



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

André de Oliveira

**O CONCEITO DE INDIVÍDUO CONSTANTEMENTE
REFERIDO AO DE SITUAÇÃO EXISTENCIAL EM
KIERKEGAARD:
GÊNESE E DESENVOLVIMENTO**

Florianópolis
2016



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

André de Oliveira

**O CONCEITO DE INDIVÍDUO CONSTANTEMENTE
REFERIDO AO DE SITUAÇÃO EXISTENCIAL EM
KIERKEGAARD:
GÊNESE E DESENVOLVIMENTO**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João Eduardo Pinto Basto Lupi

Co-orientador: Prof. Dr. Ricardo Quadros Gouvêa

Florianópolis

2016

Oliveira, André de.

O conceito de Indivíduo constantemente referido ao de Situação Existencial em Kierkegaard: Gênese e Desenvolvimento/ André de Oliveira; Orientador: João Eduardo Pinto Basto Lupi; Co-orientador:

Ricardo Quadros Gouvêa – Florianópolis/SC, 2016.

277 páginas.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina – Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia Contemporânea . 2. Kierkegaard. 3. Indivíduo. 4. Situação Existencial. João Eduardo Pinto Basto Lupi. II. Ricardo Quadros Gouvêa. III. Universidade Federal de Santa Catarina. IV. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. V. Título.

DEDICATÓRIA

Ao grande sábio Professor Lupi,
a quem devemos o trabalho
que resultou nesta peculiar reflexão.

Ao nosso grande amigo,
pai espiritual,
irmão e mestre,
Pe. Ildefonso Sigrist, MSC
in memoriam (1914- 2009).
Este, sim, foi ‘Um Indivíduo’!

Mesmo quando tudo parece desabar,
cabe a mim decidir entre rir ou chorar,
ir ou ficar,
desistir ou lutar;
porque descobri,
no caminho incerto da vida,
que o mais importante é o decidir.
Cora Coralina (1889-1985)



Homenagem ao novo time do povo, ao qual fazemos menção em razão do acidente aéreo ocorrido em 29/11/2016. Este trabalho foi defendido em 02/12/2016 na Universidade Federal de Santa Catarina. No dia 03/12/2016 tivemos a cerimônia de cortejo fúnebre das 51 vítimas do avião, dentre as 77 que faleceram no referido desastre.

AGRADECIMENTOS

Ao querido professor, orientador e amigo, Prof. Dr. João Eduardo Pinto Basto Lupi, nossa eterna gratidão e admiração! Queiramos nós chegarmos à idade longeva com tamanha vitalidade, eficiência de pensamento e reflexão e alegria em viver. Como nos foi salutar descobrir que “o bom vinho” (Jo 2,10) nos foste servido só agora, no quase momento de nossa defesa. Prof. Lupi, o senhor é o orientador que queríamos ter tido desde o início de nossos estudos doutorais na UFSC. Ao nosso grande amigo e companheiro de jornada Ricardo Quadros Gouvêa, que, demonstrando sempre sua aberta e suave prontidão, aceitou o desafio de nos co-orientar.

À nossa eterna mestra, Profa. Dra. Constança Marcondes César, de quem, pela primeira vez, ouvimos falar de Kierkegaard nas inspiradoras aulas de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Ao Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula, a extensão de nossa gratidão e votos de eterna amizade e estima. Márcio, fostes tu o primeiro kierkegaardiano com o qual convivemos quando, ainda, vivíamos as primícias dos estudos de Kierkegaard em nossa recém-entrada na Pós-Graduação em Filosofia.

Aos professores Dr. Marcos Muller e Dr. Roberto Wu, pelas salutares, precisas, sinceras e dignas menções de ajuste de nosso estudo na ocasião de nossa qualificação para a defesa.

Aos professores Dr. Leo Staudt, Dr. Celso Reni Braidá e Dra. Mariana Sérvulo por terem aceito o nosso convite para participar deste momento tão almejado de nossa vida acadêmica.

Aos professores da UFSC, Dr. Alberto Oscar Cupani e Dr. Leonel dos Santos (em 2014) com quem tivemos a honra de conviver de modo mais próximo. Como nos foi intensamente alegre termos recebido um pouco do acervo de sabedoria que cultivaram durante todos os anos, até agora, no cotidiano da vida universitária. Esperamos revê-los, quem sabe um dia, para poder agradecer-lhes pessoalmente.

Aos nossos colegas da Universidade Federal do Tocantins que sempre nos respeitaram e acolheram como um irmão naquela terra. Nossa idéia é de que estejamos sempre unidos para celebrar os dados existenciais simples por meio dos quais somos predispostos ao zelo pela nossa amizade e fidalguia recíprocas.

À nossa família genética de Senhor Bom Jesus de Pirapora da Cana Verde do Monte Alto das Três Divisas. Nela, somos considerados como o “Único” Intelectual. Temos orgulho de pertencer a uma família de gente tão honesta e leal a seus ideais de vida!

À CAPES, pela bolsa pro-doutoral a nós concedida no período de um ano (março de 2014-fevereiro de 2015).

RESUMO

Este trabalho traz como ocupação inicial lançar luz à compreensão filosófica contemporânea de Kierkegaard como um filósofo que alcança completude reflexiva, ao pressupor reunir em um conjunto de reflexão o conceito de Existência (*Eksistenz*) em intrínseca recorrência ao conceito de Situação Existencial para pavimentar sua noção de Indivíduo, conceito-chave a ser empregado nas filosofias existenciais do século XIX e que assume uma vasta influência principalmente na concepção hodierna de subjetividade, ao pressupor o *locus* integrador de situação existencial do homem, enquanto ser Único e autor da experiência, escolha e ação. Desse modo, visa este estudo propor como pauta a programação filosófica pseudonímica do ano de 1843, em que Kierkegaard publica *Temor e tremor*, A primeira parte de *A alternativa (Ou-ou: um fragmento de vida)* e *A repetição: um ensaio de psicologia experimental*, e a relação destas obras com o desenvolvimento progressivo da idéia de Indivíduo, no *opus* kierkegaardiano. O que se demonstrará é que o ano de 1843 é muito profícuo, em termos de organização do período filosófico de produção kierkegardiana (1841 a 1849), e, no encadeamento desse *opus*, a origem e o amadurecimento do conceito de Indivíduo.

Palavras-chave: Existência; Indivíduo; Situação; Experiência; Escolha; Ação; Kierkegaard; Filosofia Contemporânea

RESUMÉ

Ce travail a pour point de départ de faire la lumière sur la compréhension philosophique contemporaine de Kierkegaard comme philosophe qui atteint la réflexion totale, en supposant réunir le concept d'Existence (*Eksistenz*) en un ensemble de réflexion, avec une intrinsèque récurrence du concept d'Individu (*Der Enkelte*) pour construire sa notion de l'Individu, concept clé employé par les philosophies existentielles du XIX^e siècle et qui inclut une vaste influence, principalement dans la conception hodieune de la subjectivité, en supposant le *locus* qui intègre la situation existentielle de l'Homme, en tant qu'être Unique et auteur de l'expérience, du choix et de l'action. De cette manière, cette étude a pour objectif de proposer sous forme de liste la programmation philosophique pseudonyme de l'année 1843, lorsque Kierkegaard publia *Crainte et tremblement*, la première partie de *L'alternative (Ou bien... ou bien)* et *La répétition: un essai de psychologie expérimentale*, et la relation que ces œuvres ont avec le développement progressif de l'idée d'Individu, l'*opus* kierkegaardien. Il sera démontré non seulement que l'année 1843 fut très prolifique, en termes d'organisation de la période philosophique de production kierkegaardienne (de 1841 à 1849) dans le prolongement de cet *opus*, l'origine et la maturation du concept d'Individu.

Mots clés: Existence; Individu; Situation; Expérience; Choix; Action; Kierkegaard ; Philosophie Contemporaine

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Optamos, nessa tese que ora apresentamos, assinalar a bibliografia correspondente à obra kierkegaardiana, diretamente por nós utilizada, sob a forma de siglas e, desse modo, torná-la mais diretamente remissível aos livros a que se referem, citados nas referências.

Obras:

CI: O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates.

Apresentação e Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls.

Petrópolis/RJ: Vozes, 1991.

PAP: Papers and Journals. A selection. Translated with introduction and notes by Alastair Hannay. England: Penguin Books, 2006.

D: Diário I (1834-1848). A cura di Cornélio Fabro. Brescia: Morcelliana, 1948.

Diário II (1848-1852). A cura di Cornélio Fabro. Brescia: Morcelliana, 1949.

Diário III (1852-1855). A cura di Cornélio Fabro. Brescia: Morcelliana, 1951.

TT: Temor y temblor. Traducción de Jaime Grenberg. Buenos Aires: Editorial Losada S. A., 1958.

OOI: Ou-Ou. Um fragmento de vida. Primeira Parte. Tradução do dinamarquês, Introdução e notas de Elisabete M. de Souza. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013.

R: La reprise. Traduction , introduction, dossier et notes par Nelly Viallaneix. Paris: Flammarion, 1990.

DE: Discursos edificantes/Tres discursos para ocasiones supuestas. Edición y traducción del danés de Darío González. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

CA: O conceito de angústia. Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis. Tradução e Posfácio de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010.

MF: Migalhas filosóficas. Ou um bocadinho de filosofia de João Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

ECV: Étapes sur le chemin de la vie. Traduti du danois par F. Prior et M.-H. Guignot. Paris: Gallimard, 1975.

IVV: In vino veritas/La repetición. Traducción directa del danés por Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Guadarrama, 1975.

PS: Pós-escrito não científico e definitivo às Migalhas Filosóficas, publicado na Dinamarca em 1846.

IS: ‘O “Indivíduo”: duas notas a respeito de minha obra como escritor’ disponível em “**Point de vue explicatif de mon oeuvre d’écrivain/Deux petits traités éthico-religieux/La maladie a la mort/ Six Discours (1848-1849)**” in **Oeuvres completes de Soren Kierkegaard**. Tome XVI. Traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau. Introduction de Jean Brun. Paris: Éditions de L’Orante, 1971 e **Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições Setenta.

DPTER: Dois pequenos tratados ético-religiosos, disponível em “**Point de vue explicatif de mon oeuvre d’écrivain/Deux petits traités éthico-religieux/La maladie a la mort/ Six Discours (1848-1849)**” in **Oeuvres completes de Soren Kierkegaard**. Tome XVI. Traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau. Introduction de Jean Brun. Paris: Éditions de L’Orante, 1971

DGA: Disponível em **Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições Setenta.

OOII: _____. “**L’alternative (Deuxième Partie)/Trois articles/Scriptum a L’alternative**” in **Oeuvres complètes de Soren Kierkegaard**. Tome IV. Traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau. Introduction de Jean Brun. Paris: Éditions de L’Orante, 1970.

DH: **O desespero humano**. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. SP: Editora Unesp, 2010.*PVE*: Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor, publicado na Dinamarca em 1859, postumamente à morte de Soeren Kierkegaard, em 1855. No texto usou-se a tradução corrente de Doença até a morte.

PVE: **Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições Setenta.

LISTA DE QUADROS E GRAVURAS

QUADRO 1 - SITUAÇÃO EXISTENCIAL.....29

QUADRO 2 – “A ÁRVORE DO EXISTENCIALISMO”272

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	24	
PRIMEIRO CAPÍTULO		
SOBRE A ARTICULAÇÃO FILOSÓFICA DO TERMO “INDIVÍDUO” EM		
KIERKEGAARD		37
1.1 Sobre o termo “Existência” (Eksistens) e sua irradiação filosófica própria no pensamento kierkegaardiano	37	
1.2 Existência individual e estádios da existência.....	40	
1.3 O imperativo existencial e a moral da individualidade	43	
1.4 Existência e consciência	44	
1.5 Da dialética da idéia ao existente mesmo	48	
1.6 Moral da existência e Indivíduo	49	
SEGUNDO CAPÍTULO		
EXISTÊNCIA E EXPERIÊNCIA: ABRAÃO COMO MODELO DE		
INDIVÍDUO E DE SUPERAÇÃO DAS CONDIÇÕES NEGATIVAS DE		
VIVÊNCIA.....		56
2.1 As bases para uma atmosfera presentida pela negatividade em uma situação existencial.....	60	
2.1.1 A teoria do pecado	64	
2.1.2 A suspensão teleológica da moral	68	
2.1.3 O suposto desespero em Abraão.....	73	
2.1.4 A vertigem para a angústia.....	78	
2.1.5 A insuficiência da razão para elucidar uma objetividade da existência como parâmetro para o Indivíduo	83	
2.2 A significação filosófica do caso de Abraão	87	
2.3 Há uma suspensão teleológica da moral?: A experiência fundante de Abraão enquanto Indivíduo	90	
2.4 Há um dever absoluto para com Deus?: Abraão como absolutamente Único.....	96	
2.5 O silêncio de Abraão é justificável perante Sara, Eliezer e Isaac?: Abraão como portador do ‘interessante’	100	
2.6 Da superação do quadro de negatividades existenciais	103	
2.6.1 O tornar-se existente.....	106	
2.6.2 O tornar-se cristão.....	111	
TERCEIRO CAPÍTULO		
EXISTÊNCIA E ESCOLHA: A VIVÊNCIA IMANENTE DA		
INDIVIDUALIDADE NA PRIMEIRA PARTE DE A ALTERNATIVA, DE		
1843		116
3.1 A constituição da obra	119	

3.1.1 O recurso pseudonímico de Victor Eremita e o ensino de imanentização estética do Indivíduo	121
3.1.2 Uma teoria da escolha na Primeira Parte da <i>Alternativa</i>	124
3.1.3 A querela entre os papéis existenciais de “A” e “B”	126
3.2 A música como representação da individualidade imanente	131
3.3 O trágico como referência à problemática individual da escolha	134
3.3.1 O trágico antigo	137
3.3.2 O trágico moderno e a ação individual enquanto repetição	139
3.3.3 O cômico e o trágico na vivência individual	142
3.4 Uma análise do tédio no cotidiano: A rotação das culturas	144
3.5 O Diário do sedutor: estética do amor desenrolada imanentemente	149
3.6 Estética e Imanência: a vida do Indivíduo dada ao mundo	153
3.7 Escolha e dever	157

QUARTO CAPÍTULO

EXISTÊNCIA E REPETIÇÃO: ONTOLOGIA DA AÇÃO EM A *REPETIÇÃO*

(1843)	161
4.1 O conceito de repetição	164
4.2 Repetição e o projeto metafísico kierkegaardiano	169
4.3 Repetição e movimento ético do Indivíduo	173
4.4 Modelos individuais de repetição	177
4.4.1 Abraão, como Indivíduo existente, e a repetição ética	179
4.4.2 A repetição religiosa de Jó	181

QUINTO CAPÍTULO

PROSPECTOS HEURÍSTICOS DO CONCEITO DE INDIVÍDUO:

KIERKEGAARD POR SI MESMO	190
5.1 Das relações conceituais entre Filosofia, Psicologia, Teologia e Metafísica, quanto ao conceito de Indivíduo, em Kierkegaard	195
5.1.1 A teoria do eu individual, em <i>Doença até a Morte</i> (1849)	202
5.1.2 A idéia de tornar-se Indivíduo no trâmite entre <i>Temor e tremor</i> (1843) e <i>Doença até a Morte</i> (1849)	208
5.2 Da ligação entre uma filosofia da interioridade para uma filosofia moral da escolha	214
5.2.1 A segunda parte de <i>A alternativa</i> (1843)	216
5.2.2 A individualidade moral de “B”	219
5.3 Campo de ação e suas perspectivas políticas quanto ao conceito de Indivíduo em dois escritos kierkegaardianos	223
5.3.1 A diferença de individualidade entre o gênio e o apóstolo	226
5.3.2 As duas notas sobre o Indivíduo Singular: Kierkegaard como Indivíduo por si mesmo; Kierkegaard como Indivíduo dirigido a outros indivíduos – A explicação política	228

CONCLUSÃO	235
-----------------	-----

REFERÊNCIAS	240
-------------------	-----

INTRODUÇÃO

A filosofia nada tem a ver com o que pode chamar de ato interior; porém este é a verdadeira vida da liberdade. A filosofia considera o ato exterior, e, a seu ver, não o vê isolado, senão incorporado ao processo histórico e modificado por ele. Esse processo histórico é, no fundo, o objeto da filosofia e é considerado por esta sob a determinação da necessidade. Por isto, a filosofia descarta o pensamento que intentaria significar que tudo tivesse podido ser de outra maneira e considera a história universal de tal modo que já não existe um *aut-aut* (OOII: 30).

Este estudo visa contribuir com a resposta à questão da gênese do discurso filosófico sobre o Indivíduo na modernidade, à medida em que pretende descortinar a gênese filosófica do conceito de Indivíduo em Kierkegaard (1813-1855) em constante referência ao conceito de Situação Existencial. O pensador dinamarquês, como Indivíduo do século XIX, propiciará, à luz de seu pensamento, as bases metafísicas e interdisciplinares para o desenvolvimento do conceito e sua íntima relação com seu efeito transcendente, e, ao mesmo tempo, humanizador.

O título desta obra parece fazer referência à primeira obra filosófica impactante de Kierkegaard, *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, com o qual, no ano de 1841, o filósofo dinamarquês alcançou o título de *Magister artium*, pela Universidade de Copenhague¹. No entanto, pouco se falará sobre tal obra neste estudo. O foco desta pesquisa se manterá em relação à programação reflexiva que as obras pseudonímicas de 1843 concedem ao *opus* filosófico kierkegaardiano total, em sua parte filosófica (1841 a

¹ O Professor F. C. Sibbern (1785-1872), decano da Faculdade de Filosofia de Kopenbavn, assim lavra a apresentação da tese kierkegaardiana de 1841: “Dissertationem hanc inauguralem Philosophorum in Universitate Hauniensi. Ordo dignam censuit, quae una cum thesibus adjectis rite defensa auctori gradum Magisterii artium acquirat. Dabam d. XVI Juli MDCCCLI (CI: 16)”. Há um erro na data em latim: em vez de 1841, o professor escreveu 1851.

1846) e teológico-militante (1848 a 1855, a assim chamada *Luta contra a Igreja Oficial da Dinamarca*). As análises em conjunto de *Temor e tremor*, Primeira Parte de *A alternativa* e *A repetição* indicarão como a reflexão sobre a existência singular em Kierkegaard vai sendo cunhada e como se centra na questão filosófica do Indivíduo, oferecendo, outrossim, uma constelação de conceitos que serão caros à própria filosofia kierkegaardiana, bem como ao existencialismo posterior, como “interessante”, “sério”, “escolha”, “dever”, “Absoluto”, “Indivíduo”, “Repetição”, “Não-Mediação”, “paradoxo”, “instante”, “si mesmo”.

O período correspondente aos anos de 1841 a 1846, em que, concomitantemente, prosseguia-se a famigerada “era de ouro dinamarquesa”², e, no qual a efervescência cultural, em nível do teatro e da literatura, parecia desmesurar-se no ambiente portuário da cidade de Copenhague, é o que se pode denotar como elementar para a disponibilidade da herança filosófica de Kierkegaard. É neste período em que, se cabe alguma classificação extemporânea, a produtividade filosófico-literária de Kierkegaard alcança seu ápice e a constelação dos conceitos considerados existenciais começa por surgir em meio a um mecanismo de originalidade.

Originalidade essa no que se refere, amiúde, ao fato de que o revestimento filosófico, antes categórico e incisivo em seu discurso, ganha uma roupagem apelativamente paradoxal e que encontra na contradição sua pedra de toque e seu fator de entusiasmo; contravenção, por que o que se pretende exprimir, para então, já não é mais a voga da cientificidade, da explicação objetiva e da incidência explicativa da totalidade que se prediz por uma “consciência geral”³, mas a da individualidade e do sujeito particular que toma posse de sua verdade própria, conquistada, a duras forças, nos meandros de sua interioridade. Desse modo, Kierkegaard apossa-se de uma razão interdisciplinar, em termos de filosofia e teologia, para poder justificar filosoficamente sua própria concepção de ‘Indivíduo’ e entremear a esse no âmbito da

² Esta expressão é corrente na linguagem de Jansen e Hansen (1944) e alude indiretamente à grande expressão que foi o teatro e a comicidade dinamarquesa em Kopenbavn, na obra “Panorama da literatura dinamarquesa”. A expressão refere-se ao tempo em que perdurou o reinado de Frederik I (1808-1859(?)).

³ O termo refere-se cabalmente ao resultado da ação do espírito hegeliano (Geist) na natureza, e, Jean Wahl (1948), em “*La pensée de l’existence*” (p. 47), afirma que se tratava de um ideal filosófico totalizador da ‘inquieta e pululante’ natureza humana, em seu nível mais exuberantemente contraditório.

reflexão sobre o si mesmo, engendrando as características insinuantes do termo ‘existência’ bem como as correlações que, com o termo, se estabelecerão ao longo de toda sua atividade de escritor, poeta e pensador do cristianismo.

E em que este período aponta para o aprofundamento da razão filosófica no *corpus literário* kierkegaardiano que está prestes a se constituir? É o período da justificação irônica em filosofia, do encontro do sujeito que não se faz mais um ‘produto do pensamento’ mas um ‘produtor de existência’⁴, da inserção do conceito de ‘edificação’ para designação de uma moral correlacionada religiosamente com os fundamentos ontológicos do agir humano. Doravante, este é o período em que o próprio discurso filosófico pode buscar outras fontes de comunicação, que não aquelas que se assentam na lógica ou na retórica; seu parto é possível de ocorrer quanto à poética ou ao lírico, e sua forma de expressão pode ser designada indiretamente, pois o que se pretende, é que seja realçada a consciência de valor daquele a quem tal discurso se deparará, e não tão propriamente a consciência do discurso veiculado. É este o tipo de práxis, em nível filosófico, e, também, não filosófico, que é encontrada, ombro a ombro, vicejando-se na filosofia de Kierkegaard.

No entanto, se se afirma que é neste período de 6 anos que toda estrutura filosófica de Kierkegaard se construirá, deve-se entender, para o momento, o instante em que se detectará, com maior visibilidade, seu alicerce. Este período é o do ano de 1843, ano em que duas atividades simultâneas rondam a constituição da obra kierkegaardiana: o início do empreendimento pseudônimo, com o lançamento dos pseudônimos Johannes de Silentio, A, B e Constantin Constantius, além das figuras tácitas de personagem que abarcam a soma das experiências humanas possíveis, tanto de sofrimento como de redenção, assinaladas nas figuras de ‘Don Giovanni’, ‘Ahasverus’, ‘o jovem’, ‘Abraão’, ‘Jó’, ‘O Assessor Wilhelm’. É neste ano, também que a publicação de *Temor e tremor, A repetição*, e a primeira parte de *Ou/Ou (A alternativa)* será concretizada. Tomadas sob o prisma de uma analogia unitária e de interpretação ensaística, elas esforçarão para, em seu conjunto,

⁴ Ao se acorrer à expressão típica de um glossário fenomenológico, pretende-se dizer que o significado existencial que o sujeito aplica à vida tem a ver profundamente com as decisões como instâncias máximas e o estado existencial com que as toma e empreende.

responder a uma questão que ecoou sobre toda a aura filosófica do século XIX e respingou-se nos albos do século XX: em que sentido se pode afirmar que a existência seja a essência mesma do homem e sobre quais graus o que se tem como definição de vida não se pode assemelhar-se à descrição do verdadeiro caráter real da situação em que o homem aparece querendo viver?

Kierkegaard ponderará um novo ritmo para acercar-se desse problema. Debruçar-se sobre esta estratégia de Kierkegaard formará o âmbito para o estudo que resolvemos propor. O conceito de existência já aparece referido na obra de Kierkegaard compreendendo à vida que um sujeito, localizado histórica e pessoalmente numa dada realidade circunstancial, vive. O diário de sua vida pessoal, ao trazer tocantes anotações que visaram refletir sobre aspectos mais íntimos de suas experiências, sempre fazem menção aos porquês de o homem possuir uma dada situação frente a uma realidade que se lhe parece única. Desse modo, é um conceito que não sofre reticência ao ser direcionado para a explicação daquilo que Kierkegaard chamou de singular ou Indivíduo (*Den Enkelte*). Por conseguinte, ao mesmo tempo, a filosofia de Kierkegaard, no tocante ao tema da existência, pode ser entendida sob dois aspectos que rompem com modelos clássicos da reflexão filosófica até então: é uma filosofia para elucidar e deixar que transpareça uma explicação que dê conta do homem em seus aspectos de vida mais peculiares e acaba se tornando, em razão disso, uma filosofia que propicia entender a humanidade pelo homem, circunscrito em sua ‘floresta de significados’ existenciais e vivenciais (de experiência, escolha e ação) próprios.

Desse modo, temos uma filosofia que não só valoriza como reconhece o grito pelo Indivíduo na tentativa de inclui-lo no discurso filosófico. Ademais, se verá que a partir de Kierkegaard, a construção do sujeito tornar-se-á o mote das filosofias humanistas do século XX, nelas incluindo as que se deixam classificar como ‘existencialistas’ ou ‘existencialismos’, ou ainda, ‘filosofias da existência’.

