunicado, transformamos seu sentido em algo distinto, adulterando, ainda que a contragosto, seu objetivo original.

¹⁵¹ Cf. *supra*, p. 101.

expresso concisamente pela palavra *inter-esse* – ou ainda pela palavra *liberdade*, quando bem entendida.

Toda a unidade de sentido entre esses conceitos – e não apenas esses, mas outros tantos, tais como os conceitos de *devir*, de *edificação*, de *reduplicação*, de *repetição*, etc. – compõe um quadro geral de sentido da existência humana que não apenas se expressa em toda a obra de Kierkegaard como um conteúdo determinado, mas determina além disso a forma de seu próprio modo de pensar.

A mais evidente e importante manifestação desse “pensamento existencial” é, no nosso modo de ver, a recolocação da questão da verdade assim como realizada no *Pós-Escrito* de Johannes Climacus. Se por um lado a questão precisa ser recolocada sob um ponto de vista existencial, por outro lado a própria compreensão existencial da verdade acentua e reafirma aquele ponto de vista centrado na existência. Queremos dizer com isso que ali – assim também no que se refere à liberdade a todas as categorias existências – o conteúdo se redobra ou se reduplica na forma em que é abordado e vice-versa. Por isso à verdade como interioridade corresponde a afirmação de *existência stricto senso*, sem que percamos de vista o caráter de reciprocidade aqui em causa. A própria definição de verdade sugerida por Climacus é uma acentuação da existência ou uma afirmação do fato de que aquele que se relaciona com a verdade é um existente. Ele diz, lembremo-nos, que a verdade “é a incerteza objetiva, sustentada pela apropriação da mais apaixonada interioridade” (KIERKEGAARD, 2013a, p. 215). Se a essa altura não percebemos que essa definição é completamente conforme à compreensão da existência enquanto *inter-esse*, e vice-versa, então nosso roteiro de aproximação talvez não tenha sido bem sucedido – pois preferimos admitir o nosso fracasso do que sugerir que o leitor foi desatento ou teve um mínimo sequer de má vontade.

De tudo o que ficou dito acima depreende-se uma conclusão que nos parece importante ressaltar. Os três capítulos, cada um ao seu modo, insistem na afirmação de um pensamento que vai até o limite imposto pelo paradoxo ou pela auto-contradição. Como podemos notar com facilidade, os principais conceitos trabalhados encontram o limite de sua formulação no *paradoxo* e só podem ser entendidos corretamente na medida em que alcançam o limite imposto pela auto-contradição. Ora, não podia ser diferente em se tratando de categorias existenciais! O paradoxo para o qual o pensamento tende é mais uma forma de expressão de que a própria existência daquele que pensa é paradoxal. Nesse sentido, a própria compreensão da existência se suspende a si mesma no *paradoxo*. Não se trata então de compreendê-la – já que o máximo a que

se chega é à auto-contradição – mas sim de vivê-la. Com efeito, os limites que a existência impõe ao intelecto mostram justamente que ela precisa ser atualizada a todo instante *em existindo*. Compreendê-la é *existir nela* e não “compreendê-la” no sentido intelectual, como algo que está aí para ser simples objeto de um *saber*.

Assim, nos três momentos que constituem nosso trabalho tentamos sempre que possível alcançar esse limite imposto pelo paradoxo, quer dizer, tornar manifesta essa “compreensão” da existência que, em si mesma, *suspende-se enquanto mera compreensão* remetendo assim o leitor para a sua própria vivência subjetiva concreta. Com outras palavras, buscamos uma acentuação do aspecto paradoxal da leitura que Kierkegaard faz da existência, de modo a enfatizar o fato de que esse aspecto só pode ser apreendido pelo intelecto na medida em que lhe escapa. Só assim conseguíramos uma aproximação que não falsificasse a compreensão mesma e não explanasse o círculo em uma linha reta criando para nós mesmos um *mito do intelecto* que superasse o paradoxo da existência numa unidade superior abstrata.

Se não se quer esquecer o que é existir, importa que não se perca de vista que aquele que existe permanece em uma situação crítica, interessada ou, numa palavra, paradoxal – sim!, o que transforma a existência em uma tarefa incessante que exige do existente um esforço continuado, constante e sempre renovado. Ora, a paradoxalidade da existência não pode ser anulada enquanto se permanecer existido – existir consiste justamente na lida com essa paradoxalidade. Mas como lidar com esse paradoxo, como empenhar-se nessa tarefa senão *na paciência*? Porque o que a impaciência quer é justamente ver-se livre do paradoxo, alcançar definitivamente e de uma vez por todas o objeto de seu desejo – para nos lembrarmos da analogia entre o *Eros platônico* e a *existência* –; quer ver a contradição logo resolvida ou, por assim dizer, quer *existir* como se não existisse! Mas a própria paciência, como vimos, é que é a tarefa. Nela o existente vive segundo si mesmo, paciente na necessidade – transformando-a pela liberdade – e na possibilidade – esperando a possibilidade do bem. Na paciência existe-se (*no tempo*) segundo o eterno, sem que a finitude sufoque o existente nem a infinitude o arranque do chão, deixando-o nas nuvens. Para usar uma expressão de Anti-Climacus, diríamos que na paciência o existente tronar-se *concreto* – não eterno em detrimento do tempo, nem temporal em detrimento do eterno, mas eterno no tempo e temporal no eterno. Por isso mesmo intitulamos nosso trabalho de *Existência na Paciência*. Quisemos com isso denotar a relação que agora se afigura mais clara: a paradoxalidade da existência precisa ser vivida enquanto tal, sem ilusões ou falsificações; a paciência,