Esclarecer cada ponto sobre o qual a herança kierkegaardiana influenciou as filosofias humanísticas ou as ontologias do humano a partir do século XX parece ser uma tarefa que se perderá mediante a grandiosidade e a quase-impossibilidade de seu cumprimento. No entanto, o que colocamos, para o momento, como razão de ser de nosso estudo é como o próprio Kierkegaard concebeu o termo ‘existência’ em seus primeiros análogos opostos: como direcionou a exposição do termo frente ao *nada* (podendo ser entendido como vazio espiritual ou vacuidade existencial nas formas éticas ou estéticas) e como seu

conceito de *Absoluto* endossou as vias teóricas de uma teologia transcendente, de aspecto ascético-místico e fez com que a intencionalidade do seu pensamento ganhasse corpo reflexivo, a partir da produção pseudonímica de 1843.

A antropologia filosófica kierkegaardiana que constrói sobre o Indivíduo sua anunciação não o isola de sua real ligação com a historicidade, facticidade e relações materiais com o mundo, mas antes, predetermina-lhe que seu *locus* de situação seja dado enquanto sua vida perdure. Assim, o conceito de existência em Kierkegaard comporta-se como um conceito fugidio, em termos de significado, pela sua própria definição, mas direcionado a situar-se no meandro imanência-existência-transcendência, considerando tanto as relações com o mundo (relações de convivência) quanto as relações com Deus (relações de transcendência) num sentido completo que aponta para a indissolubilidade da idéia de pessoa, de alma, de *homo indivisus*.

Tomando como centro de apoio a questão da constituição filosófica do Indivíduo em Kierkegaard e sobre como a ela estão envolvidas as definições de existência e transcendência, concebidas no âmbito do paradoxo “negatividade-transcendência”, analisaremos como se referem à descrição substancial de uma situação existencial. Estas concepções dispõem-se analogamente a obra de Kierkegaard na sua primeira produção, de 1843, e, simultaneamente, indicam a que culminância chegou a reflexão filosófico-biográfica de Kierkegaard em relação á idéia nuclear de Indivíduo. Biógrafos de Kierkegaard, tais como Walter Lowrie e Joachin Garff, insistem em afirmar que Kierkegaard, como Sócrates, foi um verdadeiro existente (viveu a vida na ânsia de encontrar-se com sua verdade e tomá-la como a fundação do conhecimento de si) e, como filósofo, foi um verdadeiro existencialista (pois primeiro definiu-se como o ser patético padecente de sua própria condição, depois engajou-se para defender a verdade que lhe sobreveio internamente; ou seja, primeiro existiu, depois definiu-se).

Esta preocupação alude à questão cabal que guiará todas as considerações relativas ao trabalho, que nada mais é que uma recapitulação de tudo o que foi frisado: “Como Kierkegaard expõe a existência humana, sem imiscuir-se de si nesta consideração, e como a considera quando se trata de encerrar o homem no horizonte de suas situações vivenciais, até tornar-se Indivíduo?”.

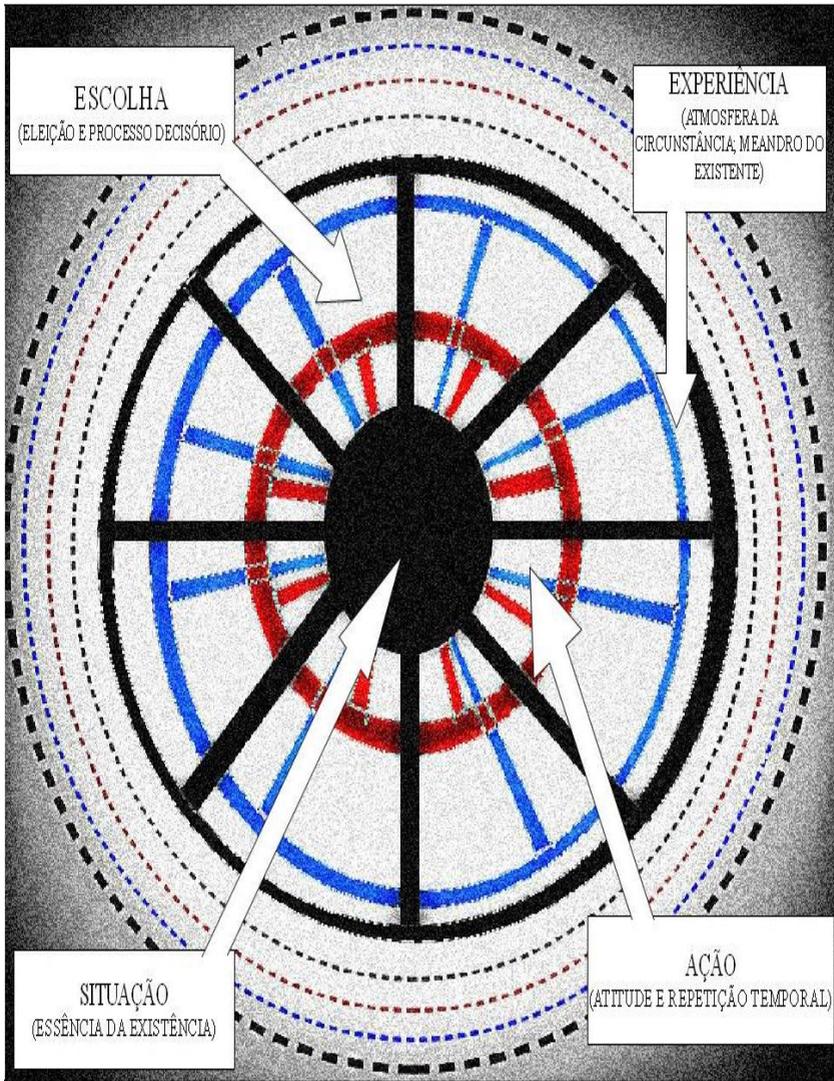
Tal pergunta é forjada do cerne das preocupações kierkegaardianas sobre o Indivíduo e prepondera, sob um

empreendimento secundário, como a verdade filosófica, a verdade geral e a verdade subjetiva estão compenetradas quando se trata de colocar o homem no âmbito central de suas relações profícuas.

Tal estudo tem, por conseguinte, os seguintes objetivos:

- a) Objetivo Principal: analisar a conjuntura do tecido de reflexão kierkegaardiano sobre a existência humana, tendo como referência a produção literário-filosófica pseudonímica de Kierkegaard de 1843, com paralelos para com as obras de 1841 a 1859, definindo, amiúde, como O Indivíduo emerge para a existência através do seu situacionismo existencial decisivo (experiência, escolha e ação)
- b) Objetivos Secundários: pavimentar o discurso que viabiliza um canal de convenção sobre uma possível análise kierkegaardiana da negatividade da existência, relacionada, sobretudo, com a experiência de Abraão, que o envolveu numa atmosfera de ‘suspensão teleológica da ética’, de devir da angústia e do desespero, da insuficiência da razão mediante a virtude da fé e da ‘nadificação’ do homem perante o Absoluto; encetar a compreensão transcendental de existência em Kierkegaard, como um contra-fator do niilismo que cresce como sentimento e possessão para com o sujeito, a partir de sua produção pseudonímica de 1843 e concatenar a expressão ‘existência do Indivíduo’ com a ‘formação filosófica do sujeito’, enredando os principais pressupostos para uma antropologia kierkegaardiana, centrada, originalmente, na descrição dos mecanismos e elementos existenciais de viabilização de uma situação existencial, outrora citados.

Assim, de acordo com os objetivos propostos, a tese cujo título é *O conceito de Indivíduo constantemente referido ao de situação existencial* visa, sobretudo, esclarecer o esquema com o qual, integralmente, o Indivíduo mantém-se como existente, em correspondência ao seu vínculo efetivo, material e espiritual, para com a realidade. De acordo com o gráfico abaixo, o esquema didático que descreve uma típica situação existencial pode ser, assim, tomado:



QUADRO 1 SITUAÇÃO EXISTENCIAL - Fonte: André de Oliveira (2016)

Note-se que a experiência é sempre a atmosfera de uma situação, o elemento que fornece a estrutura básica de vivência, ao pressupor a união indelével entre meio (circunstância, ambiente e temporalidade) e

Indivíduo⁵; a escolha é sempre o elemento de propulsão para o processo decisório, espécie de balança cognitiva que calcula a tensão interior-exterior do Indivíduo para, oportunamente, lançar-lhe ao desfecho⁶; e, é na ação, que o Indivíduo se realiza, sob a forma ontológica, enquanto tal, pois esta, ademais, além de ser movimento, é transição da passividade exterior para a manifestação interior, da estrutura de efemeridade para a de temporalidade irrestrita, pois a ação é, antes de mais nada, repetição e, enquanto constância, sinaliza para a compreensão uniforme do fim último da vida humana como um fim atemporal⁷.

Não obstante, em filosofia há sempre o problema lingüístico quando um conceito é circunscrito em uma descrição. Esse problema, no que tange ao esquema de apresentação da natureza da situação existencial, coloca, de pronto, a tonalidade, sempre ambígua e problemática, entre os conceitos de ‘existência’ e ‘essência’, pois descreve prototipicamente a situação como a essência da existência em atenção à reflexão pseudonímica kierkegaardiana de 1843. Deve-se, no entanto, admitir que Kierkegaard não almejava diretamente estabelecer tal reflexão, nem tampouco situar as variadas diferenciações entre este antiqüíssimo problema conceitual filosófico. Há, inclusive, uma passagem nas *Migalhas filosóficas* de 1844, em que o pseudônimo kierkegaardiano Johannes Climacus descreve algo a respeito da essência divina, que envolve a existência, explicando que “(...) as obras de Deus, então, só o deus pode realizá-las” (*MF*: 66-7). Climacus, então, pressupõe que o

⁵ Há, aqui, uma correspondência entre a descrição típica da experiência representada como atmosfera de uma situação existencial e a *Atmosfera* literária de *Temor e tremor* que indica, sobremaneira, pelo menos quatro possibilidades de se compreender a o gesto de sacrifício de Abraão pelas circunstâncias que lhe rodeavam em cada descrição (*TT*: 12-7).

⁶ A escolha sempre tem como pressuposto duas alternativas, em relação às quais deve optar por uma delas. A teoria da escolha kierkegaardiana, em atenção ao Indivíduo, começará a ser perfilada a partir das múltiplas análises, contos e aforismos dispostos na Primeira Parte de *A alternativa*, de 1843. A ambientação deste estudo propiciará a fundamentação do Segundo Capítulo deste estudo.

⁷ A obra kierkegaardiana *A repetição* vincula, positivamente, o conceito de ação ao de produção repetida na temporalidade. Se, por um lado, a temporalidade é um elemento circunstancial pertencente tanto à experiência quanto à escolha, por outro ela sinaliza para um grau absoluto sobre ela própria, ao tentar estabelecer que a constância de ação, na verdade, possui um protótipo de finalidade última, de acordo com o qual, a existência do Indivíduo se plenifique.

caráter de vivência da existência humana pressupõe, outrossim, o factível como dado que faz o Indivíduo emergir para a existência por meio da situação. Em razão disso, intenta explicitar que se resguarde para a definição da existência de Deus seu correspondente ontológico como ser ideal. Mas, o ser ideal tem sua própria situação existencial correspondida integralmente entre seu pensamento e ação. O ser ideal não é em função da existência que explicita, mas em função de sua essência para além da própria concepção de existir. Climacus, então, elucida a diferença entre ser de fato (Indivíduo-existente) e ser ideal (o deus, a divindade):

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 conseqüentemente em graus de realidade ou de ser, torna-se ainda mais confuso quando aquela distinção acima não é feita. (...) Em relação ao ser fatural, não tem nenhum sentido falar em mais ou menos ser. Uma mosca, se ela é, tem tanto o ser quanto o deus; a observação boba que eu aqui escrevo tem, no que toca ao ser de fato, tanto ser quanto a profundidade de Espinosa, 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 o 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 falo de ser em sentido ideal, não falo mais do ser, mas da essência.* (...) Este ser é sua essência, razão pela qual ele não pode entrar dialeticamente nas determinações do ser de fato, porque ele é (MF: 67; Nota 6).

A dialética do existir, e existir em situação, só podem expressar-se em correspondência ao ser de fato. Ser ou estar de fato é, outrossim, presenciar, admitir e desbravar uma situação que irradia como projeto a existência, como movimento dialético entre contínuo e rompido. Por essa razão, denominamos, por ausência de um termo filosófico mais adequado, a situação existencial, para o existente, como a **essência da**

existência para aquilo que Kierkegaard/Climacus compreendeu como ser de fato, isto é, o ser circunstancial, imbuído de um ‘eu’ concreto temporal e material. Há uma analogia correspondente quanto ao esquema acima com o qual descrevemos o modo sobre como uma situação existencial se designa em José Ortega y Gasset (1833-1955). Nas *Meditaciones del Quijote*, o filósofo espanhol, lança a tese de que o Indivíduo Existente só pode se comunicar com o mundo a partir de suas circunstâncias⁸. Este esquema, conforme afirma-se aqui, servirá tanto para demonstrar quanto para melhor intensificar o pensamento filosófico kierkegaardiano em atenção à existência individual, como a única possível ao homem, enquanto Indivíduo, como ser de fato. A descrição da situação como **essência da existência** serve para endossar tanto a perspectiva de direção de pensamento em paradoxo quanto a maneira segundo a qual o Indivíduo se faz em atenção a uma circunstância que, situacionalmente, lhe envolve.

Face a isso, o Primeiro Capítulo trata da conjuntura em diálogo com a tradição de pesquisa em Kierkegaard, em maior grau a francófona, usada neste estudo, para endereçar uma visão que estabeleça o ponto de partida para uma descrição dos cenários filosóficos sobre os quais a questão do Indivíduo pode ser tratada em analogia com o conceito de existência, e, sobre como a questão da moral e da metafísica, embaladas no conceito, podem ser apreciadas, para melhor fornecer um ritmo de exegese para as obras kierkegaardianas a serem analisadas nos capítulos posteriores.

No Segundo Capítulo, ao nos debruçarmos analiticamente sobre *Temor e tremor* (1843), demonstrou-se o quão frustrada é a possibilidade de um niilismo sistemático e *avant-la-létre* em Kierkegaard. Corroborou-nos nessa impressão não a admissão dos pressupostos cristãos que alicerçam o pensamento de Kierkegaard, mas, amiúde, sua compreensão entre vivência e transcendência, recuperada do contexto judaico do qual Abraão surge como modelo de existente e

⁸ “Yo soy yo y mis circunstancias” (ORTEGA Y GASSET, 1957, p. 50). Não cabe aqui discorrer longamente sobre a influência do pensamento existencial de Kierkegaard sobre Ortega y Gasset, mas é necessário que se esclareça que as afinidades do pensador espanhol para com o pensamento de Husserl, Heidegger e Sartre, lançam-no à admissão da rejeição da natureza precípua e “emancipatória” do homem. Para ele, assim como para Kierkegaard, o homem se constrói, individualizando-se em vida para com suas situações vivenciais correspondentes.

de Indivíduo, configurando uma espécie de redenção por sobre a negatividade existencial. Essa redenção não lança, de imediato, o Indivíduo à eternidade, nem tampouco trabalha-o num contexto de finitude ou morte. Ela provê que a eternidade adentre absurdamente no tempo, a partir do instante. Pelo instante, a categoria de interessante torna-se mais detectável à luz de uma explanação sobre a existência. O interessante é o fato e fator que “dissolve” o existente na existência, e, nela, preocupe-se com o que foi, o que é e o que há de ser. O interessante é a imagem concreta da designação projetiva de um desenvolvimento situacional.

Uma situação começa a se desenvolver pragmaticamente quando há escolha e deliberação. Há uma escolha que antecede todas as demais: a escolha em e para escolher. Sem esse fundamento, nem a liberdade, nem tampouco o caráter de qualificação e apreciação das coisas tornar-se-ia possível. O homem é o que é porque decidiu escolher e agir em referência a isso. Ao tratar disso, o Terceiro Capítulo visou, em primeira instância, discutir a idéia de escolha sob o ponto de vista imanente. Doravante, uma forte possibilidade de se discutir o caráter da imanência em Kierkegaard é correlacioná-lo ao estádio estético, o estádio de existência em que nada de mais profundo, ordeiro e sobrenatural sobrepõe-se à vivência do existente. Em razão disso, Kierkegaard concebe o estádio estético da existência como o mais primitivo e finito. Nesse estádio, se repercutem situações existenciais tensas mas efusivas e lânguidas. Também é nesse estádio que se pressupõe o hedonismo como um estado por vezes irracional que antecede toda atenção à responsabilidade ética em existir. A referência maior usada no Segundo Capítulo deste trabalho serve para endossar as perspectivas de vivência no estádio estético, e, por conseguinte, serve para tratar da elucidação de uma teoria da escolha, que encontra seu ápice filosófico-moral nos *Estádios do Caminho da Vida*, de 1845, e, na Segunda Parte de *A alternativae que começa a ser considerada e disposta na Primeira Parte da mesma obra* (1843). Sem escolha, todavia, não há ação e o existente age formidavelmente em função dessa deliberação.

O Quarto Capítulo, em atenção ao esquema de descrição de uma situação existencial, apontará para a elucidação de uma ontologia da ação a ser cunhada com a propriedade discursiva de Kierkegaard, ainda que empregada em função do pseudônimo Constantin Constantius. De forma paradoxal e, até mesmo, em princípio anti-filosófica, o

pseudônimo, sob a vértice da designação literária, exporá a nuance do conceito de repetição, e, assim, visará ir além daquilo que os gregos entendiam como recordação. Admitindo, desde as primeiras linhas de *A repetição: ensaio de psicologia experimental* (1843), que a repetição sustenta em si a explicação da lei da vida, Constantin Constantius/Kierkegaard oporá o termo à mediação (*Vermittlung*) de Hegel, discutindo se, exatamente, em seu fundamento, uma ação deva ser necessariamente obrigada a acontecer. A ação não acontece em relação a uma finalidade metafísica mas a uma finalidade existencial de corolário de uma situação existencial. Desse modo, a metafísica da ação visa considerá-la, num primeiro momento, como repetição por meio de que se alcance o projétil e o vivível. O homem existe e aprende existir em função da repetição. Ele se repete como humano numa situação. Assim, a ação com repetição é κινεσις ,ou transição, pois sempre alude-se ao existente no trâmite entre um *prius et posterius* situacional.

As plataformas de discussão e enredo literário dos Três Primeiros Capítulos desta presente tese servirão como ponte para se demonstrar a extensão heurística, nos níveis metafísico, psicológico, moral, religioso, político e cívico, do conceito de Indivíduo em Kierkegaard, bem como demonstrar, no Quinto Capítulo deste estudo, como as obras pseudonímicas e veronímicas kierkegaardianas, posteriores ao ano de 1843, se enquadram e se amalgamam para a exposição uniforme daquilo que se entende como individualidade singular, essa única que propicia ao Indivíduo tornar-se um Indivíduo.

Por fim, o auto-testemunho de Kierkegaard que se considerava um Indivíduo é disposto no último item do Quarto Capítulo desta tese. Acreditamos que Kierkegaard não desejava outra culminância para sua obra a não ser a de descrever-se como Indivíduo, notando, para isso, seu papel de escritor religioso, de poeta do cristianismo e de filósofo defensor da interioridade. Mas, quem poderá descrever a Kierkegaard como Indivíduo? Apenas ele mesmo, imbuído e ‘ensimesmado’ em sua própria quiddidade de transcendência em referência a uma situação existencial.

Quando tomamos Kierkegaard por ‘Um Indivíduo’ o fazemos como modelo de singularidade em transcendência, tal qual Jó ou Abraão, por exemplo. Esses, outrossim, visaram existencialmente, assim, encetar o mais humano no mais divino. O exemplo desses homens recuperou a idéia de inseparabilidade entre o ser absoluto e o ser relativo. O absoluto, assim, se apresenta em direção ao humano, e esse, em relação a aquele. O humano, ao individualizar-se, torna absoluta sua relação para com o absoluto. Este é o princípio pelo qual

possamos admitir a conexão existência-vida no pensamento kierkegaardiano como a mais paradoxalmente espiritual e existencial de todas as demais filosofias em vigor até nosso tempo.

PRIMEIRO CAPÍTULO

SOBRE A ARTICULAÇÃO FILOSÓFICA DO TERMO “INDIVÍDUO” EM KIERKEGAARD

Neste capítulo, será apresentada a articulação filosófica do conceito de Indivíduo em Kierkegaard, em consonância com suas vicissitudes reflexivas de caráter existencial, procurando, outrossim, demonstrar sobre como o próprio conceito vem definido como o núcleo de discussão das teorias morais e situacionais, bem como subsidiário da ontologia da existência em Kierkegaard.

1.1 Sobre o termo “Existência” (Eksistens) e sua irradiação filosófica própria no pensamento kierkegaardiano

A noção de existência permeou de forma plena o pensamento filosófico kierkegaardiano. Recorrendo ao conceito, serviu-se, num primeiro momento, da filosofia sistemática de sua época para pretender expor as vias sobre as quais, dentre outras coisas, não há nada que possa existir sem se manifestar¹. Mas sua maneira de ponderar a existência não pretendeu indicar a dimensão fenomenológica como o substrato inteligível do conceito, porque, em suma, via-a mais *próxima à dimensão concreta da vida humana*, excluindo, amiúde, a totalidade pensante na qual possivelmente deveria conter-se. Kierkegaard tornou o pensamento sobre a existência impossível em termos lógicos, mas quis com que fosse recepcionado à vida individual para fazer com que ganhasse maior nitidez de apreensão. Esta fronteira entre lógico e patético (sensível ou concreto) marcará o fluxo sintomático com o qual, numa tarefa de estruturação de uma ontologia kierkegaardiana, o homem já não é mais ser; *sentir-se* é a nova dinâmica com a qual uma

¹ Tal é a exaltação que Kierkegaard, no Primeiro Parágrafo de *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates* faz do gênio filosófico de seu tempo: “(...) se há algo que se tem de louvar no empenho filosófico recente em sua grandiosa aparição é certamente a potência genial com que agarra e segura o fenômeno” (CI: 23).

nova categorização do conceito de existência será perfilada e aquinhoadada. E este *sentimento* marca, todavia, o papel da filosofia, que, agora passa a mediar as relações entre o Indivíduo único e a história. Kierkegaard impõe a tarefa de relacionar-se com a existência, em significado, pela filosofia. Daí, um primeiro passo torna-se necessário, pois, compreender como o próprio conceito se torna concreto ou histórico, para depois, intentar entendê-lo como se realiza na dimensão propriamente subjetiva. Desta forma, para além da incumbência de pensar a existência, caberia à filosofia reconhecer que o Indivíduo é quem a assume cabalmente como própria condição de sua fixação histórica no mundo dos fenômenos em que ele já está ligado sendo um. Esta forma declarada com a qual o Indivíduo assume sua existência permite entender como, por tal situação, em que aspectos históricos é incitado a existir. E a evocação de cada aspecto histórico da vida do Indivíduo oportuniza, por si, uma fonte de decisão pessoal que qualifica-se existencialmente à medida em que o mesmo está engajado no jogo de possibilidades de vivência que sua própria subjetividade fez acontecer.

O conceito *Existência* em Kierkegaard não se sustenta pela sua natureza conceitual própria. Não vem deste pensador uma pretensa oposição ao termo *essentia*, mas antes, uma continuidade marcante no homem sobre os modos como se dispõem concretamente o (seu) fato de ser numa atualidade sempre temporal de experiência. Neste sentido, não são os dados filosóficos sobre a natureza da existência que afirmarão em que sentido ela preza-se no Indivíduo, nem tampouco a figura insólita desse que margeia as possibilidades existenciais de experiência vivida que se lhe apresentam, mas o momento em que pode ser apresentada uma evolução da consciência do homem, enquanto consciência temporal de si. Por esta razão, e, com mais este aspecto agravante, o termo *Existência*, em Kierkegaard, não pode ser tratado convenientemente senão **a) pela experiência de possibilidade e pelas possibilidades de experiência que suscita e b) como a referência cabal ao *pathos histórico* com o qual o Indivíduo é capaz de dialogar com as veleidades de sua consciência, a partir da situação em que se encontra, pela escolha, e, sobretudo c) pelo modo como empreende suas atitudes.** Desse modo, a existência não pode ser traduzida como um *ultimatum coletivo* de verdade, que sirva a todos; ela é, pois, momento, mas de tal forma que caiba no Indivíduo à medida em que este também é capaz de caber-se na história ou numa situação. Amiúde, nem a natureza do Indivíduo, nem a possibilidade sobre a qual projeta-

se sua história atual é capaz de lançar luzes ao conceito. Só resta, então, pensar a existência, segundo Kierkegaard, a partir do modo em que implica uma idéia de contato do Indivíduo no momento em que se aflora o lado mais intenso de sua experiência patética (das suas reações sentimentais e passionais diante das coisas e dos fatos).

Desse modo, o termo *existência* não suscita uma aspiração fenomenológica que pretenda dar-se como exemplo teórico em sentido amplo, para indicar que as coisas e o homem apareçam de fato na história e que o testemunho racional desta aparição dê-se na própria evocação do termo. Ele se torna o molde dos “movimentos retrospectivos da consciência, que olha pra trás, face a face, rosto a rosto” (CI: 25).

O homem não existe vivendo somente para o momento, mas define-se existente à medida em que possa invadir as possibilidades mediante as quais não só sua vida mas seu pensamento tornam-se extensivos, e, à medida em que vive extensamente (isto é, quantitativamente) pode produzir, pela ação, o fortalecimento de sua identidade interior pela verdade que o devir existencial ajuda-lhe a produzir (dimensão qualitativa de vivência). Eis a razão pela qual, amiúde, a verdade sobre a existência implica numa verdade *somente para o sujeito* e, destarte, defini-la logicamente significaria situá-la para um patamar próprio de condição em que todos os Indivíduos deveriam chegar a um mesmo tipo de verdade, que satisfaz o intelecto, mas contraria o modo peculiar sobre como cada um se porta, em termos de risco e compromisso, para com a vida. A verdade do Indivíduo expõe, assim, a sua vida e o modo sobre como a existência implicou-lhe a dimensão patética (passional) de que sua subjetividade reveste-se.

Em atenção a isso, Jolivet (1957) exporá que

Quando Kierkegaard afirma que qualquer verdade é apaixonada, quer dizer que, para ele, não há verdade que não seja vivida, que não há verdade que, como tal, não ponha em jogo tudo o que sou e tudo o que faço. A paixão é o que há de mais elevado na subjetividade, e, por conseqüência, a mais perfeita expressão da existência (*Pós-escrito*). Daqui a afirmação em *Temor e tremor* de que as conclusões da paixão são as únicas dignas de fé, as únicas que provam. A verdade não pode, portanto, procurar-se senão na paixão. Isto explica por que a verdade

existencial tem necessariamente um caráter dramático. Poder-se-ia dizer, utilizando-se de um termo familiar a Kierkegaard, que ela é essencialmente dialética: implica um diálogo comigo mesmo, ou seja, o ato pelo qual eu elaboro a minha própria verdade, quando a assumo, e me crio a mim mesmo na ação, e implica ainda o estado de tensão que em mim provoca o risco que qualquer compromisso sério envolve sempre (p. 47-8)

Fora de um dado risco, a existência se torna, para o Indivíduo, um projeto ideal. Circunscrito num horizonte de compreensão linear e utópico, a existência não pode atender à realidade, que envolve em seu devir sempre o contraditório, o inesperado e o arriscado. Portanto, conceber o termo *existência* à luz do que possa expressar sua descrição ontológica fática é renunciar propriamente aquilo que Kierkegaard conservou ao conceito ao relacioná-lo à dimensão em que o Indivíduo **realmente** (isto é, verdadeiramente) se forma enquanto existente: a dimensão de sujeito real de uma situação de compromisso em risco consigo², com sua consciência e com os paradigmas adjacentes aos fatos por meio dos quais se sujeita como artífice e constituinte da realidade, em sentido mais forte. É sob esta perspectiva que a relação *indivíduo-existência* merece uma maior efusão a partir da *filosofia da existência* apresentando, então, o conceito de Indivíduo eclodindo da denotação de seu *ser puro* para encontrar na existência *sua essência subjetiva*.

1.2 Existência individual e estádios da existência

As etapas do caminho da vida, ou, antes, as estações da vida, indicadas por Climacus de “esferas da existência”, no *Pós-escrito*

² Weil (2001, p. 36) define risco na mesma especificação em que Kierkegaard a colocou, em referência a uma situação existencial: “O risco é uma necessidade essencial da alma. A ausência de risco suscita uma espécie de tédio que paralisa do modo diferente do medo, mas quase tanto. Aliás, há situações que, implicando uma angústia difusa sem riscos precisos, comunicam as duas doenças (o tédio e o medo) simultaneamente”.

científico e não definitivo às Migalhas filosóficas (1846), dão as tratativas para se compreender que, no Indivíduo, a síntese entre generalidade (homem-comum e homem-espécie) e unidade (Indivíduo singular)³ corresponde ao modos típicos sob os quais enfronta-se a existência e do modo que uma existência estética, ética ou religiosa relaciona-se, por sua maneira, em limites que só a caracterologia filosófica, por sua dialética, tem real poder de compreensão. Estas zonas-limites, especificadas por Climacus, o pseudônimo kierkegaardiano que “escreve” ou se responsabiliza pelas teses das *Migalhas filosóficas* (1844) do *Pós-escrito* (1846), tornam-se os elementos que potencializam, por sua ordem, a dita filosofia dos limites, evocada por Clair (1997, p. 86): “(...) há três esferas da existência: a estética, a ética e a religiosa. A estas esferas correspondem a ironia, como zona limite entre a estética e a ética e o humor, entre o ético e o religioso”.

Existencialmente, estes três estados de *possibilidade de existência do Indivíduo* podem ser tratados como apartados e não necessariamente encadeados entre si. O pensamento kierkegaardiano prudencialmente, mas, também de forma analogamente irônica, quis supor que o trânsito existencial na vida não seja o trânsito de um estado para outro, mas o de estar consciente num estado, supondo-se que, em cada um, os modos de se sentir a existência manifestam-se como completamente diferentes e independentes entre si. No fundo, com a eleição destes estados existenciais a prefigurarem a diversidade, excentricidade e unicidade de vida do Indivíduo, a posição kierkegaardiana seria a de não caracterizar, sob a forma de um domínio lógico-linguístico, a existência como um sistema depurado. O pseudônimo Climacus é contumaz em relação a isso: “Existência é o que abre espaço, que aparta um do outro; o sistemático, a completude, o que reúne (*PS: 124*)”.

A crise como tal, estabelecida no interior do pensamento kierkegaardiano, revela, por sua vez, que a idéia de existência, dada livremente, está em tensão com sua explicação mais notadamente conceitualizada. O que se verifica, pois, a partir da passagem acima é a dada incompetência do sistema em pensar a existência *como ocorrendo no existente*. Se, por um lado, o pensamento sistemático necessita sopesá-la, isto é, suspê-la da vivência do existente para satisfazer a

³ PAP: XIII 632: 13, na parte *Den Enkelte*.

esse em nível de *explicandum*, por outro a existência mesma perde seu sentido e potencial concreto, ao estabelecer-se como conceito para perder-se como realidade. Em suma, o pensamento que queira apropriar-se como que epistemológica ou axiologicamente da existência, deve antes ser invadido por sua densa idealidade passível de interiorização. Só um pensamento que, paradoxalmente, se individualiza, pode tomar a devida projeção, como razão de ser do pensamento, em pensar o Indivíduo.

A primeira forma de se pensar o Indivíduo, é defini-lo como *espírito* que, na concepção kierkegaardiana de homem em movimento, representa-se como *o eu pensado*. Muito pretensamente, parafraseando a introdução da *Fenomenologia do espírito* sobre a consciência imiscuída em sua *ensimesmidade*, na *Doença até a Morte*, Anticlimacus⁴ ousa, de um modo muito indireto, prestar contas da *ipseidade do eu*, que não se porta em primeiro plano como *si mesmo para fora*, mas como *singularidade para dentro*:

O homem é espírito. Mas, o que é o espírito? O espírito é o eu. Mas o que é o eu? O eu é a relação que se relaciona a si mesma, ou de fato, a relação que se relaciona a si mesma; o eu não é a relação, mas o fato de como a relação relaciona-se consigo mesma. Uma tal relação que se relaciona consigo mesma, um eu, deve ser muito bem posta por si mesma, antes de ser concebida por um outro. Se a relação que se relaciona a si mesma for posta por um outro, ela será um terceiro, mas este terceiro não será um eu. (...) O eu do homem é também uma relação posta por derivação que se relaciona a si mesma e, se relacionando consigo mesma, se relaciona a um outro (DH: 143-4)

Convém, pois, que não se considere o eu numa distância imaginada, em princípio, afastado do tu. Uma exegese do terceiro elemento (a relação em si mesma posta por um outro) indica que o *eu kierkegaardiano* é, em essência, independente existencialmente; sua

⁴ Pseudônimo kierkegaardiano ao qual, filosoficamente, se atribui a responsabilidade pelo escrito de *Doença até a morte*.

circunscrição ideativa está amparada na determinação do princípio de sua *autofundação*⁵.

De fato, em Kierkegaard, esta autofundação insere o Indivíduo como o sujeito ativo das esferas da existência e como seu principiator. É notório que se afirme que estas esferas ou estádios do caminho da vida (estético, ético ou religioso) predizem uma indicação de ação para a efetiva situação do mesmo, ainda que a existência, pura e simplesmente, seja indizível.

1.3 O imperativo existencial e a moral da individualidade

O imperativo para que o homem possa dar-se moralmente como Indivíduo requer, sobretudo, o autoexame de consciência em nível prático. Tonificam-se, pois, a partir de então, as exigências para que, num plano de ação mais singular, a subjetividade do Indivíduo encarne-se, sob os auspícios de uma ética teleológica sapiencial, baseada sobretudo naquilo que visa ser construído, em Kierkegaard, como *movimento de edificação do humano*⁶. Esta ética, iluminada pela fé, designa o ideal projeto de encarnação da subjetividade clara do homem na história. Com razão, pode-se dizer, outrossim, que a ética kierkegaardiana, entendida aqui em seu movimento mais transcendente e espiritual, não deixa de ser imanente, mas almeja, contudo, construir-se sob os desígnios da decisão existencial.

Em suma, a compreensão que Climacus estabelece é a de que a subjetividade é um dom a ser dada “do alto” ao Indivíduo (*MF*: 13). Neste sentido, o tornar-se subjetivo é a mais alta qualificação atribuída ao ser humano. Como consequência, o ético é e sempre será, por sua vez, a mais alta tarefa a ser atribuída ao homem. Eis, então, que o *indivíduo singular* é aquele que soube transformar o dom de ser subjetivo em tarefa, em mandamento⁷ realizado. Dessa forma, a existência também deve ser encarada como movimento; em termos

⁵ Um outro estudo de CLAIR: 1993, “Exister comme singulier devant Dieu” in *Kierkegaard – penser le singulier*, p. 173 – 21 aponta para a suficiência do conceito antropológico de autofundação do Indivíduo.

⁶ Notado mormente nas *obras do amor*, nos *Discursos Edificantes* e nos *Sermões de Kierkegaard*.

⁷ No dinamarquês, *but* (finalidade, dever, mandamento).

inaugurais de dialética espontânea entre pensamento e realidade, como *movimento teórico* e em termos de edificação do ser humano como *movimento ad Absolutum*. Enquanto movimento, a existência possibilita ao *Indivíduo singular* 1) tornar-se si mesmo e 2) estar diante de Deus.

Assim, o que define a estipulação do conceito de Indivíduo em Kierkegaard é a **relação** - o modo de se subjetivar em consonância ao próprio fato de existir -, por meio da qual toda busca pela situação existencial de experiência, escolha e ação será, doravante, uma batalha a ser travada pela verdade de si mesmo (como direito) . Perceber-se realmente como Indivíduo já denota que o humano, existencialmente falando, apropriou-se de sua consciência.

1.4 Existência e consciência

Para Kierkegaard, a existência à consciência não se trata, apenas, de um objeto didático por meio do qual o termo (existência) possa ser tratado filosoficamente por ele. Em verdade, esta redução é, paradoxalmente, uma ampliação já que é a consciência que se expandirá, como, por exemplo e a modelo de Sócrates, o Indivíduo em ordem de experiência, escolha e ação, quando, historicamente, está situado num contexto de vivência.

A idéia de Indivíduo é a herança dialética mais eminente deixada por Sócrates e demonstrada a partir do relato de sua vida pessoal. A personalidade filosófica de Sócrates foi aquela de que derivou o exemplo mais dialético de existência: ele foi um singular, estando com os outros, e uma subjetividade como separado dos outros, buscador incansável da fonte da verdade como elemento nuclear para o autoconhecimento. O imperativo do Oráculo de Delfos “*Conhece-te a ti mesmo*” é a incumbência de que resta ao homem unir-se ao que estava desunido presunçosamente: em que aspectos pode identificar-se consigo mesmo conhecendo-se, e, isto, de acordo com a ironia socrática, significava, primeiramente, conhecer-se pela própria ignorância. Eis, então, a razão pela qual se entende que a dialética da idéia, na existência de Sócrates, embora inclinada a dar-se como auxílio consciente ao homem, é antes, a atestadora de sua principal finidade: a circunstancialmente dada capacidade de transcender-se de sua ignomínia. Sobre este ponto, Kierkegaard comentará que

(...) De resto, costuma-se também lembrar, para caracterizar o ponto de vista de Sócrates, a conhecida expressão: *Gnothi sauton (sic)* (conhece-te a ti mesmo). E não se pode negar que estas palavras contem uma ambigüidade que justamente deveria contar a favor delas, por poderem caracterizar tanto um ponto de vista teórico quanto um ponto de vista prático, mais ou menos como a palavra “verdade” na terminologia cristã (CI: 46).

A ambigüidade do imperativo socrático da alma não invalida, em favor de uns contra os outros, os aspectos segundo os quais o Indivíduo pode empreender-se no exame e, destarte, modelar o diálogo de sua alma consigo mesma⁸. Há que se explicar que autoconhecer-se é um processo cujos meandros não são elencados *a priori*, mas se aperfeiçoam à medida em que uma experiência cresce-se a outra e a síntese buscada favorece, notadamente, o trânsito do não-ser para o ser, ou do ser para o devir, compreendendo, para esta situação, o fato de que este mecanismo aposta, sobretudo, no método que o diálogo favorece.

Díálogo é, pois, então, a expressão mais fidedigna da dialética⁹,

⁸ Esta é uma alegação vinda de Platão, que considerava, no Teeteto (189c), o pensamento como diálogo da alma consigo mesma. Isto, de certa forma, se reverbera em Sócrates quando a noção de autoconhecimento é exigida tanto no nível intelectual (teórico) quanto no nível moral (prático) e é no interior do indivíduo pensante que este processo se realiza categoricamente.

⁹ A este propósito, deve-se compreender, sobremaneira, a dialética como um discurso de verdade, cabendo-lhe a determinação da via filosófica do entendimento; no processo dialético socrático, o entendimento situa-se para além dos limiares da ignorância e o acesso a ele é o acesso às coisas que podem ser compreendidas quando nelas o interesse do pensamento é depositado. Não há, portanto, um desvio de interesse da dialética platônica para a socrática, mas antes, um complemento ao objetivo comum que ambas perseguem: entronizar a verdade, na consciência, como condição mesma de exame. A este propósito, parece pertinente indicar o que Rogue (2006, p. 43) postulou: “Não sendo mais um discurso de poder, mas um discurso de verdade, a dialética começa encontrando o ser verdadeiro dos próprios interlocutores. (..) É preciso dizer o que se pensa, não falar contra o seu pensamento. Sobretudo, é preciso um acordo, uma *homologia* sobre o objeto de pesquisa e o sentido das palavras utilizadas. Faltar com estas exigências primeiras é reintroduzir a dissimulação, a

e, no momento do exame, o sujeito tem refletida a experiência vivida e os valores por ele aprioristicamente sobrepujados. O exame é a condição segundo a qual, também, o Indivíduo transforma a própria individualidade como valor e reconhece-se não apenas como fruto do meio, mas condicionador mesmo de suas circunstâncias existenciais. Doravante, este exame segue-se como possível?

Não se trata, claro, de mencionar o resultado pretendido por Platão ao efetuar a dialética do exame: ir da ação de fato ou do pensamento à ação mesma ou do pensamento à forma. Esta versão de que a idéia encontra-se estável será contestada, ainda que diretamente, por Kierkegaard, ao estabelecer que o ideário do homem já está, sem mediação, depositado na sua existência mesma e que a própria prontidão para o autoconhecimento será a baliza para conquistar-se existencialmente; e, para tanto, “a existência é uma energia de pensamento (PS: 45)”.

O exame serve para reconhecer o caráter pessoal do pensador subjetivo. Ele, antes de mais nada, é um lutador para com sua paixão, esta nascente da visão contraditória entre finito e infinito, entre o que se é e o que se efetuará. Ser existente é encaminhar-se, ainda que num primeiro momento no nível do acontecimento, para reconhecer-se como um sujeito que existe. Esta personalização da ocasião é o fato que gerencia o dever de si-mesmo, cujo imperativo “*Conhece-te a ti mesmo*” é correspondente formal e fruto da dialética que concentrou-se na idéia. Dessa forma, em Kierkegaard, a existência pondera em exame o ser, e, decorrente desta iniciativa, o sujeito prima para a dimensão em que a infinidade ganha uma corporeidade relacional com o pensamento que se exprime a partir do sujeito.

Este pensamento, na forma de exame, segue a mesma indicação da dialética socrática, cujo momento inicial se coloca com a pergunta, em constante referência ao nível interrogador do sujeito que a suscita (e sempre suscita para si). A pergunta, em si, é a forma com que o Indivíduo pensante pode determinar-se infinitamente mediante a peripécia da consciência. Num primeiro momento, ao liberar o sujeito dele próprio, a pergunta apenas se lhe refere como motivo do exame. Na base da pergunta, o objeto a ser interrogado é sempre aquele que se

aparência e as relações de poder na linguagem, é proibir-se de nunca atingir o ser.

qualifica, primeiramente, pela apreensão da subjetividade do pensador individual. Amiúde, embora a dialética da idéia tenha valor exógeno para o sujeito, ela antes especifica o modo sobre como sua subjetividade é capaz de motivar-se mediante o objeto interrogado. Que não se vislumbre aqui, todavia, contaminação pela objetividade, mas que se situe, como Kierkegaard afirmou, o pressuposto inicial e final com o qual a pergunta sempre será a expressão da subjetividade do interrogador, que tem a idéia prefiguradamente para si e a ela ocorre pelo movimento dialético. Seguem-se as palavras do *Conceito de ironia constantemente referido a Sócrates* :

Embora assim a forma da pergunta deva liberar o pensamento de todas as determinações meramente subjetivas, num outro sentido ela continua dependendo do subjetivo, enquanto aquele que pergunta só é visto numa relação casual com aquilo que é interrogado por ele. Se pelo contrário, se vê o perguntar em relação necessária com seu objeto, então o perguntar se identifica com o responder. (...) É claro que ainda resta sempre algo de subjetivo, mas se a gente se recorda de que a razão por que o indivíduo pergunta desta maneira ou de outra não reside em sua arbitrariedade, e sim, no objeto, na relação-de-necessidade, que une na cópula a ambos, então aquele resto desaparecerá (CI: 41).

A principal relação de necessidade para o movimento dialético a que Kierkegaard atenta é o fato de que o mesmo não é aquele “momento posterior” que visa coincidir-se com o “anterior”. A dialética da idéia do sujeito existente pensante é aquela que presume uma evolução dos momentos, nos quais, o perguntar e o responder, sob a espécie do diálogo, é apenas o motivo para o sujeito prescrever-se de forma examinadora. Trata-se de uma relação recíproca em que pensamento e idéia retem-se numa unidade possibilidade pelo conhecimento. Kierkegaard explanará que

Esta significação do perguntar e responder é idêntica com a significação do diálogo, que é como uma imagem sensível da concepção grega da relação entre divindade e o homem, na qual existe, sem dúvida, uma relação recíproca, mas

nenhum momento da unidade (nem o imediato, nem o superior), e propriamente também sem o verdadeiro momento da dualidade, já que a relação se esgota na mera reciprocidade (CI: 42).

1.5 Da dialética da idéia ao existente mesmo

A moda de pensar o existente inaugura o projeto filosófico de Kierkegaard. Clair (1997) chama a atenção para o fato de como o pensador danês abordará, inicialmente, o tratamento do conceito, correlacionando-o, outrossim, à consciência de pensar com a liberdade de ação no momento em que o ser *dá-se lá*, no inalcançável âmago de sua subjetividade. O chamado “fato/ocupação” do filósofo é entender como a existência se expressa vinculando-se ao conceito, palavra e ação. Neste sentido, faz-se necessário perguntar: “Como o pensamento relaciona-se para com a existência?”. Clair, compreendendo Kierkegaard, afirma, dentre outros pressupostos, que, no repertório das reflexões do pensador dinamarquês existir seja o mesmo que pensar¹⁰, embora, em termos inaugurais de linguagem, a existência, como fenômeno, seja não predicável.

Ora, se o pensamento acentua a práxis da existência, à medida em que a dinamiza, no início, pela subjetividade interior do existente, falar de uma situação existencial significa, de acordo com esta apreciação, indicar de qual tipo de indicação retira seus valores

¹⁰ (...) *exister est un fait, ou plutôt exister, c'est être de fait, être-là (at vaere til)*. *L'existents* est, sous sa forme élémentaire, *Tilvaerelse*. Mais cette qualification est la plus pauvre qui soit, étant la simple affirmation d'être-de-là d'un être humaine, sans aucune détermination. La tâche philosophique est de faire comprendre les déterminations de l'existence, de la penser. Pour ce faire, Kierkegaard a d'abord forgé un terme nouveau, le terme de *l'existentiel*. Par ce terme est nommé le champ que la pensée se donne. Or, lorsque Kierkegaard l'emploie pour la première fois, c'est en le rapportant à celui de “déterminations intermédiaires” (...). Là est le cœur de la pensée de l'existence. Que l'existence puisse être déterminée, qu'elle soit le corrélat d'un concept, qu'on puisse la dire avec précision, c'est bien la tâche du philosophe. (CLAIR, 1997, p. 7).

transcendentais. Assim sendo, neste aspecto, quando se trata de abordar a que tipo de produção de ação pode ser categorizada a reflexão existencial kierkegaardiana, não sobra outra hipótese senão a de figuração da “existencialização” do *Indivíduo enquanto Existente*, instituindo, outrossim, para o próprio ato da existência, o teor de sua afirmação prática, que aponta, enfaticamente, para “*os caminhos da vida*”.

Quando o sujeito volta-se à experiência de existir, o mundo se-lhe torna uma norma e ver-se relacionando-se a esta norma é dar-se por inteiro à atividade de demorar-se, passional e emotivamente, para com as coisas. Neste sentido, a existência retoma seu sentido específico de concreteness: ela, enquanto realidade pensada, traduz-se, organicamente, como realidade vivida e todo apelo para a existência, em termos desta conceituação nova, encontrada em Kierkegaard, tornar-se-á um ato descritivo *da experiência, do trato, da escolha e da ação*. Desvela-se, aqui, a real importância da liberdade para engendrar as vicissitudes da existência: ela já não pode ser mais protagonizada reflexivamente, como um conceito ou abstração determinante dos cenários de ação pautados pela consciência de existir, porque, em seu bojo, esconde-se a intocável dignidade do homem¹¹. A liberdade é, desse modo, a garantia de movimento do existente na existência e, destarte, é o principal elemento metafísico para a constituição de uma moral para o Indivíduo, em Kierkegaard.

1.6 Moral da existência e Indivíduo

Kierkegaard, em *A alternativa*, na sua segunda Parte, de 1843, afirma a imposição sobre da obrigação de se aceitar a idéia de ética enquanto tal, colocando em xeque a pressuposição de que o devir se estipula na peripécia mesma do que espera-se que o homem tenha de fazer. Não se trata, aqui, da idéia de *causalidade moral exterior*, configurada no hegelianismo, mas de afirmar-se *in contingenti*, isto é,

¹¹ Cornélio Fabro ressalta este argumento ontológico em favor da essencialidade da liberdade em sua obra *L'essere et la libertà*, de 1967-68, p. 93: “(...)porém, não se entende mais nada, porque se a liberdade, que é o ato qualitativo mais profundo, mais íntimo, mais constitutivo, mais inalienável, mais incomunicável, mais interior (...) é reduzida a uma propriedade de conteúdo fundante, então ela não pode ser mais constitutiva da dignidade mesma da pessoa”.

de superar-se em meio às prerrogativas que ensejam tanto as expectativas quanto à atenção aos valores que o Indivíduo deve empreender. São palavras do próprio Kierkegaard:

Lembrarei aqui a definição da ética, antes expressada: a ética é que faz com que o homem devesse o que devém. Não faz, portanto, do homem algo distinto de si mesmo, não aniquila o estético, senão o transfigura. Para que um homem possa viver eticamente é necessário que tome consciência de si mesmo tão profundamente que nenhuma contingência se lhe escape. A ética não borra essa concreção, mas vê nesta sua tarefa, vê a matéria com a qual deve formar e o que deve formar (OOII:132).