que em si mesma é uma *repetição reduplicante*, é expressão dessa vivência concreta, que cresce em altura na medida do aprofundamento de seus fundamentos.

Por fim, esperamos sinceramente que a aproximação buscada tenha sido bem sucedida e que aquele que, cheio de boa vontade, dedicou seu precioso tempo à leitura de nosso trabalho não tenha sentido ao final aquela sensação terrível de “tempo perdido”, mas sim que possa de alguma maneira ter tirado algum proveito do pouco que tentamos repartir aqui!

REFERÊNCIAS

1. *Obras de Kierkegaard*

Søren Kierkegaards Skrifer (SKS, versão 1.8.1, 2014) <http://sks.dk/forside/indhold.asp>

KIERKEGAARD, Søren A. **Pós-Escrito Conclusivo não-científico às Migalhas Filosóficas**. Tradução de Álvaro Valls, Vozes – Petrópolis, RS; Editora Universitária São Francisco – São Paulo, (Coleção Pensamento Humano), 2013a.

_____. **Die Krankheit zum Tode**. Tradução de Gisela Perlet e posfácio de Uta Eichler, Stuttgart: Reclam, 2013b.

_____. **La Época Presente**. Tradução de Manfred Svensson, Madrid: Trotta, 2012a.

_____. **Der Begriff Angst**. Tradução de Gisela Perlet e posfácio de Uta Eichler, Stuttgart: Reclam, 2012b.

_____. **O Conceito de Angústia**, tradução de Álvaro Valls, Vozes – Petrópolis, RS; Editora Universitária São Francisco – São Paulo, (Coleção Pensamento Humano), 2010a.

_____. **O Conceito de Ironia**: constantemente referido a Sócrates, tradução de Álvaro Valls, Vozes – Petrópolis, RS; Editora Universitária São Francisco – São Paulo, (Coleção Pensamento Humano), 2010b.

_____. **Discursos Edificantes. Tres Discursos para ocasiones supuestas**. Tradução de Darío González, Madrid: Trotta, 2010c.

_____. **Ejercitación del Cristianismo**. Tradução de Demetrio Gutiérrez Rivero Madrid: Trotta, 2009a.

_____. **Temor e Tremor**, tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa, Relógio D'água, Lisboa, 2009b.

_____. **A Repetição**, tradução, introdução e notas de Elisabete M. de Sousa, Relógio D'água, Lisboa, 2009c.

_____. **Migalhas Filosóficas ou um bocadinho da filosofia** de Johannes Clímacus, tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Ernani Reichmann, notas de Álvaro Luiz Montenegro Valls, Editora Vozes, Petrópolis, 2008a.

_____. **La Enfermedad Mortal**. Tradução de Demetrio Gutiérrez Rivero Madrid: Trotta, 2008b.

_____. **Adquirir a sua alma na paciência**. Tradução, notas e posfácio de Nuno Ferro e M. Jorge de Carvalho, Ed. Assírio & Alvim – Lisboa, 2007a.

_____. **O lo Uno o lo Outro**: um fragmento de vida II . Tradução de Darío González, Madrid: Trotta, 2007b.

_____. **Los Lirios del Campo y las Aves del Cielo** . Tradução de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2007c.

_____. **El Instante**. Tradução de Andrés Roberto Albertsen e colaboradores, Madrid: Trotta, 2006a.

_____. **O lo Uno o lo Outro: um fragmento de vida I** . Tradução de Begonya S. Tajafuerce e Darío González, Madrid: Trotta, 2006b.

_____. **As Obras do Amor**, tradução de Álvaro Luiz M. Valls, Vozes – Petrópolis, RS; Editora Universitária São Francisco – São Paulo, (Coleção Pensamento Humano), 2005.

_____. **Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo**. Tradução de Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. Prefácios e notas de Jacques Lafarge. 1^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra de Escritor**, introdução de Jean Burn, tradução de João Gama – Edições 70, Lisboa, Portugal, 2002.

_____. **Prefaces – Writing Sampler**. Ed e trad. de Todd W. Nichol. New Jersey: Princeton University Press, 1997. (KW IX).