Esta tomada de consciência do eu é verificada por Kierkegaard como tomada de consciência da moralidade. Já não se pode, a partir de então, encontrar em Kierkegaard uma razão que o vincule ao hegelianismo, mas que, antes, todas as razões, por meio das quais empreende-se sua compreensão de moral, encontram-se em desalinho para com Hegel, ao expressar a preferência da negatividade socrática como indulto para o pensamento, despertada pela ironia e maiêutica. Kierkegaard adota o discurso socrático do *procedimento moral* segundo o qual a ética produz-se quando o bem é atingido indo-se ao seu encontro e não esperando com que sobrevenha por si mesmo ou pelo *Geist*. Neste sentido, além de emitir sua discordância, Kierkegaard denuncia Hegel, considerando sua *Geistphilosophie* como forçosa à aquisição de liberdade, que, removida de todas concepções, a ela inerentes, não conduz o Indivíduo a si mesmo, nem lhe demonstra o bem interior a que tanto procurava. Se por um lado, Hegel estabelece a tratativa ao que seja o bem, sem caracterizá-lo em vias de concreção, Sócrates demonstra-o, através da busca da subjetividade. Amiúde, a reflexão empreendida por Kierkegaard é um apelo, à guisa e modo socrático, pela subjetividade que a especulação fez perder em meio ao emaranhado de conceitos hegelianos prestidigitadores insuficientes para, por exemplo, encetarem uma resposta à dor individual em que acarreta, também, a existência. Que se tenha noção, aqui, de como o próprio Kierkegaard, neste ponto, comparou os dois filósofos em sua dissertação sobre *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*:

Hegel, para mostrar Sócrates como fundador da moral, concentra sua concepção de Sócrates *unilateralmente* sobre este ponto. O que ele pretende atribuir a Sócrates é a idéia do *bem*, mas com isso ele se embaraça quando precisa mostrar *como* Sócrates concebeu o bem. É aí propriamente que está o ponto complicado da concepção hegeliana de Sócrates; há uma tentativa constante de mostrar como Sócrates concebia o bem, e o menos correto na mesma consiste, tanto quanto eu vejo, em que a direção da correnteza, na vida de Sócrates não é captada com exatidão. O movimento em Sócrates é este: ir até o bem. Sua importância no desenvolvimento do mundo está em dirigir-se ao bem mesmo sem ter chegado a tanto. Sua importância, para seus contemporâneos, está em tê-los induzido até aí. O sentido disto não é que ele, por assim dizer, na conclusão de sua vida tenha conseguido chegar até aí, mas em ter feito sua vida consistir em constantemente *alcançar e fazer outros alcançarem este ponto*. Mas nesta mesma medida, ele também alcança o verdadeiro, isto é, o verdadeiro em si e para si, alcança o belo, isto é, o belo em si e para si, e em geral alcança o ente em-si e para-si como ente em-si e para-si presente ao pensamento (CI:178)

Denota-se desta consideração, a importância que Kierkegaard concede à vida enquanto elemento de vivificação do pensamento. Esta consideração tornará conseqüente a *moral da existência do indivíduo* que se adentra em sua reflexão sobre a existência, por meio da teoria da escolha. Outra menção que Kierkegaard faz à ética reflete a dificuldade em vivê-la, isso em razão de que os indivíduos costumam desenvolver um apego ao que se lhes apresenta como exterior, imediato, útil e prático (OOII: 12). Esses preferem o estético, por duas razões muito abrangentes. A primeira destas razões é o fato de o estético constituir-se um belo que se insinua anterior a qualquer consecução. É o belo dado, gratuito e, em relação ao qual o espírito humano não produz maiores esforços para consegui-lo, retê-lo ou melhorá-lo. O estético, assim

sendo, seria o imediato. A segunda razão é a de que a via estética não apresenta, em seu pioneiro momento revelado, nenhum problema de ordem conflituosa ou competitiva. A estética não diz respeito à vida em comunidade, ainda que a vida comunitária grasse pelo envolvimento estético.

A estética é o concreto que ilude. A ética é a verdadeira alusão à idéia de bondade no abstrato: por meio do conceito, pretende-se atingir o bem que, potencialmente, seja factível. A ética, para Kierkegaard assume, também, uma vicissitude irônica: convida os homens a estarem constantemente indo à sua procura, mas ela não se lhes oferece. Sendo geral, isto é, comum a toda reflexão sobre a ação em relação à qual a humanidade prossegue em caminhada, a ética demanda sofrimento (*pathos*) para obtê-la e retê-la e, quando retida, posta-se incompleta no espírito por ela engendrado. Elucida-se para esta comparação entre o ético e o estético o seguinte trecho de *A alternativa* :

Quando se considera o ético fora da personalidade e em relação exterior a ela, então, a gente tudo abandona e se desespera. A estética, como tal, é o desespero. A ética é o abstrato e, como tal, é importante para produzir qualquer coisa. Por conseguinte, é simultaneamente trágico e cômico ver pessoas que, com empenho honesto sofrem para realizar a ética, que como uma sombra sempre foge, enquanto acreditam alcançá-la (*OO II*: 133).

O corolário da agitação que a ética faz irromper no *Indivíduo* se dá pela *redenção*. Este ponto é alongado na perspectiva kierkegaardiana de enredo de um pensamento próprio. É neste momento que a filosofia especulativa se curva por sobre a teoria teológica, no escopo da intelectualidade moral que se faz perceber nos entremeares do *opus kierkegaardiano*. Para Kierkegaard, o ético não se faz transcender por sobre a vida do homem, indicando-lhe um caminho definitivo. A ética pode até preparar a escolha, mas a *boa escolha*, a que Kierkegaard chama de *deliberação*, só pode ser promovida e sentida em meio à religiosidade. Na religiosidade, paira ainda as irrupções do engano recorrente à escolha, mas esta escolha já se firmou. No mesmo *stadier*, a tranquilidade e a calma, hauridas na contemplação, são os poderosos sinais de que a caminhada continua, mas agora, de modo mais certo,

mesmo que certa dúvida seja uma realidade (como no caso de Abraão e Isaac em *Temor e tremor*). Em razão disso, é prudente afirmar que, em Kierkegaard, não podemos flexibilizar a moral como uma teofania propriamente individual que demarca as peculiaridades na escolha que faz o Indivíduo pelo Absoluto. Mas esta escolha, elucidada alegoricamente, em um discurso de Kierkegaard, pela citação das *águas do poço de Betesda*, é agitada e tem seu tônus intermediário no estado ético. Observa-se, assim, o imperativo que a isto se refere, nos *Discursos Edificantes de 1844*:

Então não fascinem e seduzamos a nós mesmos, não confundamos e vexemos uns aos outros ao fazer nossas triviais, transitórias expectativas, nossos momentâneos estados de esperança, nossas expressões e estados de espírito a regra e a explanação, mas aprendamos do passado, do que é findo de uma vez por todas, onde o tempo de espera não é alongado por nossa impaciência, e onde em troca o tempo da esperança não é encurtado pelo nossa alegre impaciência sobre o cumprimento. Então, mesmo se o discurso e a contemplação não são capazes de acalmar e esconder inteiramente o pensamento laborioso na tranqüilidade da deliberação, entretanto será benéfico a um homem interromper as preocupações diárias e as cativantes reposições do prazer, sobrepujar o desconsolado mal-entendido que quer ouvir apenas o que se aplica somente a esta situação particular, a fim de abrir-se para algo maior, a fim de dedicar-se para a única coisa que pode tornar-se o objeto da inquietação em uma bela e redentora forma. Apenas quando a *água no poço de Betesda* dera atiçada, apenas então era um curativo descer a ela. Isso é mais facilmente compreensível em sentido espiritual, porque se a a alma de um homem chega a uma paralisação na monotonia da inquietude e preocupação consigo mesma, então ele está confinando o apodrecimento da alma a não ser que a

contemplação o atice e mova. Então se ele é movido, se ele, que estava deitado como um parálítico inválido, ganha força no movimento da contemplação para ir com ela, mas a cura completa não se segue imediatamente, entretanto jamais lhe será uma benção o haver sido movido e atizado, desde que apenas nisso há redenção, às vezes imediatamente, às vezes gradualmente (*DE 1844:14*).

O conceito de paciência, aqui não somente vislumbrado, mas descrito como *opção moral* alude à maneira sempre tácita de o Indivíduo conduzir sua vida, de forma constante e contínua, em busca de um existir cada vez mais pleno de sentido. Mas a busca por este sentido não deixa de exprimir-se, amiúde, como uma alternativa. A alternativa é sempre demonstrada, em seu significado ético, pelo cumprimento do dever. Mas este dever deve ser buscado de forma livre e sábia, no interior existencial do Indivíduo mesmo. O dever não se protagoniza como um anseio artificial ao homem; ele encontra-se nele. A concepção do estado ético¹², em Kierkegaard, anseia tanto para a realização do homem enquanto “exemplo” e “seriedade”, como que lhe aponta uma relação que pressuponha que a vivência em conformidade com o geral, também é um ensejo experimental para a vivência de uma transcendência. E, neste estado, dada a concepção que dele se fez em *A alternativa*, se promulga não apenas a capacidade de escolher, mas a de *dever escolher*. Ora, o dever da escolha deve se dar entre uma ou outra coisa. Ambas coisas concorrem entre si para adquirirem a auscultação da consciência. Este problema será tratado de uma forma mais incisiva, n’*A alternativa*, ainda que a obra, em si, não verse exclusivamente sobre o termo *escolha*. Doravante, é nesta obra que se perfilam as implicações,

¹² Há neste ponto, uma citação que chama a atenção pela semelhança segundo a qual as duas propostas morais se entrelaçam em um constructo significativo: “A ética é determinada como dever e o dever, por sua parte, como uma multiplicidade de proposições particulares. O indivíduo e o dever encontram-se, porém, um fora do outro. A vida cheia de deveres é naturalmente muito feia e aborrecida e se a ética não tivesse uma união mais profunda com a personalidade, seria muito difícil mantê-la contra a estética. Reconheço que há muita gente que aceita essa vida. A causa, porém, reside não no dever, mas nos homens” (*OOII: 132*).

no veio do pensamento kierkegaardiano, para a estruturação de uma ética sapiencial (isto é, de aprendizado e de fortalecimento de experiência, a partir de uma inclinação para a transcendência) no Indivíduo.

A partir dessa exposição, fica evidente que a ética, para Kierkegaard, caracterizada em princípio por seu estado imanente e, por finalidade, como um pressuposto de transcendência, está voltada à decisão existencial, aquele ato que, a partir do qual, o Indivíduo repete-se como pessoa nos cenários de vivência em que as possibilidades se lhes são presumidas. A ética é o estado que pressupõe a modelagem da ação, este elemento derradeiro que pressupõe uma situação existencial. É por meio da integralidade do aproveitamento de uma situação existencial, que se atribui ao Indivíduo a tarefa de tornar-se subjetivo. A existência, assim, é, antes um movimento, que, perfilada e entendida como situação existencial, possibilita a um homem único, singular, subjetivo e com uma ascendência individual e repetível à vivência, tornar-se um si mesmo.

No próximo capítulo, desse modo, se tornará possível uma melhor compreensão da totalidade de uma situação existencial, por meio da exposição de seu primeiro constitutivo, a experiência. Para descrever o âmbito da experiência como um cenário que torna possível a instalação do Indivíduo, mantido em sua condição de pessoa única, numa atmosfera em que a pulsão por entender-se como portador de vida a ser dimensionada vem travestida de uma condição de negatividade própria frente à vivência, em que se descortinam o pecado, a angústia, o desespero e a sedução pela especulação, como pressupostos da passionalidade legítima e do anseio próprio em existir¹³.

¹³ Que, neste sentido, pode ser caracterizado como o modo segundo o qual o Indivíduo encontra-se a si mesmo em sua existência singularizada.

SEGUNDO CAPÍTULO

EXISTÊNCIA E EXPERIÊNCIA: ABRAÃO COMO MODELO DE INDIVÍDUO E DE SUPERAÇÃO DAS CONDIÇÕES NEGATIVAS DE VIVÊNCIA

“Então, não existe ninguém como Abraão, ninguém capaz de compreendê-lo?” (TT: 17).

A compreensão de Kierkegaard como filósofo, bem como seu posicionamento como pensador no rol da história das idéias, deve ser entendida, primeiramente, pelo gesto de incompreensão com o qual manteve-se perante a ordenação de uma filosofia paradigmaticamente teórica e, quiçá, sistemática. Esta incompreensão atinge não só as especificidades de uma crítica à filosofia e ao modo de espírito de seu tempo (*zeitgeist*), mas, paralelamente uma espécie de negação quanto ao pressuposto primacial segundo o qual as questões filosóficas deveriam ser ponderadas¹. É neste sentido que as questões das quais trata *Temor e tremor*

¹ Atem-se, aqui, ao fato de que estas questões, trazidas da filosofia antiga à filosofia pagã, e, dessa para a filosofia moderna, sempre deveriam elucidar um teor dialético que se iniciasse da ocupação da questão do ser e, paralelamente, ir apontando as questões relativas a ela, tais como a do devir, ainda-ser, não-ser e vir-a-ser. Em relação a este *modus operandi* clássico e costumeiro da filosofia enquanto expressão teórica e abstrata, Kierkegaard tomará a negação, em nível de linguagem e observação, como ponto de partida. Em verdade, pressupõe-se que Kierkegaard não esteja propriamente descortinando uma espécie de niilismo adjacente em sua obra (tal qual aquele que se encontra tão insistentemente e até as últimas conseqüências em Nietzsche), mas uma maneira segundo a qual a própria filosofia deva ser entendida negativamente para a boa apropriação de seu próprio fundamento, de sua própria totalidade ou soma de idéias (*Alle*). Em certo sentido, Kierkegaard quer instituir um modo filosófico que esteja apropriado, por assim dizer, ao não dito como dito, à comunicação indireta, à união de contrários, à afirmação do paradoxo e, neste sentido, ao fundamento de uma filosofia que se anuncia como segredo, num primeiro nível, para oportunizar-se como expressão, afirmação, a uma filosofia que, evidentemente, encontra seu primeiro resultado dialético na negação para poder-se afirmar constitutivamente como dialética, a uma filosofia que serve de base para a tomada de consciência da idéia de Indivíduo por sobre a própria noção mediadora do conceito, fazendo uma clara opção, desde os primórdios de seu transcurso literário-filosófico-teológico até o momento derradeiro em que seu pensamento encontra-se em militância (a luta contra o periódico *Corsário*, a partir de 1846 e a querela contra a Igreja Oficial da Dinamarca, que marcou seus escritos de 1849

(1843) devem ser admitidas. Antes da própria obra ser considerada, de acordo com a visão de Gouvêa (2000, p. 23), uma “bomba filosófica”, e, em certos aspectos, como expressa GREEN in HANNAY et MARINO (1998, p. 257), uma “profecia sobre a existência individual”, ela serve como base para atestara experiência de Abraão e suas peculiares implicações existenciais de superação de uma negatividade de vivência, que passa, pois, em paralelo, a concentrar-se na descrição do homem do século XIX, aquele homem que se vê imergido na imensa interlocução que sua individualidade lhe apresenta mediante todo acervo de modernidade, expansão tecnológica e busca de novos fins sociais e idéias de regulação política e econômica². Desse modo, ante essa crise e em confronto com um meio desafiador, *Temor e tremor* apresenta uma proposta de pensar a individualidade mediante um pressuposto momentâneo de insistente, iminente e adjacente, porém velado e indireto, de negação da filosofia e da moral, reluzindo, desse modo, sobre Abraão um protótipo não apenas exegético ou literário, mas sapiencial para entender e também aperceber-se do homem novecentista. Destarte, em *Temor e tremor*, vê-se a irrupção de alguns traços

a 1855) para com o particularíssimo, o singular, o Indivíduo em face do geral (o ético geral ou *Sittlichkeit*), do mediato, do universal, ou ainda, da totalidade do conceito, expressada pelo sistema hegeliano.

² Em verdade, Kierkegaard/Johannes de Silentio apresenta, desde as primeiras linhas de *Temor e tremor*, indícios de que como a idéia de modernidade passa a ser compreendida por ele: “Nossa época organiza uma verdadeira liquidação no mundo das idéias como no mundo dos negócios...” (p. 07) e “(em tempos antanhos), não se sucedia o mesmo; então a fé era uma tarefa concedida a toda a vida, pois, se pensava, a atitude para crer não se adquire em poucos dias ou poucas semanas” (p. 09), “(...) lhe desejo toda felicidade, assim como a todos os dinamarqueses interessados neste ônibus” (p. 11) – os ônibus, como veículos automatizados, chegaram a Kopenhavn em 1840 - e, ainda, “(...) cada geração reinicia de novo; a geração seguinte não vai mais longe que a que tenha precedido” (p. 140). Esta idéia culmina com a aceitação de que sua geração (isto é, geração filosófica) deve ser tida como independente, soberana, dona das próprias conseqüências de seu movimento de livre pensamento, e isto pressupõe afirmar, ao menos indiretamente, que deva ser uma geração individualizada, atenta à sua própria razão de ser existencial, propícia ao seu movimento interno de reflexão. Doravante, o sonho dessa geração perde-se ou define-se quanto às exigências ou tarefas impostas pelo ‘mundo dos negócios’, pela volatilização das decisões, pela pressa como elemento de pressuposição do tempo e da vida, pela agitação das cidades, pela ‘corrida existencial’ que o próprio ritmo moderno impõe.

kierkegaardianos que formarão a densidade de sua reflexão que sempre se deduzirá pelo caminho do rompimento e do resgate da própria contradição como motor dialético para toda sua obra. Este impulso, amiúde, começa a tomar corpo a partir do ano de 1843 e segue-se viçoso até 1846, com a culminância da dissertação do *Pós-escrito científico e não-conclusivo às Migalhas Filosóficas*³. Esses temas, adotados, outrossim, como estratégias serão aqueles entendidos como peças-chave para o constructo do *corpus philosophicus* kierkegaardiano: *paradoxo, instante, angústia, desespero, suspensão teológica da moral, crítica ao espírito filosófico de seu tempo, pecado, etc...* A própria idéia de Indivíduo ver-se-á, na obra, construída sobre tal fundamento negativo; ademais, ela principia-se por uma negação que se expressa assim: “a medida de todas as coisas não é o homem, mas a sua luta”⁴. É com esse propósito e, levando-se em consideração o que aponta Johannes de Silentio, que essa expressão, no mínimo heterodoxa, deve ser admitida:

Nada se perderá daqueles que foram grandes. Cada um a seu modo e segundo a grandeza do objeto que amou. Porque foi grande por sua pessoa quem amou a si mesmo; e quem amou a outro foi grande dando-se; porém foi o mais grande de todos quem amou a Deus. Os grandes homem foram célebres na história, porém cada um foi grande segundo o objeto de

³ Note-se que, aqui, já há um capricho, de expressão até mesmo anedótica, dada por Kierkegaard, no título daquela que é considerada sua obra filosófica mais densamente explícita: pode haver uma ciência, admitida a seu tempo, que não seja conclusiva? E se a filosofia é feita de migalhas, ou gestos pequenos, que indiretamente simbolizam o Indivíduo em pensamento, porque, então conceder a essas próprias migalhas um complemento?

⁴ Em verdade, pode ser até admitido um ritmo antiplatônico em Kierkegaard que se ocupa, primeiramente, da dialética descendente para poder afirmar uma dialética ascendente que conduza ao absoluto, mas, aqui, não se trata de esboçar isto, mas de intentar contra a postura heraclitiana de que o homem é a medida de todas as coisas, intentando que homem e coisa não se produzem e nem estão inicialmente separados; por um lado, a tarefa do homem é estar ao lado ou combater, ou ainda, lutar com as coisas, por outro, as coisas só possuirão significado a partir desta luta, a partir desta tarefa, com a qual o homem se organiza muito mais como sujeito que como objeto.

sua esperança; um foi grande no que atende ao possível; outro na das coisas eternas; porém o mais grande de todos foi quem esperou o impossível. Os grandes homens sobreviveram na memória, porém cada um deles foi grande na segundo a importância daquilo que combateu. Porque quem lutou contra o mundo foi grande triunfando do mundo; e foi grande por sua vitória sobre si mesmo quem lutou contra si mesmo; porém foi o mais grande de todos quem lutou contra Deus (*TT*: 19).

Desse modo, interpreta-se que a medida do homem, aquilo que constitui-se como substrato de sua expressão como sujeito, não está nele nem fora dele; resiste, pois, nessa união paradoxal de contrários e é expressa segundo a medida de sua singularidade que se torna objetiva, ou seja, que é referenciada mediante seu “objeto de luta”. Essa relação não intenta resolver em partes o problema clássico da intencionalidade científica entre sujeito e objeto, nem tampouco visa redimensionar a medida da filosofia repercutindo-se como observação ou análise, mas tem como objetivo classificar a própria constituição da individualidade como ‘combate’, ‘conquista’, ‘dom’ ou ‘tarefa’, algo que sempre liga o Indivíduo na inserção da experiência e o além de si mesmo. Doravante, a própria idéia de Indivíduo é, destarte, em Kierkegaard, inicialmente negativa e insólita, dada sua original unicidade.

Walsh (2009, p. 8-9) aborda a idéia de que essa negatividade que se explicita *quommodo* na vivência existencial do Indivíduo tem seu significado filosófico a partir do que chamou de “dialética da inversão” em Kierkegaard. Para ela, a negatividade existencial tomada em foco na discussão sobre a gênese do processo de individuação, em Kierkegaard, se deve ao fato de que o pensador dinamarquês

(...) construiu a idéia de cristandade como uma combinação entre graça e lei, tarefa e redenção, leniência e rigor, positivas e negativas qualificações existenciais nas formas distintivas de dialética que ele chamou de “dialética inversa” ou “dialética da inversão”, de acordo com o que proferiu: ‘O essencialmente cristão é sempre o positivo que é reconhecível pelo negativo’ (*Pap*: I, 760; iv 4680; v. 7997).

A idéia de Indivíduo, inicialmente propugnada em Kierkegaard, está direcionada para quatro tipos de alusão, em *Temor e tremor*: uma

filosófica, outra moral; uma situacional outra existencial. Por conseguinte, estas alusões também favorecerão, de acordo com o escopo da obra de 1843, quatro correntes, intensas e/ou extensas, de negatividades: a filosófica, centrada na tentativa de deslindar as famosas ‘sedução da especulação’⁵, a moral, que alcança seu píncaro com a elucidação da suspensão teleológica da moral⁶, do dever absoluto para com Deus e da justificação do silêncio de Abraão⁷, a situacional, evidenciado na postura de Abraão para com Isaac (seu filho), Sara (sua esposa) e Eliezer (seu encarregado mais próximo) quanto ao ato de possível assassinato que visara cometer, ao intentar matar a Isaac, e, um a existencial, que aponta para o esvaziamento sentimental-passional de Abraão e que compreende, à mercê do ato e da situação em que sua individualidade emerge, sua angústia como crente e seu desespero enquanto pai.

Estes pontos caracterizarão, desta forma, os elementos ontológico-existenciais que podem ser tomados em evidência para uma possível pressuposição das vias negativas da existência em Kierkegaard: o pecado (moral ou religioso), a angústia (para o bem ou para o mal, subjetiva ou objetiva), o desespero (condicionado interior ou exteriormente ao indivíduo) e a sedução para a especulação (dado que, a partir de Kierkegaard, toda filosofia levará em conta as expressões que se afirmam a partir da existência e, enquanto tal, a mesma sempre se legitimará como uma experiência, uma vivência, um modo de apaixonar-se ou apropriar-se dos meandros dialéticos da interioridade-exterioridade).

2.1 As bases para uma atmosfera pressentida pela negatividade em uma situação existencial

A expressão ‘negatividade existencial’ é, por si só, em Kierkegaard, paradoxal. Se por um lado se pressupõe, de acordo com a

⁵ Problema de ponderação proposto no início da “Atmosfera” de *Temor e tremor*, p. 12

⁶ Trama do primeiro Problema de *Temor e tremor*, p. 62 a 78

⁷ Problemas II e III de *Temor e tremor*, p. 78 a 138.

ortodoxia da história da filosofia que seja ‘impossível ser crente e negativo ou niilista ao mesmo tempo’, por outro, a partir das filosofias européias do século XX, das quais a de Nietzsche e a Heidegger assumem um papel de maior exposição, seja impossível fazer filosofia sem que a mesma não se laicize e, com isso, perca sua ‘pseudo-dimensão’ de transcendência, quer seja no trânsito do humano para o beatífico, quer seja no percurso entre racionalidade e crença, ou entre existência no mundo e existência espiritual. A necessidade constante de se evocar uma secularização para a própria filosofia é, de certa maneira, os motes das filosofias do século XX .

Por vezes, essa secularização assume os graus de uma descristianização ou “anticristianização” dos valores morais clássicos e adota a crença na própria força da matéria (como o marxismo), do nada e do relativo (como item proposto pelo existencialismo sartreano) ou ainda num ateísmo filosófico militante como o de Daniel Dennett.

E, por vezes, esse movimento anticristão, laico e secular, assume a determinação da idéia que tenta definir o niilismo como um paradigma filosófico, como uma propedêutica da doutrina segundo a qual nada existe de absoluto. As próprias origens do movimento niilista podem elucidar, doravante, começos distintos. Uma pode se pressupor a partir da paráfrase elaborada por Sexto Empírico sobre a primeira tese do Tratado do Não-Ser do diálogo platônico *Górgias* (p. 65).

Esta primeira tese é evidenciada, todavia, pela expressão “Nada é”. Esta expressão tem como parâmetro uma contraposição à idéia de ser uno parmenídica e, como destaca Dinucci (2008, p. 9), (...)

Górgias nos anuncia no início do seu Tratado do Não-Ser sua primeira tese: “Nem ser é nem não-ser é” (MXG 979 a, 25 ss). Sobre isso podemos discorrer do seguinte modo: Que relação existe entre ser e não-ser? São coisas distintas ou são as mesmas coisas? Se são coisas distintas, ambos são, identificando-se quanto ao ser. Mas aí ser e não-ser seriam o mesmo, e nada seria. Se porém, são distintos, cabendo ao ser não ser e ao não-ser ser, além do absurdo de o não-ser ser o ser já não seria – e, mais uma vez, nada seria. E se o ser fosse e o não-ser não fosse, ainda assim o não-ser seria não-ser, voltando o não-ser a ser – e de novo nada seria. E se o ser fosse tudo, também seria não-ser – e

novamente, nada seria. Por fim, se são a mesma coisa – ser é não-ser e vice versa, nada segue sendo.

De acordo com Lalande (1999, p. 732) outra origem do movimento pode ser aquela encabeçada pela proposição de um niilismo moral e religioso, a partir do romantismo alemão, intrinsecamente fomentado para a formulação de uma doutrina segundo a qual “não existe qualquer verdade moral ou hierarquia de valores”. Laiseca (2001), em atenção a isso complementa, tentando descrever um momento exato histórico para essa filosofia de rompimento, tenta remeter o termo ao filósofo alemão Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1801?)⁸, no qual, julgara (ironicamente) a libertação do intelecto pela fé como um *salto mortale*⁹.

Um dos primeiros antecedentes se encontram na epístola de Jacobi a Fichte, que é acusado de niilista por propiciar

⁸ Filósofo e dramaturgo integrante do romantismo alemão que, segundo Rasmussen (2002) operou uma profunda influência na filosofia positiva da revelação de Schelling e, por conseguinte, uma poderosa impressão na mente filosófica do jovem Kierkegaard, ao pressupor os ecos da crítica do racionalismo spinozista no criticismo schellingniano e kierkegaardiano da especulação hegeliana.

⁹ Em verdade, Kierkegaard, em concordância com Lessing e contra Jacobi, admitirá para ampla substituição do significado de “salto mortale” o “salto da fé”, preconizado na redação do *Pós-escrito* de 1846. Valls (2013) em seu artigo *Um pensador subjetivo* cita uma correspondência entre Lessing e Jacobi, que muito estimula uma mini-conferência sobre o assim chamado “salto mortale” e predispõe a preferência de Kierkegaard por Lessing, no final do mesmo artigo: “Lessing: não é de todo mau seu *salto mortale* e compreendo que um homem inteligente possa baixar a cabeça desse modo para sair à frente.

Jacobi: Naturalmente, se queres conhecer o ritmo que me move.

Lessing: para isso, precisaria também saltar, mas já não posso pedir esse salto a minhas velhas pernas e à minha pesada cabeça” (p. 3).

(...) A simpatia de Kierkegaard vai toda para Lessing. [pois] ele teria se encerrado no isolamento da subjetividade, consciente de que sua definição religiosa era um assunto que interessava só a ele próprio e a Deus. (p. 04).

supostamente uma espécie de ateísmo. No jovem Hegel se repete o termo dessa vez afirmativamente, quando propõe que a tarefa da filosofia deve ser precisamente assumir o niilismo, se bem que não voltará a usar o termo nem na *Fenomenologia do Espírito* nem na *Ciência da Lógica*. Historicamente, o termo seria uma derivação de ‘Nihilianismus’ utilizado por Jacques Benigne Bossuets em sua *História do mundo e da religião* de 1786, donde designa a certos teólogos medievais que constituíram uma seita. Provavelmente, Jacobi conheceu essa obra e dali se derivou o termo ‘Nihilismus’, se bem que não haja certezas a respeito. (p. 28-29. Nota 2)

No fundo, a constituição da principal negação ou idéia negativa que viceja e paira sobre toda sua obra, e, mais explicitamente, em *Temor e tremor*, é a de evidência da própria experiência de existir.

Notadamente, o tipo e medida de ser que a própria existência humana pressupõe não pode ser dado aprioristicamente, como intentou o idealismo, porque o homem não é a medida do ser; por conseguinte, essa medida está na luta, na própria tarefa existencial pela qual a vida humana se exprime.

Desse modo, o existencialismo kierkegaardiano é negativamente ontológico por deveras reconhecer que, segundo uma expressão de Jolivet (1965, p. 189), “a lei do ser está inscrita nas coisas da experiência”.

Ao afirmar pela pena de Johannes de Silentio que a angústia de Abraão não o qualifica a ser “o homem que é” (*TT*: 33), ou seja o homem que a moral vigente julga como assassino e a opinião religiosa como um sacrificante, Kierkegaard apresenta o nível preponderante da experiência sobre a idéia e vaticina que, em verdade, uma idéia que não cause temor não mereça ser apreciada no nível existencial.

Esse niilismo, portanto, nega toda vicissitude ideal de uma metafísica voltada ao exame da idealidade para propô-la sobre a vértice do Indivíduo, e, neste sentido, o que mais concretamente pode ser usado para defini-lo é seu estado patético.

Desse modo, Abraão é modelo para todo Indivíduo, pois foi o primeiro a sentir paixão¹⁰, pois antes de mais nada, tomou a medida de sua luta para combater com Deus¹¹, foi o primeiro a sentir o divino frenesi¹², foi a admiração dos pagãos (*TT*: 34).

Em razão disso, em Abraão pode ser considerada a encarnação do paradoxo de que seu aparente silêncio é, antes de mais nada, a expressão daquele que “fala humildemente, segundo a vontade de seu coração, e tem falado com brevidade, segundo convém” (*TT*: 34). Este tipo de reação, a reação apaixonada, tal como a que Abraão apresentou, é antes um gesto que expressa o modo sobre como cada homem se revela à medida que vive; se por um lado a própria existência se mede pela luta, pela tarefa, por outro ela se define pela paixão.

A filosofia de Kierkegaard é um apelo para paixão. Neste sentido, ela pode ser apontada ainda com uma aposta de protesto pelo sentimento à filosofia idealista-racionalista que fizera escola dos séculos XVI-XVIII, de cujas expressões Hegel e Descartes formam um *corpus* contra o qual Kierkegaard opor-se-á em certo sentido. Doravante, existe maior produção de paixão senão naquela com a qual irá esboçar sua teoria do pecado, do desespero, da angústia e das intransigências da especulação com o valor de negar o teor absoluto da idéia?

2.1.1 A teoria do pecado

Em Kierkegaard, tal como em Maine de Biran, que, de acordo com Mounier (1961, p. 02) foi um dos fundadores do existencialismo,

¹⁰ A palavra paixão, no dinamarquês (*lidenskab*), é quase homônima à palavra ciência ou conhecimento (*videnskab*) e isso repercute duas conotações para entendermos o indivíduo em Kierkegaard e sua proposta para assumir um conhecimento negativamente construído sobre o conceito de *a priori*: a paixão, como sofrimento ou apaixonar-se, sempre vem regida com ares de sentimentalidade, de afeição, de risco, de perigo, de incerteza. Existir é, pois, para Kierkegaard, assumir assumindo-se com todas essas prerrogativas.

¹¹ “Tu que foste o primeiro em sentir e manifestar essa paixão prodigiosa que desdenha a luta terrível contra os elementos enfurecidos e contra as forças de criação para combater com Deus”... (*TT*: 33)

¹² Johannes de Silentio quer referir-se aqui à imagem dionisíaca da dança e do contentamento, colocado como sinais da alegria no *Fedro de Platão*.

de acordo com sua “árvore do existencialismo” (citada no Apêndice deste trabalho) , o real não é aquilo que persiste, mas aquilo que resiste. Assim sendo, o exemplo de Abraão é, antes de mais nada, a expressão de que o *pathos existencial* se define como luta ou combate e que, à mercê desse exemplo, cada homem carrega consigo uma vocação para existir e tornar-se, por um esforço constante, naquilo que se é. A proposta da construção da subjetividade em Kierkegaard e das suas insinuantes peculiaridades está pois atrelada ao modo segundo o qual o homem enfrenta as situações existenciais que se lhe destinam. Desse modo, existe, pois, resistindo a elas e, nesse sentido, vai acumulando virtudes para tornar-se uno em si mesmo (*indivisível*, segundo sua própria subjetividade).

Essa é, pois, a idéia central que se derrama sobre a noção de Indivíduo em Kierkegaard: ninguém poderá substituí-lo em sua existência, ninguém poderá padecer da paixão que sofre, nem menos alguém próximo saberá do teor de angústia que suas escolhas lhe trazem, ninguém ocupará seu lugar nem tampouco terá uma experiência de sentir o tempo e nele o instante de decisão quanto ao singular pois cada homem é uno por sua existência e cada existência tomada como análise só poderá de fato sê-lo se caracterizar-se como *autoexistência*, ou, num sentido mais literal, como “*minha existência*”. Eis então as razões segundo as quais Kierkegaard prefere dar um começo à filosofia, a partir da vida, pela explanação do que seria a atmosfera da experiência numa situação existencial. Existir é, pois, descobrir a própria idéia de que se vive ou se padece no interior da experiência. E, nesse sentido, só poderá fazê-lo por si mesmo. Jean Wahl (1953) entende, pois, a expressão *por si mesmo* como “o desdobramento existencial da própria *empíria*” (*Traité de Métaphisique*, p. 13-14). Neste sentido, o conceito de existência está assim analogamente emparelhado com o de experiência e a própria narrativa de *Temor e tremor* deixa evidente isso ao pressupor que o “Indivíduo é incomensurável com a realidade” (*TT*: 59), pois o real é um conceito qualitativamente genérico e Indivíduo um conceito especificamente singularizado. Desse modo, se a existência define-se como um triunfo do Indivíduo sobre o conceito, e se a subjetividade é, antes de mais nada, uma expressão singular dada com mais ênfase sobre o geral, então existir é, por assim dizer, tornar-se Indivíduo Existente, na visão de Kierkegaard. E tornar-se Indivíduo é oferecer resistência ao real, no sentido de que não se revela por uma definição anterior ou posterior, mas, antes, é a própria definição em movimento.

Assim, o conceito de homem-indivíduo tem muito mais predicção existencial que o de homem-espécie, dado que o ato que o concebe como vivente é muito mais real que a própria expressão de realidade que visa explicá-lo. A existência, pois, transcende o próprio conceito que dela se cria e isso, como se verá, terá fortes implicações em Kierkegaard.

Se a existência é o que define por excelência o Indivíduo, então que se dirá do não existir?

Para Kierkegaard, só há um modo pelo qual se possa estabelecer uma comparação entre existência e não-existência: é uni-las na significância de um mesmo trajeto. A existência se dá como vista a partir do estado no qual ela não mais é vislumbrada. Os caminhos de não-existência serão aqueles nos quais o Indivíduo não estará resistindo ao real, tentando mostrar-se a ele. O episódio de ocultar-se é, paradoxalmente, revelador da própria inabilidade existencial que relega o Indivíduo ao pecado. Desse modo, segundo a compreensão kierkegaardiana, o pecado é entendido como o não-existir, e, como tal, goza até de uma utilidade de transcendência para com o Indivíduo: se não se assume como pecador, como poderá por-se na contemplação da visão beatífica, por exemplo?

O pecado tem de ser tomado como ponto de razão, e, antes de mais nada, deve ser condicionado à idéia de falha, ou mesmo, de estrutura nadificante que assombra e soçobra as possibilidades de existência do Indivíduo. O maior pecado é não ousar-se existir enquanto subjetividade e a implicação de tudo isto sugere, antes de mais nada, que um discurso que engendre isso não seja um discurso do saber, mas da própria experiência, que não se enquadre como um discurso de razão, mas como um discurso de fé, inclusive.

Uma entrada nos diários coloca muito bem como a noção de pecado aproxima-se muito daquela de uma suposta aporia em Kierkegaard: “(...) a essência do pecado é o inconcebível” (*PAP*: X, A, 436). Ou seja se há um jeito de tratar do pecado isto só poderá ser feito amalgamando-o à idéia de não-existência. Como essa idéia pode, pois, ser protagonizada?

Jean Wahl (1998, p. 150-152) atesta para a definição de pecado como uma “distância entre a idéia de existência”, um rompimento entre o sujeito, enquanto Indivíduo, e o objeto, enquanto consciência de si, atendendo à alusão quanto à separação entre interioridade e exterioridade, entre sentimento e opção, entre vida refletida e vida

biológica. Em princípio, o Indivíduo não sente essa separação, pois está entregue ao mediato, ao dado, ao pronto. Mas, sua consciência interna clama não só pela sua autonomia existencial como por sua infinidade, realização, redenção, salvação ou regozijo. É neste lapso que lhe devém a consciência do pecado. Tomando consciência de suas fontes de não existência, o homem sentimentalmente recai em culpa. Essa culpa, condicionada por uma estreiteza existencial (angústia), faz com esteja em movimento de reconhecer, por exemplo, sua diferença infinita para com Deus. Doravante, como pontua mais uma vez Wahl (1998) não é pois o estar em pecado que causa a consciência do pecado, mas estar diante de Deus (Ib, p. 152).

Estar em presença da beatitude é ter-se como pecador, pois neste momento, a não-existência e seu paralelo, a existência infinita, é posta à prova pela dimensão transcendente da beatitude eterna. Claro que isso só pode ser compreendido mediante um mecanismo que explicita categoricamente a importância da fé e da crença para a existência situacional do Indivíduo. Em atenção a isso, Kierkegaard/Johannes de Silentio alçou com muita propriedade a própria explicitação do movimento de fé, particularmente centrada no exemplo de Abraão: “a fé, depois de ter feito os movimentos do infinito, cumpre a finitude” (*TT*: 42). Isto deixa evidente que a relação do Indivíduo com um estado transcendente, beatífico e eterno, só pode ser dada em correspondência a uma fé que lhe assegura estar em posse dos destinos de superação de sua existência firmada no mundo fenomenologicamente real. Desse modo, a fé é, pois, uma resistência, não somente para com a razão, mas para com a própria imanência com a qual a realidade é dotada.

Tal como o pecado, só pode definir-se paradoxalmente como indefinível. É este absurdo que será visto, pois, no sacrifício que Abraão impõe a Isaac, como descrito em Gn 22, o sacrifício de um filho único por um pai idoso, um ato de extrema rebeldia moral de um homem justo e piedoso. Se Abraão é, pois, o cavaleiro da fé, então, só pode sê-lo em função do absurdo (*TT*: 46). Abraão só pode desobedecer à norma, porque a fé lhe era premente. Sua vida decorre-se como um ato integrado de fé à medida do instante decisivo em que abandona a razão, a moral e a história (sua história), para entregar-se como Indivíduo à vontade de transcendência, ao ato de deixar-se entregar pelo inconcebível, para com isso aproximar-se daquilo que se lhe corresponde como beatífico. E isso exigiu, pois, suspender a moral mas, não sem fazê-lo sem temor.

O caso da suspensão teleológica da moral é o episódio mais rememorado para uma possível degradação da moral perante a fé, ao descrever a complexa dialética filosófico-teológica entre lei e graça, entre Indivíduo e sociedade, entre pecado e redenção, entre individual e geral, no que tange à ação.

2.1.2 A suspensão teleológica da moral

Pode ser afirmado que o conceito de existência, em Kierkegaard, se torna mais esclarecido quando se pode dele melhor compreender sua dimensão ética, que atinge, notadamente, o campo do valor de uma ação.

Dessa forma, em Kierkegaard, existência material, tal como existência prática, ou ainda, existência ética parece formar uma expressão redundante, por meio da qual só se compreende a existência enquanto projeto ou elucidação de uma ação, o que implica afirmar, grosso modo, que, para Kierkegaard, existir é dever-se humanamente em ação (aqui se compreenderá três dimensões interligadas que serão tomadas no terceiro capítulo desta obra): o devir (ético), a constituição do Indivíduo existente no ato mesmo da ação e o valor (moral e ontológico) que a ação repercute enquanto mantém-se como substrato existencial.

Um exercício de analogia pode ser o de colocar as hipóteses de um Indivíduo que vivencia uma vida prazerosa, ou ordeira, ou místico-religiosa. O valor de existência da vida prazerosa potencializa-se na ideologia do *“jucundis act laboris”*¹³, por exemplo.

Deseja-se, nesse tipo de vida, o desejo pela própria disposição de fruição que dele se emana. Há, ainda, um sentimento paradoxal de plenitude do efêmero, de substância do prazer e de busca pelo belo enquanto expressão que determina tanto o bom quanto o prático ou viável. Já numa vida regida pela moral e direito referentes, toda energia

¹³ Expressão latina que pode ser correspondida ao *“carpe diem/carpe oram”* de Horácio nas *Odes* ou *Carminum I, p. 11* e que significa: “como é bom reviver o que se viveu”.

é posta para a contemplação e satisfação da regra, da ordem ou do costume¹⁴.

Nesta vida o valor pressuposto à ação correspondente é o de que esta cumpra as expectativas gerais e que faça o Indivíduo inserir-se no universo da legalidade e moralidade. Como tal, neste tipo de vida também viceja um paradoxo de relance dado pelo termo ‘indivíduo moral’ que soa, aos olhos da letra fria da norma, como ‘indivíduo igual’ ou ‘indivíduo comum’.

Na vida religiosa, a ação devota, o gesto místico, o enaltecer do símbolo e a vivência de um êxtase que se situa diferente da ação ordinária experimentada quotidianamente traduz-se como expressão espiritual de transcendência. É uma vida que traz como clara a oposição entre espírito e matéria, entre ascese e *empíria*, entre alma e corpo, entre finito e infinito, temporal e eterno, natural e supranatural, entre efusivo e infuso, e, no caso da reflexão kierkegaardiana, entre interioridade e exterioridade.¹⁵ Mas qual valor dar à ação de Abraão descrita no livro bíblico de Gênesis, capítulo 22? De qual valor a ação do suposto sacrifício está constituída? Foi Abraão um sádico ou um ator? Foi ele um assassino inconstante? Se o sacrifício que visara impingir a seu filho Isaac se concretizasse, qual tipo de homicídio seria: doloso ou culposo? E seria simples homicídio ou uma matança de filho? Mas, se Deus foi o mentor do sacrifício, então que culpa carrega Abraão? Em

¹⁴ Que aqui seja lembrado a famosa frase kantiana: “Duas coisas me enternecem ou me fazem jubilar: o céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim” (KANT, 1995, p. 113).

¹⁵ Carrega-se a impressão de uma dada insuficiência filosófica para traduzir ou mesmo expressar o que seria a ação ou sentimento religioso no momento de manifestação em que é dada; se por um lado, não se pode admitir uma veiculação espiritual sem o principal pressuposto da fé, por outro, também, não se pode deduzir que esta, por si mesma, define a essência do ato religioso sem ponderar a manifestação patética do indivíduo no ato em que se devém enquanto religioso. Há outros elementos, como se verá no caso de Abraão, que justificam e complementam a razão absoluta que enaltece a fé, como, por exemplo, o absurdo, a entrega incondicional, a própria consciência do ser divino que se atualiza para a própria constituição do crente, etc...

suma, Abraão agiu como um esteta, como um observador da moral ou como um fiel devoto à divindade?

Johannes de Silentio não fornece respostas óbvias e diretas a essas perguntas, mas antes as reformula para um nível paradoxal mais profundo. Tampouco Johannes de Silentio cita a versão canônica do texto, mas a abre em quatro grandes perspectivas de ação, centradas na trajetória de Abraão, na “Atmosfera” de *Temor e tremor*: na primeira perspectiva, Abraão se despede de seus serviçais e de sua esposa Sara e põe-se a caminho, com Isaac, ao Monte Moriah. Embora Abraão abençoasse e fosse de certa forma, preparando com cuidado e com bênçãos, seu filho para o sacrifício, Isaac não conseguia compreendê-lo. E, antes de encetar a ação do sacrifício, Abraão exclama, segundo Johannes de Silentio: “Deus do céu, eu te dou graças; vale mais que me creia como monstro que perder a fé em ti”(TT: 14); na segunda, o sacrifício é representado, tirando Abraão de seu alforje o punhal e, no momento em que iria desferir o golpe, viu um carneiro que se providenciara divinamente para o sacrifício, no lugar de Isaac (nesta ação existe um *posterius die*, no qual se afirma que Isaac continuou crescendo, mas os olhos de Abraão nublaram-se e nele já não se via mais alegria); na terceira, Abraão, antes do sacrifício, pede perdão a Deus por seu pecado¹⁶, que foi o de não honrar seu dever de pai para com seu filho. Assim, vê-se na chamada crise da paternidade, que se corresponde ao ato de não ter amado seu filho; na última, Abraão aparece cheio de paz e doçura (TT: 16) estabelecendo os preparativos do sacrifício, mas no ato seguinte vê Isaac desesperado, olhando para a mão de seu pai empunhada por sobre ele. Salvo do sacrifício, Isaac perde a fé e Abraão ficou carregando a dúvida de se havia mais alguém que pudesse ter testemunhado a tentativa de homicídio/sacrifício. Em todas as perspectivas, há uma metáfora interessante que Johannes de Silentio usa: a da mãe que desmama seu filho. Transpõe-se essa mesma, a seguir, sobre as seguintes formas:

Quando a época do desmame chega, a mãe enegrece o seio porque conservar seu atrativo seria prejudicial para o menino

¹⁶ Abraão tinha consciência do pecado enquanto falha ética; mas é este mesmo pecado que o coloca em relação com Deus, segundo a teoria kierkegaardiana do pecado.

que deve deixa-lo. Deste modo, se acredita que sua mãe tenha mudado; porém o coração dela é sempre o mesmo, e seu olhar está sempre cheio de ternura e de amor. Feliz aquele que não tem que recorrer a meios mais terríveis para desmamar o nenê (*TT*: 16).

Este pode ser tido como o primeiro exemplo de suspensão teleológica da moral: é necessário fazer com que a criança desmame e, se necessário, com certo grau de cupidez e, por que não dizer, de violência simbólica. Johannes de Silentio quer parodiar com o valor relativo do qual a própria essência do ato moral está imbuída. E brinca dizendo: feliz daquele que desmama sem ter passado pelo ato desconfortável e abrupto da ruptura. “Quando a criança, já crescida, deve ser desmamada, pudicamente oculta o seio sua mãe, e o filho já não tem mãe. Feliz a criança que tem perdido sua mãe de outro modo!” (*TT*: 17).

Outro exemplo de suspensão teleológica: para Hegel in Wahl (1998, p. 81), a nutrição é, antes de mais nada, a “interiorização de um exterior”. Há, aqui, dois deveres postos: a) que a criança cresça; b) que para que cresça, que seja desmamada. A mãe suspende o ato de amamentação ocultando a fonte primitiva de nutrição. A primeira ligação nutricional da criança para com a mãe se dá pelo seio; ao ‘perder’ o seio ‘perde’ a criança a mãe, ou sua ligação com a mãe. Essa ligação antes de mais nada, é uma relação de segurança, de pertença e de conforto, fins que se expressam resultantes da ação moral. Mas, novamente, a moral, que é objeto pretendido, torna-se negada para ver-se recuperada posteriormente. O Indivíduo ‘perde’ a mãe na infância para ‘ganhar-se’, em termos de autonomia, na vida adulta. É uma dialética que pondera a suspensão teleológica, pois é a suspensão cujo fim se atenha a uma espécie de recuperação.

Quando a época do desmame chega, a mãe está, não sem tristeza, pensando que ela e seu filho irão separar-se gradualmente, e que o menino, abaixo de seu coração metido em seu seio, já não mais lhe estará perto. E juntos sofrerão desta pena. Feliz a que tem conservado seu filho tão perto e não tenha possuído outro motivo de desação (*TT*: 18).

Aqui, o conceito de ‘desaço’¹⁷ é posto como um constitutivo: omitir corresponde a não fazer e, em termos mais kierkegaardianos, a não existir, ou seja, não tomar prumo de consciência da própria realização autônoma da existência. É suspender o *telos* de ação para que outro exemplo de fato se prontifique sub-repticiamente. É uma espécie de ação que requer certo disfarce, pois se não faz nem se perde o vínculo para com a ação anterior. Mãe e filho, nesse caso apontado por Johannes, estão inertes, apenas esperando que o exterior ofereça uma razão mais forte para o desmame, sem a conseqüência da inevitável separação da mãe para com o filho e vice-versa. “Quando a época do desmame chega, a mãe açude a uma mais vigorosa alimentação para evitar a morte do bebê. Feliz de quem dispõe de alimento forte! (*TT*: 17)”. Tem-se, assim, a última metáfora para a suspensão teleológica da moral: a regra da substituição, que muito tem privilegiado os clássicos exemplos da história da nobreza moral: migrar o valor de uma ação de um mais forte para o mais fraco. Esse é o valor que, em geral, tem acompanhado os heróis, os guerreiros, os santos e os sábios. Por vezes, deixam de ser ricos para se tornarem afáveis, deixam de zelar por um amor único para amarem o mundo, deixam de ser normais para serem gênios, transformam-se em extraordinários pelo seu estado anterior ordinário.

Johannes de Silentio intenta expressar, amiúde, o extraordinário caso de Abraão. Talvez a ação que tenha feito a vida de Abraão mais conhecida seja a de exatamente ter se sujeitado em absoluto a uma atitude ordinária e moralmente absurda. Mas Abraão não se precisou tornar-se, para isso, um herói trágico¹⁸, mas alguém que, em sua própria ação não deixou de resgatar o finito, e isso em função do absurdo (*MF*: 40). E o absurdo talvez seja esse: Abraão suspendeu a moral por um único ato, mas esse não o desfez na sua individualidade moral e nem o lançou para fora da moralidade.

Bland Blanshard (1998) in *Kierkegaard on Faith* (p. 116), levando em consideração estas adjacências à suspensão teleológica da moral chama o livro *Temor e tremor* de “manifesto do niilismo moral”. Doravante, este niilismo não terá como fim a supressão da moral mas

¹⁷ Correspondente à não-ação ou omissão, na trajetória filosófica de *Temor e tremor*.

¹⁸ Como se apontou em *TT*: 38.

seu resgate absoluto a partir de uma proposta de sua transcendência a partir de um *valor eterno* que seu *telos* passa a granjear.