_____. **Works of Love**. Trad. do dinamarquês e introdução de Howard W. e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995. (KW XVI).

_____. **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**. Ed. e trad. Com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. v. I. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

_____. **Eighteen Upbuilding Discourses**. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1990. (KW V).

_____. **Philosophical Fragments – Johannes Climacus**. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1985. (KW VII).

_____. **Fear and Trembling – Repetition**. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1983. (KW VI).

_____. **The Concept of Anxiety**. Ed. e trad. com introdução e notas de Reidar Thomte em colaboração com Albert B. Anderson. New Jersey: Princeton University Press, 1980a. (Kierkegaard's Writings, v. VIII – KW VIII).

_____. **The Sickness unto Death**. Ed. e trad. com introdução e notas de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1980b. (KW XIX).

2. *Demais fontes:*

BONACCINI, Juan Adolfo. **Kant e o Problema da Coisa em Si no Idealismo Alemão**: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia. Rio de Janeiro, Editora Relume Dumará; Natal, RN, UFRN, 2003.

DICIONÁRIO LATIM-PORTUGÊS. Editoração eletrônica: Fábio Frohwein de Salles Moniz, Porto Editora – Porto, 2001.

FERRO, Nuno. **Estudos Sobre Kierkegaard**. São Paulo: Editora LiberArs, 2012.

_____. Anti-Climacus e a noção de natureza humana: uma passagem d'A Doença para a Morte. In.: **Pensando – Revista de Filosofia**, Vol. 2, Nº 4, 2011, pp. 140-161.

FERRO, Nuno; CARVALHO, M. Jorge. *Posfácio*. In: KIERKEGAARD, Søren. **Adquirir a sua alma na paciência**. Tradução, notas e posfácio de Nuno Ferro e M. Jorge de Carvalho, Ed. Assírio & Alvim – Lisboa, 2007.

FURTAK, Rick A (Ed.) **Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide**. New York: Cambridge University Press, 2010.

GRØN, Arne. **The Concepto of Anxiety in Søren Kierkegaard**

_____. EL Concepto de la Angustia en la obra de Kierkegaard. In: **Themata**, Revista de Filosofia, nº15, 1995, pp. 15-30.

_____. "Repetition" and the Concept of Repetition. In: **Tópicos**, nº5 (monográfico), 1993, pp. 143-159.

_____. La ética de la repetición. In: **Enrahonar**, nº 29, 1998, pp. 35- 45.

HANNAY, Alastair; MARINO, Gordon (eds). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

HANNAY, Alastair. **Kierkegaard and Philosophy: Select Essays**. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2003.

_____. **Kierkegaard**. London, Boston, Melbourne, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio**. Tradução de Paulo Meneses, São Paulo, Edições Loyola, 1995.

_____. **Ciência da Lógica** (excertos). Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle, São Paulo, Barcarolla, 2011.

HÖSLE, Vittorio. **O Sistema de Hegel**. Tradução de Antônio Celiomar Pinto de Lima, São Paulo, Edições Loyola, 2007.

HOWLAND, Jacob. **Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith**, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. Lessing and Socrates in Kierkegaard's Postscript. In: FURTAK, Rick A (Ed.) **Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide**. New York: Cambridge University Press, 2010.

JACOBY, Matthew G. Kierkegaard on Truth. In: **Religious Studies**, 38, 27-44. Cambridge University Press, 2002.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (introdução), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LESSING, G.E. **Escritos Filosóficos y Teológicos**, Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu Rodrigo, Madrid (España): Editora Nacional, 1982.

MALANTSCHUK, Gregor. **Kierkegaard's Concept of Existence**. Edited and Translated By Howard V. Hong and Edna H. Hong, Marquette University Press, 2003.

PATTINSON, G. (Ed.) **Kierkegaard on Art and Communication**. New York, St. Martin's Press, 1992.

ROOS, Jonas, **Tornar-se Cristão: O Paradoxo Absoluto e a existência sob juízo e graça em Søren Kierkegaard**. Tese (Doutorado em Teologia) – Instituto Ecumônico de Pós-Graduação em Teologia. Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007.

STEWART, Jon. **Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

_____. (Ed.) **Kierkegaard and his German Contemporaries**, Tome II, Theology, Aldershot: Ashgate (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 6., 2007

THEUNISSEN, Michael. El Perfil Filosófico de Kierkegaard, In: **Estudios de Filosofía**, nº 32, Medellín July/Dec. 2005.

_____. **Kierkegaard's Concepto of Despair**. Translated by Barbara Harshav and Helmut Illbruck, New Jersey: Princeton University Press, 2005.

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

_____. (org., trad. e apres.). **Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado: aforismos, novelas e discursos de Søren Kierkegaard**. Porto Alegre: Escritos, 2004.

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