Afora o termo ser polêmico (suspensão teleológica da moral) ele não pode fingir-se de seu inerente paradoxo. Nota-se também – e é preciso que seja enfatizado – que, no coração do homem, em sua dimensão de interioridade, a suspensão da moral provoca no mínimo uma crise de negatividade quanto ao reconhecimento de si, crise esse que assola o nível da agitação e do desespero, outro ponto que se põe em evidência para a análise da possibilidade da afirmação de um niilismo kierkegaardiano.

2.1.3 O suposto desespero em Abraão

Não há dúvida de que o modo sobre como a ética é suspensa em *Temor e tremor* é aterrorizante¹⁹. Entretanto, as fontes deste terror originam-se no próprio desespero do Indivíduo que, a exemplo de Abraão, vê desafiado a tornar-se aquilo que deva ser (a ação empreendida revelará, pois, o valor de intenção que o Indivíduo carrega).

O desespero pode ser tomado na possibilidade de um ponto de pauta para a formação da via negativa de vivência quanto a uma situação, em Kierkegaard, pois atende à idéia de que se a própria esperança, por vezes uma esperança moral, é destituída como certeza mediante uma lógica de fatos, então o que resta esperar senão o vazio, o contrário, o consumir-se na tentativa de que nada mais pode se prever, nada mais pode ser esperado? Ao fundo da suspensão teleológica da moral, reside o desespero. Kierkegaard também quer fazer entender que a própria suspensão da moral pode equivaler a uma suspensão da idéia de eu-comum, que age em referência e contato com o geral. Amíúde, é no cerne do eu, enquanto espírito, que o desespero se instala.

A linguagem kierkegaardiana que define o termo desespero é, sob certos aspectos, mais religiosa que moral. Uma forma com a qual é apresentado em *Temor e tremor* indica para quando a consciência do eterno invade o coração de Abraão e o coloca em crise para com a dimensão concreta de sua vida, na qual até mesmo sua educação e

¹⁹ Talvez, aqui, o título *Temor e tremor* pode ser compreendido em segundo plano, de acordo com nossa sugestão como *Temor, tremor e terror*.

retidão morais estavam situadas. No ato mesmo do sacrifício, Abraão ressentia-se interiormente do desespero ao lançar mão de sua esperança, conforme salienta, a seguir, Johannes de Silentio:

Lemos na escritura: “E Deus pois à prova a Abraão e lhe disse: Abraão, Abraão, onde estás? E Abraão respondeu: “Estou aqui!”. Tu a quem meu discurso é dirigido fizeste de modo idêntico? Não clamaste às montanhas “escondei-me” e às vertentes “tombai sobre mim” quando pressentistes chegarem de longe os golpes do destino? Ou se tiveste maior fortaleza, não se fez preguiçoso o seu pé ao avançar pela boa estrada? Não suspiraste ao lembrar os antigos caminhos? E quando se fez ouvir o instante da chamada, guardaste silêncio ou respondeste, quicá demasiado baixo, num sussurro? Abraão, contudo, não respondeu assim, contente e corajoso, cheio de confiança e com voz plena exclamou: “Eis-me aqui!” – Ainda se lê: “E Abraão partiu muito cedo”. Deu-se pressa como que quem se dirige a uma festa e, de manhãzinha, marcha para o local designado, na montanha de Morijah. Não disse nada a Sara e nem a Eliezer: por outra parte, quem poderia compreendê-lo? E acaso a tentação mesma, por sua própria natureza, não lhe havia imposto o voto de silêncio? “Partiu a lenha, sujeitou a Isaac, acendeu o fogo e sacou o punhal. Meu amado ouvinte! Muitos pais perderam seus filhos; porém perderam-nos pela mão de Deus, pela inescrutável e inflexível vontade do Todo-Poderoso. O caso de Abraão é diferente. Prova mais difícil está reservada para ele; a sorte de Isaac estava em sua mão ao segurar o punhal. **Esta era a situação do ancião frente à sua única esperança!** Contudo, ele nunca duvidou, não pervagou o olhar desesperado nem à direita nem à esquerda, não molestou o

céu com rogativas. Sabia que o Todo-Poderoso estava provando-o, sabia que este era o sacrifício mais difícil que se lhe podia exigir, porém, sabia também que nenhum sacrifício é excessivamente duro quando Deus o pede – e, por essa razão, sacou a faca (*TT*: 25-6).

A partir do exposto, três razões podem ser consideradas para denotar o caso de desespero que se acometeu em Abraão: a) ele padecia unicamente de um tipo de sofrimento insólito de estreiteza e ninguém poderia estar em seu lugar para vivenciá-lo; a inconsciência dos resultados da ação leva-o a espreitar-se por si mesmo numa espécie de divagação aniquiladora muito própria; b) ele, como desesperado, não queria isso e a consciência da ação entra em choque com a consciência da vontade e c) no final, ele se assume, evitando a atitude da dúvida e recuperando a tônica de seu eu-situacional, no momento do sacrifício.

Seis anos após a redação de *Temor e tremor*, Kierkegaard, em 1849, sob a autoridade literária do pseudônimo Anti-Climacus, pondera, precisamente, que o desespero possa assumir três figuras, que estão radicadas na própria constituição do ‘eu situacional’: “o desesperado inconsciente de ter um eu (o que não é um verdadeiro desespero); o desesperado que não quer, e o desesperado que quer ser ele próprio” (*DH*:. 03).

A primeira forma de desespero ainda põe sentimento sob o princípio da formação do próprio eu. Para AntiClimacus, o eu é espírito, e, como tal, “é uma relação que não se estabelece com qualquer coisa de alheia a si, mas consigo própria” (*DH*: 24). Desse modo, o eu está orientado para a interioridade e essa relação entre eu empírico (interior e exterior) e eu espiritual ainda não está construída *a fortiori*. Nesse caso, não existe, ainda desespero, pois não há objeto de temor orientado para além da constituição do próprio eu. Esse está constituído como relação, como ser do homem, mas o homem define-se, também, em relação a outrem. O eu tomado em si mesmo é uma idéia inicialmente lacrada, que não foge nem dialoga de sua ipseidade.

Continua, pois, AntiClimacus:

Uma relação desse modo derivada ou estabelecida é o eu do homem; é uma relação que não é apenas consigo própria, mas com outrem. Daí provem que haja duas formas do verdadeiro desespero. Se o nosso e tivesse sido estabelecido por ele próprio, uma só existiria: não querermos

ser nós próprios, quereremo-nos desembaraçar de nosso eu, e não poderia existir esta outra: a vontade desesperada de sermos nós próprios. O que esta fórmula, com efeito, traduz é a dependência do conjunto da relação, que é o eu, isto é, a incapacidade de, pelas suas próprias forças, o eu conseguir equilíbrio e o repouso; isso não lhe é possível, na sua relação consigo próprio, senão relacionando-se com o que pôs o conjunto da relação. Mais ainda: esta segunda forma de desespero (a vontade de sermos nós próprios) designa tampouco uma maneira especial de desesperar, que, pelo contrário, nela firmemente se resolve e a ela se reduz todo desespero. Se o homem que desespera tem, como ele crê, consciência do seu desespero, se não se lhe refere como um fenômeno de origem exterior (...) se este desesperado quer por força, por si e só por si, suprimir o desespero, ele dirá que não o pode conseguir, e que todo seu ilusório esforço o conduz somente a afundar-se ainda mais. No desespero, a discordância não é uma simples discordância, mas a de uma relação que, embora orientada sobre si própria, é estabelecida por outrem; de tal modo que a discordância, existindo em si, se reflete além disso até ao infinito na sua relação com seu autor (*DH*: 25).

Partindo dessa análise, é possível entender que o desespero esmaga, mas não tira a substância do eu do homem. A partir do desespero o homem degusta a sensação de aniquilamento que é derivada de seu próprio eu. No caso, a ação de Abraão converteu-se num maior desespero, pois “sua prova foi a mais árdua” (*TT*: 56) e sua luta a mais cansativa e intensa.

Conforme se frisou, talvez de todas as categorias possivelmente de negatividade existencial de Kierkegaard, o desespero seja aquela melhor protagonizada no âmbito ético-religioso. Por um lado, existe uma intenção clara, posta por Johannes de Silentio, de não reduzir a

religião à moralidade; por outro, temor e tremor são expressões de desespero da esfera existencial ético-religiosa: o temor é o sentimento posto em vias de desespero para a inserção do Indivíduo no reino geral da moralidade; o tremor é a angústia posta entre o eu finito do homem e sua aspiração absoluta ao eterno; o face-a-face com o divino, que, no entender de Kierkegaard, eleva o Indivíduo à verdadeira individualidade plena, atualizando-o na essência da própria beatitude.

Em respeito a isso, o caso de Abraão pode ser enquadrado no de um desespero situacional do Indivíduo, nas primícias da experiência. Abraão tem que esperar contra toda a esperança, mesmo que esta não esteja transposta. A suspensão teleológica da moral pode ser entendida só em função de uma dimensão contínua entre a esfera ética e religiosa da existência. Doravante, conforme se posicionou John Elrod in Gouvêa (2000), “Temor e tremor foi um ataque ao projeto filosófico do século XIX de reduzir a religião à moralidade” (*Kierkegaard in Christendom* apud *A palavra e o silêncio*, p. 40). Se por um lado, Kant (1995) tentou unir o ético ao religioso²⁰ Kierkegaard ponderou apologeticamente o religioso por sobre o ético, tomando, como consequência, para isso também as seguintes perspectivas situacionais sobre o Indivíduo:

- a) que a existência particular pode evidenciar um modelo para existências particulares; que a existência de dois indivíduos particulares apenas proporciona dois indivíduos que comungam de um mesmo espaço vital sem destituírem-se de seus aspectos inerentes de paixão e vivência;
- b) que cada luta enfrentada por um Indivíduo corresponde a um determinado grau de desespero; em umas ele quer ser si próprio, em outras não;
- c) que a própria ética é insuficiente em matéria de transcendentalidade e que a lógica dos fatos que a institui não é considerável a lógica beatífica do desígnio divino;
- d) que não existe nada que faça a ética desesperar-se senão a idéia de absoluto.

A entrada no desespero favorece, como alerta Chestov (1951, p. 269-71), a consciência do nada. Não se pode ignorar, todavia, o Nada como elemento de atestação do próprio desespero situacional frente ao

²⁰ “Es ist nur eine (wahre) Religion; aber es kann vielerlei Arten 'des' Glaubens geben” in *Die Religion innerhalb der Gressen der bloßen Vernunft*, p. 145.

clamor de uma ação. Mas o Indivíduo encerrado no desespero é também aquele que se angústia.

Em Kierkegaard, a angústia cumpre um fenômeno antecedente ao desespero, porém, mais reveladora do ser mesmo do Indivíduo; se esse desespera-se ante uma situação, em que o nada lhe ameaça com um suposto golpe de aniquilação, a angústia é a paixão ou pulsão que acompanha o homem em todo seu trâmite existencial; é a apropriação do próprio estado de impossibilidade que se coloca, agora, para ele, de fora para dentro do Indivíduo. Tornar-se Indivíduo e existir são a mesma coisa e a angústia fornecerá, assim, um papel de pluralidade entre as existências individuais, pois ela decanta o próprio ritmo de luta e esforço no qual a existência se propugna. Mas, a angústia circunscreve-se em um cenário de desolação e negatividade, em Kierkegaard, quer seja como antecâmara do desespero, quer seja como um elemento que dispõe o *confinium trágico da vida*. A angústia não pode ser tomada nem por sua glória nem por seu fracasso inerente, mas pelo modo em que firma o Indivíduo para que se situe na existência tal como é. Ela é o caráter que acompanha o pensador subjetivo, aquele existente que traz de sua subjetividade os aspectos mais impressionantes para sua reflexão, é também a descrição geral que Kierkegaard, nos dizeres de (Reichmann, 1955, p. 95), concebe o homem comum, este tipo de presença humana constante em um e outro ser humano. A teoria da angústia, todavia, é aquela compenetrada, em Kierkegaard, mais da expressão da dogmática cristã que propriamente de um aspecto psicológico da filosofia, pois ela também se viceja como um sentimento dialético de oposição entre humano e divino, tão mais incisivo e tão mais radical que o próprio desespero, que é a luta pela esperança contra toda a esperança, não se podendo esperar nada.

2.1.4 A vertigem para a angústia

Johannes de Silentio ponderou que a angústia de Abraão foi ter padecido de ser o homem que não é. Em termos mais visíveis, Abraão sofreu²¹, justamente por pertencer ao julgamento esperado dos homens

²¹ A conduta de Abraão desde o ponto de vista da moral se expressa que dizendo que quis matar seu filho, e, desde o ponto de vista religioso, que quis sacrifica-

no mundo finito. Em várias passagens de *Temor e tremor*, Johannes de Silentio insiste que ninguém foi ou é capaz de compreender Abraão, na sua coragem estrutural e na sua obediência ao divino. Para todos os efeitos reais, se o divino não existisse ou não se ponderasse nem como postulado, como a atitude de Abraão poderia ser interpretada senão como um crime hediondo?

O mundo finito comporta, por sua vez, seu limite. Ele não é capaz de fornecer ao homem uma noção mais intensa e essencial de possibilidade de vida, senão aquelas que são colocadas, sob a perspectiva da moralidade, na própria existência empírica. O próprio conceito de liberdade é, aqui, condicionado ao de necessidade. E, aqui, a necessidade de se servir a moral ganha a mais relevante de todas as obrigatoriedades. Amiúde, a possibilidade posta ao Indivíduo no mundo finito não pode ser infinita, pois tem seu caráter de fenômeno circunscrito a uma ação no tempo, a uma circunstância de situação, ao próprio costume que a engendra e à forma de liberdade que a qualifica. A experiência da espera pela possibilidade sempre é incerta, pois a essência do conceito de possível é sempre o indeterminado. A reação do Indivíduo face a essa indeterminação é definida, por Kierkegaard, como angústia.

Malantschuk (1986, p. 09) aponta que o sentimento de angústia seja exatamente aquele que coloca o paralelo existência atualizada/existência em possibilidade de uma forma tão coligada entre si. A angústia seria a expressão de expectativa do possível e essa expressão, balizada pelo indeterminado, que coloca o Indivíduo em vias de estreiteza existencial (*Angst*) e por que não dizer de ansiedade por existir²².

A angústia exprime a relação do Indivíduo à possibilidade no interior do mundo finito. Ela caracteriza a liberdade aos níveis inferiores da vida humana, nos quais o indivíduo se sente, por vezes,

lo. É nesta contradição donde existe a angústia capaz de entregar-nos à insônia e, sem a qual, sem embargo, Abraão não é o homem que é. (*TT*: 33).

²² Nota-se que o vocábulo latino que define “angústia” é o mesmo de “ansiedade”: *anxietas*, palavra de quarta declinação latina. Um estudo mais acurado entre ansiedade e angústia pode ser deduzido com maior propriedade a partir da teoria psicanalítica ou da teoria do pecado hereditário ou do pecado original no *Conceito de Angústia*, escrito pelo pseudônimo Vigilius Haufniensis, em 1844.

atirado e repousando numa possibilidade. Ela se protagoniza por ser um sentimento complexo. Sobre os modos segundo os quais ela exprime a liberdade, também, por decerto, se relaciona à falta.

O conceito de liberdade em Kierkegaard é ponderado pelo de possível. O que no interior da possibilidade senão a própria impressão do desespero e da esperança frente ao possível? A angústia é a pré-noção patética da possibilidade, o modo sobre como a luta vai se idealizando sobre a forma inerente do sentimento. Nesse caso, ela é um sentimento mais abrangente que o desespero, dada antes da própria condição do eu em relação consigo mesmo na veiculação da ação.

A possibilidade, dada metafisicamente, em Kierkegaard, está centrada no potencial de existência do Indivíduo. Existir e não existir são lados que se justapõem quando um reafirma-se por sobre o outro. A possibilidade de não existir é análoga em força de angústia à possibilidade de existir. O pecado, em Kierkegaard, se remonta ao não-existir, ou seja, à tentativa de traduzir a existência no oposto do projeto do Indivíduo que é tornar-se si mesmo. Desse modo, a angústia posta-se ante o pecado como a verdade ao erro ou à mentira e o ser ao não-ser²³, ou seja, sempre promoverá a apreensão do tornar-se possível face ao indeterminado.

A liberdade é uma forma imediata de possibilidades que eclode no trânsito da experiência para a escolha, numa situação existencial²⁴.

²³ O tema da liberdade será melhor abordado no próprio *Conceito de angústia*, obra na qual Kierkegaard, através de seu pseudônimo supracitado (Vigilius Haufniensis), analisará a relação, sob o ponto de vista da dogmática, entre angústia e pecado. Lê-se do próprio *Conceito de angústia*, p. 16: “O presente escrito estabeleceu como sua tarefa tratar o conceito de angústia de um ponto de vista psicológico, de modo a ter em mente e diante dos olhos o dogma do pecado hereditário. Neste sentido, tem a ver, embora tacitamente, com o conceito de pecado. O pecado, contudo, não é um assunto de interesse psicológico, e quem for tratá-lo nesta perspectiva redundaria em colocar-se a serviço de uma engenhosidade mal compreendida. O pecado ocupa seu lugar determinado, ou melhor, não ocupa lugar nenhum, e é isto justamente a sua determinação.

²⁴ E pode-se justificar que exista tanta liberdade no resultado da falha como que no do acerto, embora o próprio conceito de falha ou de falta indique uma ausência ontológica precípua ao conceito de acerto.

Situar-se perante a ela é cair ou sofrer de sua própria vertigem. Essa vertigem, ou seja, a pré-experiência do possível, é posta pela angústia. A própria fórmula de definição de angústia, operada por Kierkegaard (CA:56) é justamente essa: “A angústia é a vertigem da liberdade”. É quando a liberdade põe-se em queda à possibilidade, quando ela já não mais tem a certeza de chegar para onde pretende ir, mas de poder ela mesma, agora, ser conduzida ao nada.

O nada, derivado da angústia, tem a ver explicitamente com a idéia de destino em Kierkegaard. No interior da própria elucidação terminológica do destino duas idéias fornecem uma aparelhagem de complemento: a de devir e a de indeterminado. O Indivíduo padece quanto à relação para com o destino exatamente por não supô-lo de acordo com suas expectativas. Se a angústia é, assim, em relação ao destino, um sentimento de permanência na espera do incerto, seu valor inerente só pode ser o nada. Vigilius Haufniensis fala do “Nada da Angústia”:

O destino é, por conseguinte, o Nada da angústia. O homem mais genial não pode vencer o conceito de destino. Por isso o gênio descobre onde quer seu destino, e isto tanto mais profundamente quanto mais profundo ele seja. Para o observador superficial, isto é uma bobagem, porém, em realidade, ali reside sua grandeza, pois ninguém nasce com a idéia de Providência (CA: 96-9)

Viglius Haufniensis estabelece, aqui, uma relação de reciprocidade metafísico-dogmática em relação aos termos Providência/Pecado Hereditário, considerando-os alusivos ao começo da história de cada Indivíduo; a ambos cabe com que lhe sejam esclarecidos: o pecado nasce com o Indivíduo, através da própria anterior estrutura de falha na qual encontra-se o mundo; a Providência é um conceito aprendido, um conceito designado pela fé, estabelecido como a relação imediata entre a relação do Indivíduo com a sua transcendência no tempo.

É claro que o termo “destino” é estabelecido, assim, a partir do próprio entendimento do que se postula como o dogma escatológico da

redenção, forjado do interior do cristianismo²⁵. Mas o que dizer de Abraão, de sua angústia, sendo que tampouco poderia definir-se, ao menos historicamente, como cristão? Como interpretar seu destino frente a essa teoria?

Abraão esteve em uma relação absoluta para com o absoluto e essa relação não pode ser medida senão em conexão com sua interioridade. Mesmo que o ato pelo qual possa ser julgado indique-se, para ele, como uma suspensão da moralidade, foi em atenção a uma virtude pessoal, e não geral, que manteve-se firme em sua resolução. Esta virtude pessoal foi a de crer em favor do absurdo (*TT*: 39) o que, por si só, já favorece e privilegia uma relação única do sujeito finito para com o a infinita manifestação do Absoluto.

Desse modo, o cavaleiro da fé só pode ser único pois sua relação de fé com o Absoluto o é também. Jean Wahl (1951, *La pensée de l'existence*, p. 39) afirma que “o cavaleiro da fé não pode ajudar outro cavaleiro”, pois a fé é essa própria virtude pessoal que é capaz de transcender a soma das virtudes morais e por meio da qual a relação com o Absoluto pode alcançar sua substância de transcendência.

A fé põe o Indivíduo na expectativa de dimensão superior de liberdade (pois fornece a possibilidade de uma vida sem constrangimentos ou delimitações), de destino (sendo redirecionado, agora, pela Providência), de existência (pois, a partir de então, todos os meandros existenciais que a vida estética e ética postularam serão recondicionados sob os auspícios da redenção, da síntese entre finito e infinito).

A compreensão desse trânsito do relativo para o Absoluto, explicitando-se em Abraão e podendo colocar-se como parâmetro para qualquer Indivíduo, não pode ser apreciado unicamente pela razão. Seria uma simplicidade ao mesmo tempo pesada e diferente para suportar. É por isso que o trânsito existencial do estético-ético para o religioso só

²⁵ Malantschuk (1986, p. 127) afirma que Kierkegaard, até por influência luterana, apresenta o termo “destino” como condicionado ao de “Providência” (*Styrelse*): “dans l’une des premières notes de son Journal (Pap. II A, 681), Kierkegaard dit à propos de la Providence que, si le monde va son train, Dieu n’en oublie pas moins ses vastes desseins, mais intervient dans le monde suivant son idée et souvent à l’encontre des calculs humaines. L’idée de Providence et d’un Dieu qui gouverne le monde est capitale dans la conception kierkegaardienne de la vie”.

pode operar-se por meio do salto, tentativa kierkegaardiana de esvaziar todo o conhecimento para demonstrar os níveis eternos da existência plausivelmente considerados sob o vértice do Absoluto.

Esse esvaziamento que Kierkegaard propõe para explicar a existência é antes um antídoto às seduções da especulação e tem como mote o seguinte direcionamento: ao mesmo tempo em que o conceito de existência não pode ser tornado lógico, tampouco possa ele ser anulado ou não correspondido ao Indivíduo; amiúde, destacar-lhe seus pontos de imanência e pontos de transcendência pode promovê-lo a um reconhecimento de seu estado de co-naturalidade para com o existente²⁶.

2.1.5 A insuficiência da razão para elucidar uma objetividade da existência como parâmetro para o Indivíduo

Jean Wahl (1951, *La pensée de l'existence*, p. 89) aponta que, após Kierkegaard, a existência já não é mais apontada objetivamente. Desse modo, o domínio gnosiológico sobre a qual pode ser equivocada é aquele que considera o que ela pode dizer a partir dela mesma. Assim, o Indivíduo existente só pode existir nesse domínio em que a própria existência comunica-se a si mesma. Sua compreensão primordial não se estipula pelo que a ela é alheio ou externo; ela mesma se dá numa tríade inexpugnável entre conceito, palavra e realidade manifestada. Doravante, entre o existente e a existência há um combate, uma luta segundo a qual um reconhece-se plenamente em relação ao outro. A existência se institui como consciência do existente à medida em que essa mesma consciência goza da atualização do ato de existir. Essa definição beira as margens de uma petição de princípio, até mesmo insuflando o conceito de existência em Kierkegaard de uma significação alógica.

Entender como a existência se mostra nela mesma, possivelmente aberta à outra(s) existência(s), é uma tarefa que requer,

²⁶ Afirma-se que essa conaturalidade kierkegaardiana não é aquela pretendida, *sui generis*, pelo panteísmo de Spinoza. Para Kierkegaard, Deus não permanece como existente perante si, pois sua atualização não requer esforço, nem tampouco salto, muito menos luta, nem sequer separação ou intervalo. Em Deus, interior e exterior estão postos absolutamente em sua quiddidade. A consciência que se tem do divino é posta inicialmente, no Indivíduo, pelo encaminhamento do finito para o infinito.

sobretudo, reduzir a força do conceito para que seja valorizado o paradoxo. A tarefa que se reserva para que essa tentativa se estabelece é condicionada, ela mesma, pelo paradoxo.

O paradoxo é, por ele mesmo, um escândalo para razão. Como admitir num interior de um conceito que identidade e diferença convivam com certa pacificação lógica?

Para Kierkegaard, isso não é apenas possível como pertinente ao se revelar já que a própria síntese (no sentido existencial, isto é, de união de contrários) é, por sua vez o elemento segundo o qual o paradoxo melhor se elucida.

No caso da existência, tem-se a síntese, na ordem de se pensá-la e no exato momento em que se a vive se pode examiná-la, entre seu pressuposto pensado e seu pressuposto vivido. A existência se dimana pelo pensamento sem estar em contra-referência à vida. Amiúde, como aponta Jolivet (1952, p. 74), “a realidade pensada sempre é um possível; (...) a realidade vivida sempre é uma necessidade”.

Disto pode ser denotado que a existência se refere, sobretudo, ao homem que vive, à medida em que o homem que vive também é um homem que pensa à medida em que existe. Existir, assim, como apontou Kierkegaard, é estar mediado, não ontologicamente, mas sentimentalmente, pela angústia, que pressupõe a liberdade e sua intenção de infinito e a necessidade, configuradora da situação de desespero, que sempre proclama as dimensões de exigência do reino da materialidade, da biologia, ou, enfim, da vida concreta. A existência torna-se, assim, a própria essência do sujeito existente e sua manifestação, ou ainda, seus ‘acidentes’ só podem ser revelados, ressaltados e interpretados pelo caráter de paixão que ela empreende. Assim, chegar à existência requer uma luta que se sinaliza pela sentimentalidade, fluxo único e diverso atinente a cada existente.

Compreender isso é sujeitar-se, antes de mais nada, a um escrutínio pouco ortodoxo de fazer filosofia. Compreender a existência, primeiramente pelo que implica e, em seguida, pelo que lhe é acessório é, antes de mais nada, para Kierkegaard, voltar-se não para a busca do significado, mas para a visualização de que o termo, em si, já é total, e, num nível abstrato, já não exigiria nem necessitaria mais do complemento especulativo.

Assim, compreender a existência por categorização pode ser um sinal de reduzi-la ao pensamento, não pensá-la, no entanto, poderia ser um sinal de que a própria vida dê conta dela pela implicação de

possibilidades que ela causa. Convém, assim, que a existência se determine não à guisa da elucidação, que sempre é geral e fundamental, mas a partir da individualização, que é particular e espontaneamente mais concreta e, portanto, situacional.

As experiências particulares, dadas por vezes em descontínuo e motivadas por vários aspectos, somadas e tomadas em conjunto, podem fornecer uma aproximação mais plausível do que pode ser entendido como existência (Id, p. 69), já que é o Indivíduo que a vive singularmente.

O conceito de existência é tomado em relação ao Indivíduo e para Kierkegaard basta exatamente isso para expressar que o ser próprio do homem está em harmonia com o ser geral e que a vida seja um fenômeno díspar e disperso. Doravante, o homem geral pode ser aquele do cotidiano: o que possui obrigações, o que cuida do corpo, o que cumpre com as exigências religiosas de sua vida cidadina; o Indivíduo é o homem mergulhado nele mesmo, num processo sempre avançado de transcendência, querendo sempre estar mais perto de si, quer seja pela reflexão, quer seja pelo esforço para alcançar a síntese entre o finito e o infinito, o eterno e o temporal, o racional e o transcendente, o ontológico e o existencial.

Abraão não atuou em uma tragédia, mas no palco silencioso e solitário de seu coração. Como cavaleiro da fé, ele não pertence a uma linhagem de moral cavaleiresca e patriarcal, de uma moral de culto à subjetividade, nem tampouco a uma ideologia de superioridade (dimensão ontológica); ele é o cavaleiro que caminha sem conhecer o caminho, que quer perder-se na expectativa de salvar-se (dimensão existencial). Em razão disso, sua conduta é difícil de ser explicada e esbarra negativamente nas exigências de uma especulação ulterior.

E agora, qual foi a conduta de Abraão? Pois eu não esqueci, queiram ter a bondade de lembrar, que, se me deixei induzir por todas as considerações interiores, foi para voltar a Abraão: isso não possibilitará entender melhor Abraão, porém vai permitir fazer girar em todas as direções a possibilidade de o entender; porque, torno a dizê-lo, ele é

incompreensível para mim e somente posso admirá-lo (*TT*: 103)²⁷.

Hermann Diem alude que esse jogo irônico de Johannes de Silentio, “tem duas funções a saber: o bom senso e a tentativa de a cada momento descobrir a improbabilidade do paradoxo, para, em seguida, captura a paixão da interioridade”²⁸.

Johannes de Silentio qualifica Abraão como Indivíduo, pois seu ato de suspensão da moral é revelador, ainda, de sua interioridade, demonstrada no silêncio, na angústia, na luta que só ele próprio poderia medir. Compreendê-lo como Indivíduo é deixar que sua caracterização seja oportunizada pelo paradoxo. Amiúde, é pelo paradoxo que Abraão é apresentado como protótipo de cavaleiro da fé. Sua fé é a premissa de seu segredo. Sua relação com o absoluto é a premissa de sua existência tomada aos fins de maximização.

Eis-nos, portanto, em presença do paradoxo. Ou o Indivíduo pode, como tal, estar em relação absoluta com o Absoluto, e, assim sendo, a moralidade não é o supremo estágio, ou então Abraão está perdido, não é herói nem trágico nem estético. Em tais condições pode parecer que nada é mais simples que o paradoxo. É preciso então repetir que, se nisso acredita-se fielmente, não se é cavaleiro da fé, pois a única legitimação concebível é a aflição e angústia, mesmo que não se lhe possa dar uma aceção geral, pois então está suprimido o paradoxo (*TT*: 106).

²⁷. Johannes de Silentio faz aqui uma subvenção quanto espírito filosófico, tomando-o como irônico na aceção da existência de Abraão: ele não pode compreendê-lo (racionalmente) como Indivíduo, mas pode admirá-lo justamente por ser o Indivíduo que foi. Que gesto é esse de não-compreensão e de admiração senão aquele que seca as possibilidades da especulação pela possibilidade do paradoxo?

²⁸ Dieser hat nämlich zwei Aufgaben: achtzugeben und in jedem Augenblick die Unwahrscheinlichkeit, das Paradox zu entdecken, um es dann mit der Leidenschaft der Innerlichkeit festzuhalten in *Kierkegaard - Zur der Überwindung der nihilismus*, p. 09.

A tarefa agora, pois, é compreender Abraão enquanto Indivíduo segundo o próprio paradoxo em que sua ação no instante do sacrifício de Isaac, seu filho, é dada. Isto permitirá entender se, de acordo com a proposta desse estudo, até que ponto a descoberta das tendências negativas, quer sejam no nível da filosofia quer sejam no nível da moral, transformaram ou, pelo menos, são capazes de apresentar o patriarca da fé como niilista.

Amiúde, esta reflexão comporta uma grande incerteza, dado que, ao que tudo indica, a consciência de Abraão não estava fixada em uma escolha que permitia a consulta à sua vontade, mas em um ideal em que a própria escolha se vê transcendentalizada. Então Abraão negou-se a si mesmo? Se essa questão pode ser respondida positivamente, então ele não foi um indivíduo, pois negligenciou a própria existência.

Mas se Abraão é um Indivíduo porque sua vontade própria não deixou-se transparecer? Estas questões conduzem ao universo de crise filosófica pressuposta nas *Problematae I, II e III* de *Temor e tremor*. Destarte, as *problematae* só poderão ser consideradas antes de uma descrição a respeito das qualidades, virtudes e limites de Abraão enquanto subjetividade.

2.2 A significação filosófica do caso de Abraão

A primeira vez que o nome de Abraão (inicialmente Abrão, já que mudará de nome a partir da promessa, feita por Deus a ele, de que será o “pai de muitas gerações”²⁹) aparece na Bíblia está no décimo primeiro capítulo do livro da Torah: “Esta é a decedência de Taré, que gerou Abrão, Nacor e Ará.(...) a mulher de Abrão chamava-se Sarai. (...) Sarai era estéril e não tinha filhos”³⁰.

Esta primeira informação permite entender Abraão dotado de uma existência histórica. Ele foi gerado como um homem comum e sua descendência é descrita na normalidade das ocasiões que afetam os descendentes de Noé na linhagem hebraica. Amiúde, dentre as várias gerações de Noé, a de Abraão representou um lugar de destaque não só para o imaginário como que para a construção do arquétipo coletivo do povo hebreu. Abraão, dentre todos os patriarcas, foi aquele que melhor

²⁹.Livro do Gênesis, capítulo 14, versículo 11.

³⁰ Cfr Livro do Gênesis, 17, 12.

demonstrou uma relação existencial dialética, cheia de crises, atropelos e avanços para com a divindade³¹.

Essa relação é pavimentada por ‘motivos de obediência’ que, por vezes, deixam afetar as vias autônomas do decisionismo abraâmico. Num primeiro momento, Deus ordena-lhe que saia de sua terra, a terra de seus pais para promover, a partir dele, uma descendência numerosa e abençoada³². Após isso, muda-se para o Egito, já que em Harã (lugar predestinado por Deus) estava havendo uma carestia. No Egito, pede para que Sarai minta, ao afirmar que, em vez de ser sua esposa, é-lhe sua irmã³³. Depois passou por Negueb e Betel, lugares onde prosperou como pastor de rebanhos. Depois de morar em Canaã com Ló, partiu para a planície do Hebron e ali “estabeleceu um altar para Javé” (Gênesis, 13).

Após essas informações de caráter político-geográfico, as menções a Abraão, no circuito da Torá, estarão sempre impregnadas de misticismo e visões fabulescas, nas quais sempre os colóquios com Javé, o Altíssimo, são primados como preponderantes.

A mais forte dessas menções é aquela na qual Javé relata a Abraão a proveniência de um outro filho, além de Ismael. Se chamará Isaac, que, em hebraico, significa ‘filho da promessa’(Gênesis, 17). Antes do nascimento de Isaac, Deus visitou Sara (cujo nome Sarai modificou-se a partir da promessa divina que se lhe endereçara)³⁴.

Então Isaac cresceu. E eis que a Torah evoca um ponto de exegese de Johannes de Silentio em *Temor e tremor*: o de que nossa relação de Indivíduo para com a moral é uma relação de desmame: “O menino (Isaac) cresceu e foi desmamado. E no dia em que Isaac foi desmamado, Abraão deu uma grande festa”³⁵.

³¹ Não é surpresa que, quiçá Kierkegaard tenha escolhido Abraão como modelo de Indivíduo porque nele a relação fé-paixão esteve tão assumida em sua existência que seria impossível separar sua dimensão de homem justo (ético) da dimensão de homem autêntico (religioso).

³² Cfr capítulo 12 de Gênesis.

³³ Abraão temia que os egípcios o matassem por causa da beleza de Sarai.

³⁴ Gênesis 21, 1-3

³⁵ O desmame é um ritual de passagem, similar ao da circuncisão, na tradição judaica e significa a transição da vida inconsciente para a vida consciente, salientando, agora, a capacidade do indivíduo em orientar-se nas suas decisões. O desmame é o primeiro sinal da autonomia moral, para os judeus.

O clímax da história de Abraão se dá exatamente no capítulo 22 da *Torah*. O sacrifício em si é a análise sobre a qual esboça-se a construção de um programa de relativização da filosofia e da moral, em Kierkegaard, a partir de *Temor e tremor*. Por certo, não se pode ignorar que a maior façanha de Kierkegaard tenha sido a de sacrificar a filosofia, para depois retomá-la sobre os auspícios da noção categórico-existencial de Indivíduo.

Como tal, se Jean Wahl e Héléne Politis denominam Kierkegaard de “O Sócrates de Copenhague”, cabe muito bem considerá-lo como o “Abraão da história da filosofia”. Isto porque Kierkegaard convém buscar, para além das exigências filosófico-morais um protótipo de existência ao mesmo tempo tão concreto e próximo de cada homem tal como a grandeza de sua crença assim se exprime. Esse movimento genuíno para um *al-delá* filosófico pode ser considerado, por muitos, tais como Gouvêa, Politis, Chestov, Schleiemarcher, Wahl, Malantusch como uma pressuposição, guardada as devidas proporções de um *Aufhebung kierkegaardian*.³⁶

Doravante, o clímax da descrição de Abraão como Indivíduo e da superação que trava perante sua própria confiança/desconfiança ajuda-nos a entender, a partir de agora, um modelo filosófico centrado no Indivíduo; já não se faz mais filosofia, assim, pelo ensino mas pelo silêncio, não mais pela verdade, mas pela virtude, não mais em função de uma ponderação superior localizada na razão, mas a partir daquilo que se coloca como um sentimento intuitivo para com o Absoluto³⁷. Este sentimento intuitivo conduz ao desespero, a reação própria da divagação do eu real nas ordens do mundo finito. O eu sente-se de sua pequenez imediata e de sua provável incapacidade frente ao desafio.

Doravante, o caso de Abraão também é aquele no qual um sentimento secreto lhe aperta o peito, à medida em que é posto à prova.

³⁶ A consideração da idéia de superação em Kierkegaard não pode ser colocada como resultante da dialética mas como sua pressuposição; no início não havia a idéia, mas a idéia em contradição que prima pela síntese. A síntese, de fato, não exclui, por sua vez, também, a contradição pois ela intenta manifestar-se no paradoxo. A idéia de um *aufhebung* em Kierkegaard serve como endossamento de sua ironia e do modo sobre como pretende inserir no próprio movimento filosófico uma metafilosofia, que se pontua pela crise e pela ruptura para consigo mesma, para depois achar-se mais refinada, mais direcionada à sua vocação de reflexão da existência pelo existente.

³⁷ Essa percepção está em Gouvêa (2000, p. 107).

Esse sentimento é aquele que define primordialmente o Indivíduo em relação ao temor ativo para com a luta pela qual sua existência significa e, como tal, é chamado de angústia.

Gouvêa (2000, p. 121), comentando Geerhard Vos, considera a opção de Kierkegaard por Abraão como uma opção pela legitimação do maior sacrifício que o Indivíduo deve passar na vida: o sacrifício de fé.

(A posição de Vos) ajuda a entender (essa) fascinação de Kierkegaard por Abraão. Kierkegaard estava preocupado com um alegado definhar da particularidade, e, em Abraão, encontrou um campeão da particularidade. “Até aqui Deus tratava a raça como um todo”, sugere Vos. “Essa é a tremenda significância do chamamento de Abraão”. A “eleição de Abraão, portanto, “foi pensada como um meio particularista para atingir um fim universalista”³⁸.

A problemática existencial de Abraão é descrita, quanto às finalidades que abraçou, enquanto Indivíduo, nos três problemas metafilosóficos concernidos em *Temor e tremor*.

Longe de serem considerados como perguntas retóricas esses problemas revelam um lugar de abismo da razão na tecitura de *Temor e tremor*.

A seguir serão considerados em sua pertinência para com a idéia de tensão e paradoxo que povoam o conteúdo e a descrição da Idéia de indivíduo em Kierkegaard. Estas questões, chamadas de *Problematae* em *Temor e tremor* são:

- a) *Há uma suspensão teleológica da moral?*;
- b) *Há um dever absoluto para com Deus?*
- c) *Pode justificar-se moralmente o silêncio de Abraão frente a Sara, Elieser e Isaac?*

2.3 Há uma suspensão teleológica da moral?: A experiência fundante de Abraão enquanto Indivíduo

³⁸ Um fim universalista com meio particularista é uma expressão usual de um paradoxo.

Esta questão posta por Johannes de Silentio não é apenas provocadora mas desafiadora. Trabalha bem diretamente contra o que pode ser suposto, até então, como insuficiência do quadro da reflexão moral, quando pretende dar-se cabalmente como a orientação pelas máximas – tal como requereu a ética kantiana³⁹ – ou como a constituição da vida coletiva e padronizada da educação do instinto pela cultura – conforme supôs a *Sittlichkeit* hegeliana⁴⁰.

Notadamente, que o próprio Johannes dá indícios de uma resposta ao longo do tratamento da questão, explicitando, de certa maneira, a possibilidade de suspensão da moral pelo paradoxo da fé⁴¹. É o modo segundo o qual necessariamente a moral tenha que sofrer sua *epoké*⁴² para designar-se como *movimento existencial* após ser apresentada à sua completude teleológica, ou completude de finalidade. Johannes de Silentio está, aqui, desse modo, enfatizando a resposta de que a existência na ética tenha muito mais mediação e dependência de uma própria idéia de ordem no finito que a existência religiosa, que é imediata, absoluta e puxada muito mais pelo *salto qualitativo*.

Amiúde, a mais concreta das dimensões da existência seja a ética, já que por meio dela, o reino das finalidades a que tendem as ações parece erguer-se mais visivelmente. É suposto que o pseudônimo kierkegaardiano esteja, na escrita de *Temor e tremor*, dimensionando seu estado atual de vivência da esfera ética, mesmo criando, pela hipótese da suspensão teleológica da moralidade, a hipóstase da

³⁹ Principalmente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 133 ss.

⁴⁰ Termo hegeliano que se atém à esfera moral, no campo do direito, e que culmina na especificação de ordens que a moralidade pronuncia na determinação do campo das ações (cfr HEGEL, 2010, *Philosophy of Right*, p. 151 A.)

⁴¹ *TT*: 63: “Quando Hegel em seu capítulo *O bem e a consciência* determina ao homem unicamente como Indivíduo, tem razão ao considerar esta determinação como uma forma moral de mal (cf, sobretudo, *Filosofia do direito*) que deve ser suprimida na teleologia do moral, de maneira que quando o indivíduo permanece nesse estádio, o bem peca ou bem entra em crise. De fato, erra ao falar da fé e ao não protestar em voz alta e inteligível contra a veneração e a glória da qual é objeto Abraão como Pai da Fé, cujo processo deveria ser revisado e a quem faria prescrever como assassino. Com efeito, a fé é o paradoxo com o qual o Indivíduo está acima do geral e sempre de tal maneira que, coisa importante, o movimento se repete e como consequência o Indivíduo, logo após haver estado no geral, se isola no sucessivo como que por sobre ele.

⁴² Termo grego que significa descontinuidade ou parada.

existência religiosa (imediate) para cumprir e encetar um lugar, na proporção da relação dialética entre mutável e imutável, entre temporal e eterno, finito e infinito, de preponderância à fé.

Posto em suspenso todo caráter de plenitude da ética, todo seu valor absoluto prestidigitado pela filosofia moral clássica, a ética já não mais se situa como primeiro fator de transcendência do *telos* existencial do Indivíduo. No entanto, uma questão se prontifica com maior espírito de dúvida: se se suspende a ética, o que fica em seu lugar?

Primeiramente, Johannes de Silentio, apesar de não se admitir como um filósofo loquaz⁴³, mantém a ética no acervo dos ideários da razão. Doravante, antes de passar ao problema de sua intencional suspensão teleológica, aduz com toda segurança que “a fé começa precisamente onde termina a razão” (*TT*: 61).

Não se trata aqui de discutir até que ponto a *fé esteja proporcional à razão ou vice-versa*, mas de fomentar a clivagem que se estabelece entre elas, relacionando-as como pressupostos diferentes da capacidade existencial do Indivíduo. De um lado, a razão encaminha para o ordenamento da liberdade, por outro a fé legitima a própria crença no devir e no advento do possível, que pode ser fragmentário, espontâneo e instantâneo. Por outro lado, a razão cria para a moral este ordenamento, enquanto a fé o eleva a uma categoria que já não pode ser mais crível senão pelo paradoxo. O paradoxo, assim, é a linguagem da fé e a suspensão teleológica da ética, como evocada no Diário de Kierkegaard, é a “*epoke* do crente” (*PAP*: IV B, 188). Fé e razão formam, no acervo kierkegaardiano das idéias, uma relação de desunião proposital: uma termina no ponto em que a outra começa.

Doravante, não existe um caso análogo na história da filosofia, ou na história da teologia bíblica, e convergentes no pensamento kierkegaardiano, que se assemelhe ao de Abraão na suspensão teleológica da moral. Isto demonstra muito fortemente que Abraão mostrou-se isolado nesta opção tão desafiadora e esse isolamento só se justifica exatamente por sua fé, que o elevou do parâmetro de homem ético para o de Indivíduo. Diz Johannes de Silentio:

A história de Abraão comporta esta suspensão teleológica do moral. Não tem faltado espíritos eruditos nem

⁴³ No Prólogo de *Temor e tremor* esta idéia assume um caráter mais incisivo.

perspicazes para achar casos análogos. Partem deste belo princípio: que, no fundo, é o mesmo. Se se aperta um pouco mais ou se olhe mais de perto, eu duvido muito que se ache uma só analogia na história universal, (...) entanto que está estabelecido que Abraão representa a fé e que ela está expressada normalmente nele, cuja vida não é unicamente a mais paradoxal que possa ser pensada, senão que é tão paradoxal que resulta absolutamente pensá-la (*TT*: 65).

Fé e impossível (no plano normal de uma situação idealmente normal) condizem-se como sinônimos na obra de Kierkegaard. A fé, pelo paradoxo, leva ao absurdo, que não somente é a antítese da razão como que um triunfo sobre ela, pois de certa forma, o Absurdo elimina a necessidade, postando, por sua vez, a categoria do impossível⁴⁴. A tese de Chestov (1951) aponta para essa mesma direção: a de que a fé é um impossível para a razão, por isso que renuncia a seus atavismos imediatos para gerir uma própria ética:

(...) O caminho que conduz ao Absurdo está obstruído pela ética: por conseguinte, não há apenas que suspender a razão, senão também a ética. Kierkegaard diz em seu diário que quem quiser compreender a filosofia existencial deve compreender o quer dizer as palavras “suspensão da ética”. Enquanto a ética obstrua o caminho, será impossível chegar ao Absurdo. Digamos de imediato: se é certo que não se pode chegar ao Absurdo sem antes haver rechaçado a ética, isto não quer dizer ainda que a a ética

⁴⁴ Doravante, que não se confunda impossível com irracional. A maior obra em língua portuguesa que visa defender Kierkegaard das acusações de irracionalismo em *Temor e tremor* é *A palavra e o silêncio*, de Ricardo Quadros Gouvêa, que pressupõe Kierkegaard como um filósofo em diálogo de crise com outros filósofos, mas sem renunciar a uma linguagem tipicamente racional para conduzir seus conceitos próprios.

constitua o único obstáculo que deve vencer a filosofia existencial. Falta ainda o mais difícil: Sabemos que a Ética nasceu ao mesmo tempo que a razão, e que a Necessidade é irmã do dever. Quando, obrigado pela Necessidade, Zeus reduz os direitos dos homens sobre seus corpos e sobre o mundo, decidiu dar-lhes em compensação algo melhor, uma parte do que pertence aos deuses. Este algo melhor era o ético: os deuses e os homens só possuem um meio para escapar da Necessidade – o dever. Suspendida a ética, rechaçado o dom dos deuses pagãos, o homem se achou cara a cara ante a necessidade. E então, já não tem eleição: tem que emprenhar-se com ela em uma luta suprema e desesperada, em uma luta na qual os mesmos deuses tem renunciado e cujo resultado ninguém podia prever. Ou, mais exatamente: na medida em que se quer prever, estamos obrigados a admitir que não pode haver duas opiniões sobre este ponto: nem os deuses lutam contra a Necessidade. Os mais grandes sábios tem retrocedido ante a ela: não só Platão e Aristóteles, senão também Sócrates confessava que a luta era impossível. E como a luta pelo impossível carece de sentido, há que renunciar a ela. O que até agora não se via como ponto de contato entre o racional e o ético, agora se verá mais claramente. Desde o instante em que a razão se aproxima da Necessidade e proclama seu impossível, a ética surge de imediato e proclama “tu deves” (p. 61-2).

Chestov (1951) elucida, assim, o valor relativo da ética e sua procedência pagã. A relação entre o heroísmo pagão e a supremacia, em termos de suspensão da necessidade, pelo *salto da fé*, executado pelo *cavaleiro da fé* (*Troensridder*), será uma relação de ruptura, que insinuará muito mais a diferença de definição entre herói trágico e esse mesmo cavaleiro. O herói trágico cumpre o dever ante o mandamento.

Ele sabe que vai sofrer, que o cumprimento da ordem lhe trará sofrimento, mas tem a necessidade de prontificar-se como exemplo histórico. O cavaleiro da fé vê-se numa relação em que o dever é suspenso pelo próprio dever, sua atenção não se volta à aprovação do público, do geral, mas é condicionada interiormente.

Johannes de Silentio pontua, então, que a diferença entre Abraão e o herói trágico⁴⁵ é que para o primeiro “toda expressão do moral tem seu *télos* em uma expressão superior da moral”(TT: 68) e que, por conseguinte, isso não evidenciaria nunca uma suspensão teleológica da moralidade. Entretanto,

(...) Muito diferente é o caso de Abraão. Por meio de seu ato, há franqueado todo estado moral; possui mais além um *télos* ante o qual suspende este estádio. Eu teria sumo interesse em saber como pode referir-se sua ação ao geral e como poderia descobrir-se entre sua conduta e o geral uma relação qualquer à diferente de haver franqueado o moral (TT: 68).

Johannes fornece uma pista para descrever a fé como a virtude do Indivíduo: ela ajuda a cunhá-lo na iminência de sua subjetividade. A fé é uma virtude interna que só se percebe pelo nome. Seus efeitos são alternativos e diversos, e, entendida como paixão⁴⁶, a fé é sinuosa, imprevisível e não categorizável. A linguagem que a engendra é a do paradoxo e intentar entendê-la é motivo de renunciar à sua expressão genuína: ela remanesce-se no segredo; um conselho de fé é sempre um empreendimento perdido⁴⁷, pois a fé não se partilha, ela é a própria condição da relação transcendentalizada do Indivíduo para consigo

⁴⁵ Ícone filosófico kierkegaardiano de *A alternativa*, Primeira Parte, a ser melhor estudado no capítulo que se coloca posterior a esse.

⁴⁶ A fé como sinônimo de mais alta paixão é um termo apropriado de Lessing, segundo a nota 1 da *Problemata I* (TT: 77ss).

⁴⁷ “Quando um homem empreende um caminho, penoso em seu sentido, do herói trágico, muitos devem estar em condições de aconselha-lo; porém a quem segue a estreita senda da fé ninguém pode ajuda-lo ninguém pode compreendê-lo. A fé é um milagre, ninguém está excluído”. (Ib, p. 77). A fé não exclui ninguém nem por mérito nem por desabono. Desse modo, ela é diferente da razão em seu princípio. Mas a razão doravante também não possui a capacidade de absolutizar, ou seja, de postar-se para si mesma uma dialética de superação e de recomeço.

mesmo e para com o Absoluto. Assim sendo, ela também pode ser concebida como motivadora de um dever absoluto para com Deus.

2.4 Há um dever absoluto para com Deus?: Abraão como absolutamente Único

Johannes de Silentio parece conduzir a uma resposta positiva a questão, alentando que o dever não deva possuir nem uma causa nem um fim em si mesmo⁴⁸. A idéia de dever com uma tonalidade de obrigação e circunscrita à ordem do mundo finito perde, no grau de sua absolutez, seu componente essencial de manifestação: a virtude da prudência. Quando Johannes de Silentio define agora o Absoluto em lugar da prudência, está, amiúde, substituindo a perfeição ética pela perfeição do Absoluto. O que deve limitar autenticamente a vida do Indivíduo, numa ordenação mais completa, não é a subordinação à lógica dos fatos, mas a uma transcendência segundo a qual recupera seu status de Indivíduo⁴⁹. Mas o que desata a prudência, no sentido de bom agir, do sentido de estabelecer um dever absoluto para com Deus? Justamente porque a prudência não delinea o Indivíduo de acordo com seu universo íntimo, mesmo em relação à ética. Desse modo, o que se coloca como se sobressaindo à prudência é a fé. Para Silentio, a prudência é, de acordo com o ideário hegeliano, *Das Äussere* (exterior). A fé, em contrapartida, é *Das Innere* (imprescrutável, por ser exterior). E a analogia entre Indivíduo e ser moral começa a ser tecida por Johannes de Silentio, em constante referência de superação da filosofia hegeliana:

(...) na medida em que a existência é contemplada sobre uma idéia, então Hegel tinha razão; porém se equivocava ao falar da fé ou ao autorizar a ver Abraão como o pai da fé; porque invocando outra alternativa já tem condenado a Abraão⁵⁰ e à fé. Em sua filosofia, *das Äussere* (*die Entäusserung*) é superior a *das Innere*,

⁴⁸ (...) “Porém, no dever mesmo eu não entro em relação com Deus” (cfr *TT*: 78.)

⁴⁹ Percebe-se, aqui, como Jean Wahl referiu em *La pensée de l'existence*, que a existência está situada entre os fatos e a transcendência.

⁵⁰ E, quiçá, sua condenação primeira seria por imprudência (Nota do Tradutor).

como se mostra a partir do exemplo. O menino é *das Innere*, o homem *das Äussere*, daí se segue que o menino está orientado pelo interior e o homem pela exteriorização. (...) A fé é, pelo contrário, este paradoxo: o íntimo é superior ao externo ou, para retomar uma fórmula precedente, o número ímpar é superior ao número par (*TT*: 76-7).

Se a fé é superior à prudência, em termos qualitativos de conceder à ação, bem como à sua finalidade, um valor explicitamente existencial, então a ética não pode ser indicada como *motus perfectione* da vida humana. Doravante, para sustentar seu discurso, de *Silentio* precisa lidar com as exigências da criação de uma nova filosofia, que reconheça a fé como imediato e o imediato como transcendente ao racional. Para indicar as instâncias superiores da fé sobre a razão e a própria moral, precisa ater-se à fórmula da transcendência do Indivíduo para sua interioridade.

Dentro da concepção moral da vida se trata, portanto, para o Indivíduo, de despojar-se de sua interioridade para expressá-la em algo exterior. Cada vez que isso lhe repugna, cada vez que se detém em algum sentimento, disposição, etc de ordem íntima ou que cai dentro, peca contra si mesmo e entra num estado de crise ansiosa⁵¹. O paradoxo da fé consiste em que há uma interioridade incomensurável com o exterior e esta interioridade, interessa notá-lo, não é idêntica à precedente, senão uma interioridade nova. Não há como esquecer-la. A nova filosofia tem permitido substituir o imediato pela fé. Quando se age desse modo, resulta ridículo negar que a fé tenha existido sempre. Entra em si em companhia demasiadamente vulgar do sentimento, do humor, da idiossincrasia, dos vapores⁵², etc .

⁵¹ Que apresenta-se como angústia, no nível de relação de si para com as coisas, e como desespero, no modo de relação de si para com seu ego, na ordem finita das coisas. (Nota do Tradutor)

⁵² Aqui se postula, de modo velado, uma crítica a Descartes que anuncia, no *Discurso do Método*, que nossa maneira de conhecer as coisas pelos sentidos pode ser obnubilada pelos vapores do fígado.

Neste sentido, a filosofia pode ter razão ao afirmar que não é necessário ater-se à fé. Porém, nada a autoriza a tomar as palavras sobre esta acepção. A fé está precedida por um movimento do infinito, unicamente então aprece, *nec inopinate*⁵³, em virtude do absurdo. Posso compreendê-lo, sem pretender com isso que tenho a fé. Se ela não é outra coisa que a filosofia lhe atribui ser, então Sócrates foi mais longe, pois fez o movimento do infinito desde o ponto de vista intelectual. Sua ignorância não é outra coisa que a resignação infinita. Esta tarefa já é por demais suficiente para as forças humanas (...) é necessário, antes de mais nada, que o Indivíduo se veja esgotado em sua infinitude para então chegar ao ponto em que a fé pode surgir (*TT*: 79-81).

Kierkegaard pretende introjetar, pela pena de Johannes de Silentio uma renovação da ontologia moral na filosofia novecentista. A primeira intenção que explicita este ímpeto é o de não supor que a existência se dê como fenômeno, ainda que intangível, no mundo da exterioridade⁵⁴. E isso pode ser suposto através e a partir da reflexão moral. O dever absoluto para com Deus surge do fato da superação do (s) dever(es) relativo(s) às coisas e às experiências que a ética põe e só é assumido em virtude da fé, única capaz de anunciar: “credo in absurdum; credo quia absurdus”⁵⁵. O absurdo, por vezes, é a relação

⁵³ Não sem esperar (tradução do latim para o português)

⁵⁴ Esta idéia será debatida com muita ênfase em Levinas (1986), quando afirma: “O fato essencial da espiritualidade humana, pela qual a fé é suposta, não reside em nossa relação com ascoisas que compõem o mundo, mas é determinada por uma relação que, pelo fato de nossa existência, entretatemos imediatamente com o próprio fato de que há um ser, com a nudez deste simples fato. Essa relação, longe de mascarar uma tautologia, constitui o evento, cuja realidade e caráter, de alguma maneira surpreendente, anunciam-se na inquietação que o cumpre. O mal da filosofia idealista, como a de Hegel, torna-se o mal de ser”, p. 17.

⁵⁵ Creio no absurdo, creio ainda que absurdo: fórmula tertuliana para indicar que as possibilidades da fé ante o escândalo da razão. Tertuliano (2015) a usou no século II, em sua obra *On the flesh of the Christ*, sob a fórmula “Prorsus est credibile, quia ineptum est”. Agostinho ao entender a vicissitude da fé como um paradoxo oferecido à razão, por vias de semelhança, utiliza a fórmula “Credo ut intelligam”

sinuosa e contígua, porém potencialmente expressa entre o espírito subjetivo do Indivíduo e o Espírito Absoluto que põe ao dever uma valoração absoluta que transcende o reconhecimento do valor da vida e da morte. Amorós (1987) assevera que:

Em *Temor e tremor*, Yaveh, o senhor absoluto da vida e da morte, está em seus decretos, além delas mesmas, porém, precisamente por isso, a guerra entre elas é introjetada no cenário do espírito subjetivo individual – que, nesse mesmo movimento, se constitui à sua vez, como cenário de drama – e no âmbito da ambiguidade e do paradoxo não existe mediação possível...Não há leis do reino que definam o herdeiro: ele implanta a sua própria “lógica” em virtude do “absurdo”, que lhe legitime à medida em que nele se crê. Em ausência de toda mediação, somente cabe a esperança em uma restauração dos dons submetidos ao holocausto, a esperança, entreverada de não-ação e de ceticismo, ali onde tudo está posto em suspenso (p. 31).

Assim, a fé análoga ao absurdo, é a virtude que traduz, sob a forma terrível, o caminho que dispõe a caminhada do indivíduo do geral para o solitário ou particular. Mas este caminho escarpado (*TT*: 87) é o lugar dadivoso e sem obstáculos (já que a certeza, a razão e a moral foram suspensas) para o encontro da relação para com o Absoluto. É nesse sentido que o ser Único pode esclarecer-se e ampliar seu sentido. Há na pressuposição desse dever absoluto que se resgata uma redinamização da ontologia do homem sobre o ponto de vista da filosofia existencial: de homem passa-se à de Indivíduo. E esta noção de ser passa a ser apreciada, então, não mais na forma de uma idéia, mas de um sentimento, como sugere Jean Wahl (1947, p. 680). Doravante, o ser único só pode ter uma experiência do Absoluto, à medida que todas as suas circunscrições, dependências e aspectos externos não interferem

(“Creio para entender). Pierre Bühler (2008, p. 132-42) reúne no ensaio “Tertulian: the Teacher of the Credo quia Absurdum” in *Kierkegaard and the patristic and medieval traditions* uma verificação de como esta fórmula faz do Indivíduo um ente cuja fé, entendida como paradoxo, engendrou.

apresentando exigências e/ou condições. É aí que fé se revela como dado incondicional e seu valor moral não pode ser suposto. Doravante, a relação entre fé e ética, entre a virtude moral e a virtude do absurdo é expressa, em Kierkegaard, muito mais pela diferença qualitativa entre elas que pela identidade que dentre elas possa persistir. A idéia de Indivíduo em Kierkegaard, no entanto, não goza de absolutismo. Um Indivíduo não pode perseverar sem que se atenha a um suporte estrutural e histórico, por meio do qual reconhece-se num *locus* situacional no qual outros indivíduos estejam inseridos. Doravante, a relação do Indivíduo para com a relação que o define autenticamente em sua transcendência é-lhe única e insopesável, e, destarte, ressaltada como segredo. O segredo só pode ser deduzido por duas expressões nadificadoras da linguagem: ou o silêncio ou a não-ação. Neste sentido, o silêncio não se posiciona, mas, no mínimo, omite-se; não propõe, apenas se coloca na aptidão de ser ou não interpretado.

Se se admite, então, que a suspensão teleológica da moral seja interessante do ponto de vista para se ressaltar, pela fé, um dever absoluto para com Deus, então o silêncio de Abraão, após o referido pseudo-sacrifício de Isaac, é justificável, sob o ponto de vista do bem senso? Somente o interesse de Abraão, nesta tal situação, pode ser, de forma filosófica, escrutinado.

2.5 O silêncio de Abraão é justificável perante Sara, Eliezer e Isaac?: Abraão como portador do ‘interessante’

O preço da vida ética é a comunicação, que Johannes de Silentio chama de “manifestação”⁵⁶. O homem ético não pode sê-lo por si só; precisará de um guia e um juiz para sua ação, mesmo que a intenção de que sua vontade esteja revestida tenha a ver com a classe de valores de bondade que assinalam para uma miríade de virtudes.

O Indivíduo diferencia-se essencialmente do homem ético por comportar-se no segredo. As disposições secretas que orientam as ações do Indivíduo valem-lhe pelo preço segundo o qual sua subjetividade é resgatada enquanto valor supremo. Dessa forma, o segredo do Indivíduo

⁵⁶ O moral é, como tal, o geral, e, sob este último título o manifesto. Definido imediatamente como ser sensível e psíquico, O Indivíduo é o ser oculto. Sua tarefa moral consiste, então, em revelar seu segredo para manifestar-se no geral. (TT: 94).

é sua subjetividade, justamente o critério segundo o qual está em possibilidade de transcendência para com os fatos, as coisas e as circunstâncias e (genericamente, o exterior.).

A subjetividade do Indivíduo é a categoria que Johannes de Silentio chama de *o interessante*. O Indivíduo está numa relação de *inter-esse* quando seu ser está envolvido na própria essência dos fatos e circunstâncias (situação). A relação de *inter-esse* é, antes, um mergulho existencial da subjetividade em possível para a subjetividade em atualização (ou em experiência). Ademais, o *inter-esse* é a categoria que eleva a interioridade do Indivíduo até a exterioridade (como forma de ação) e a exterioridade até a interioridade (como forma de pensamento). É a forma lógica que demonstra que o Indivíduo está em existência. Notadamente, o *interessante* é a categoria que, pelo paradoxo, manifesta o silêncio.

O *interessante* é a categoria que, amiúde, também desvela o íntimo do Indivíduo. Quanto ao seu prescrutar, a moral nada pode fazer, pois ela não se debruça sobre esse. Diz Johannes de Silentio que a moral ignora com muita persistência também o azar (*TT*: 99). No fundo, essa oposição, em verdade, tem a ver com o conflito entre regularidade e exceção. Como pondera Wahl (1953, p. 642), “a idéia de azar supõe a de normalidade e se opõe a ela”. Quando se assume isso para o caso de Abraão pode-se falar que ele foi azarado por constituir-se como Indivíduo? A resposta para esta questão pode ser esboçada a partir da experiência do *interessante* que Abraão manteve. É por meio dela que a compreensão de seu silêncio frente a Sara, Isaac e Eliézer torna-se melhor plausível.

O azar ocorre indeterminadamente. Como causa fortuita, não se protagoniza como substância, mas como acidente da ação. Adere-se ao azar pela circunstância e pelo reconhecimento de que o controle da ação do homem sobre o tempo não seja omnissuficiente. Doravante, o azar indica que a pessoa agiu *hic et nunc*. Ela estava presente, sua ação foi atualizada e as decorrências delas engendraram um resultado não atinente à vontade de execução. Pode ser que as coisas exteriores tenham contribuído para um infeliz ou não esperado desfecho. No entanto, é em relação ao *interessante* que o azar se vincula, pois preconiza o Indivíduo no interior ou adjacência da própria ação que executa. A sorte, por conseguinte, é o análogo positivo do azar, mas nela o Indivíduo não se toca sentimentalmente pelo desespero.

Como grito da ausência da própria razão teleológica, segundo o filósofo Lachelier⁵⁷, o azar não empreende uma atividade-fim. Ele é uma falha ou uma lacuna que se comporta como uma espécie de ameaça nadificadora por sobre a ação, tornando-a infrutífera. É provável que Abraão tenha se ressentido do particular azar que provou por ser o escolhido para uma prova tão difícil, na qual sua própria integridade, seu amor de pai e sua vida regrada foram, por vezes, destronados de significado maior.

A situação conflui para uma prévia aceitação do demérito de Abraão (se considerada normalmente em relação à moralidade ainda não suspensa). Mas, Abraão não gozava de culpa nem de pecado quando se lhe exigiu a prova do sacrifício de seu filho. Por que ele, então?

Johannes de Silentio afirma que mesmo não estando em pecado, Abraão experimentava a assim chamada consciência do pecado, que nada mais é do que a consciência do estado de relativização do homem para com o eterno, o imutável, o plenamente existencial. A consciência do pecado é a consciência que postula que todo dever de existência é negado no ato de sua gênese. É por meio dessa mesma consciência que o Indivíduo volta-se à esfera ética na tentativa de protagonizar o arrependimento⁵⁸.

A consciência do pecado de Abraão sugere, pois, sua relação íntima e interessada com o Absoluto mas não evidencia, por suas ações, o pecado, como falha moral ou desejo de não existir. Pode-se afirmar que Abraão teve consciência do pecado sem haver pecado e o arrependimento que carregou foi antes a expressão de não poder explicitar aos homens o magnífico significado de transcendência religiosa em que sua experiência singular se revelou. Em razão disso, pode-se dizer que o silêncio de Abraão frente a Sara, Isaac e Eliezer, ou seja, em relação a seu grupo social imediato, foi justificável do ponto de vista que a) *experiência de interessante que vivenciou não pode ser*

⁵⁷ Jules Nicholas Lachelier (1832-1918), que, em *Le fondement de l'induction*, procura estabelecer uma lógica de conciliação entre liberdade e determinismo, visando ir além do próprio Kant, que o influenciou.

⁵⁸ Se o pecado é uma ruptura para com a existência, a consciência do pecado faz o Indivíduo emergir do ético ao religioso e colocar-se em posição de arrependimento, que é o atestado do não querer ter vivido, de não querer ter feito.

comunicada; b) que a identidade entre interior e exterior no Indivíduo permanece-se sem alteração e sem manifestação, a não ser no próprio ser em ação do Indivíduo e c) que o Indivíduo não pode ser um conceito tratado, por convenção, objetiva ou universalmente.

O conceito de Indivíduo possui sinônimos análogos possam a ele ser endereçados, como por exemplo, o de ‘singular’, ‘particular’, de ‘existente’, de ‘ser em tensão’, de ‘interior’, de ‘privativo’. Cada um desses significados possui propriedades e riscos para enfatizarem a dimensão ontológica do *ser Único*.

Uma questão que mereça ser colocada a respeito de Abraão é a de se ele ousou viver até as últimas instâncias uma relação privativa e, diria-se, intensamente egoísta para com Deus, chegando ao ápice da negação da moral, de sua existência, de sua razão de ser, de sua situação histórica como patriarca e homem de fé para aderir, única e exclusivamente, a um chamado. Se assim o fez, expressou, por conseguinte, sua necessidade, que nada mais é, expressão de vontade. Mas, segundo Gouvêa (2000, p. 271), este não parece ser o caso, pois

(...) não é necessidade da privacidade que faz com que o cavaleiro da fé fique em silêncio, mas sim a inadequação da universalidade para expressar o que ele tem para comunicar. De uma perspectiva puramente científica ou filosófica, é melhor concordar com Ludwig Wittgenstein que “aquilo que não podemos falar a respeito, devemos deixar passar em silêncio” (sic). Fé implica comunicação num nível superior à filosofia, um nível no qual a filosofia é surda, e não pode ouvir. Ou num nível em que a filosofia se torna absurda. O silenciar da filosofia traz ao pensamento humano, novos significados que não podem ser mediados pelo universal.

Desse modo, Abraão não possui categorias para justificar-se. O que se expressa no ato instantâneo de sua ação sacrificial obediente é, tão-somente, sua existência de Indivíduo, numa relação transcendente, no sentido de que designa o movimento e o termo da mesma ação.

2.6 Da superação do quadro de negatividades existenciais

A afirmação de que o nada e o absoluto tem sentido unívoco em *Temor e tremor* parece carecer de sentido. Embora considerado por muitos estudiosos do existencialismo como um livro de revolução filosófica, é a experiência deduzida de acordo com um ritmo transcendente simplicíssimo, aquele que predispõe a experiência humana à elevação e à edificação, razões pelas quais a liberdade na existência possa ser encarada com maior genuinidade quanto à sua pretendida finalidade natural.

Kierkegaard pretende insistentemente trazer vida para dentro da reflexão. Talvez seja esse o ímpeto ordinário daquilo que se pretende chamar de existencialismo. Mas fazer filosofia, considerando como seu ponto de partida e ponto de chegada a existência, inclui requerer como sua base metafísica a noção de paradoxo em síntese, que se calcula considerando-se as idéias em tensão com a realidade, proporcionando o aspecto oportuno de levantar, em relação à própria filosofia, seus limites em relação à existência, dentre os quais, o apropriar-se das idéias de ‘indeterminado’, ‘subjetivo’ e ‘particular’ e correlacioná-las à metodologia universal, determinante e objetiva, com a qual sempre se expressou. A filosofia existencial já foi vaticinada pelo próprio Kierkegaard em *Temor e tremor*⁵⁹. É a filosofia que traz a existência em seu aspecto de razão concreta mais esclarecido. A concreteza da vida humana se mostra tanto na luta constante do homem por existir, como que pelas consequências ou reações sentimentais naturais que ele desperta ante esse esforço. Esses sentimentos originários estão disponíveis no homem ante a ameaça de sua não-existência: a angústia e o desespero, que trazem o homem para dentro da experiência fundamental do vivente que é a) estar diante das coisas finitas; b) estar diante do próprio eu, compreendido como si mesmo e c) estar diante do transcendente. Uma filosofia que atente a isso não está empenhada com o progresso da razão objetiva, mas enaltece a fonte de experiência que oportuniza ao homem lançar-se na vida. Assim, a vida e não a(s) idéia(s) são o fundamento da filosofia existencial que, tal como Sócrates propusera, deve descobrir a idéia na experiência e pela experiência.

⁵⁹ Em verdade Chestov (1951), em *Kierkegaard et le philosophie existentielle*, p. 263-72, foi o estudioso a entender melhor, nas primícias dos estudos russos sobre Kierkegaard, o filósofo dinamarquês como um existente existencialista, e, filósofo existencial.

Amiúde, esta filosofia precisa dar mais alento à ideologia de desespero pelo qual passa o homem do século XIX após ter perdido a noção de transcendência. Precisa incluir a fé em seu bojo para indicar-se como um discurso de esperança e de reafirmação do destino do homem, na tentativa de superar as vias imobilizadoras da autonomia trazidas pelo trágico.

Necessita, ainda, que essa filosofia não seja sistemática por designação, mas sistemática por opção. O sistema dessa filosofia importa ser resistente à própria idéia de ser enquanto ser para vislumbrar-se como descrição do ser enquanto ação situada. Esta descrição fará prevalecer a opção pela consideração da existência empírica por sobre o ser racional.

Kierkegaard aponta, também, a situação de limite da própria moral filosófica quando é confrontada pela fé, que é paradoxo. Doravante, a fé não anula a moral, que considera-se, ainda presente. Ela é seu dispositivo transcendental, que a ratifica mas não a soergue. Desse modo, o niilismo moral em Kierkegaard é apenas indicativo de uma razão não-absoluta enquanto razão teleológica da própria moral. Não se fixa senão pela descrição literalizada da suspensão teleológica da moral, evidenciada como problema em *Temor e tremor*.

Mas há também indícios de uma negatividade situacional e existencial que acometem a Abraão. Abraão, por vezes, sentindo como pai a obrigação religiosa de matar seu filho mais jovem, parece ter tentado continuar seguindo o que a moral fixa como situação normalizadora⁶⁰. Como ser moral, Abraão vê não apenas sua educação mas seus valores cívico-morais sendo negados. E essa negação ocorre-lhe internamente. Ao mesmo tempo, a consciência de Abraão opera entre o julgamento e a ação, entre a ordem divina e a pré-estabelecida ordem humana. O niilismo situacional segue construindo-se quando já não é mais Abraão quem define conscientemente sua autonomia de ação, numa esfera religiosa. Essa intenção de niilismo demonstra claramente a opção de Kierkegaard, segundo Reichmann (1955) de opor o humano ao divino⁶¹. Abraão, também, viu-se como sendo sugado para aquela que à luz das opções que valorizam a vida humana, é a mais trágica, terrível e negativamente consequente. Tivera ele de lutar contra sua justa razão e essa própria luta não fez dele um sádico, nem

⁶⁰ Johannes de Silentio afirma que a tentação de Abraão foi a moral (TT:132).

⁶¹ *No centenário de Kierkegaard/A desumanização de Kierkegaard*, p. 60.

tampouco um herói, mas um cavaleiro da fé. Johannes de Silentio aponta que, com a fé, uma nova possibilidade de existência possa ser desenrolada. Nesta nova possibilidade, o homem padece da espécie de um isolamento exterior para com os outros em detrimento de uma divina união interior, hipostasiada na forma de uma esfera. É a assim chamada esfera religiosa da existência, que presume o Indivíduo considerado na negação da dependência de todas as suas circunstâncias. A circunstância absoluta, torna-se, então, o *ser Único*. Desse modo, em Kierkegaard, o niilismo se intimida e se supera, antes de apresentar como uma necessária consequência da tecelagem da idéia de Indivíduo. No entanto, vale lembrar que a prerrogativa inicial da qual Kierkegaard parte tem a ver, ainda que em aspectos mínimos, com a idéia do nada: a de o Indivíduo não é antes da (sua) experiência, a que a existência se vislumbra a partir da não-existência, a de que a fé não é posta precipuamente mas é atinente a um estado muito especificado de existência. O modo de se conquistar a existência é aventurar-se na obscuridade da transcendência, de acordo com (Wahl, 1958, p.194). As formas mais sinalizadoras para vencer o vazio, em que o sentido de nada está explicitado, é a) tornar-se existente em relação às possibilidades de vida (transcendência existencial imanente) e b) tornar-se cristão em relação às possibilidades de uma vida eterna (transcendência radical do ser).

2.6.1 O tornar-se existente

O método filosófico de Kierkegaard não se atém à continuidade. Os conceitos são exercidos dentro de uma proporção visualizável de tal forma que estejam dados em conjunto e em complementação uns aos outros. Outrossim, também se observa que estes mesmos conceitos formam um amálgama estando conciliados uns com os outros para oportunizarem adjacência às chamadas categorias mais significativas, dentre as quais a de Indivíduo e a de Existência, continuamente interrelacionados. O uso de qualquer um destes conceitos, em Kierkegaard, traz como consequência a exposição de uma miríade de conceitos relativos oportunamente inter cruzados. Esta é uma prova do discurso integrador da filosofia em Kierkegaard que, dada a força dialética, é capaz de exprimir uma relação de identidade antes não suposta entre os conceitos.

Essa mesma relação de identidade entre os termos, na filosofia de Kierkegaard, permite com que o conceito possa ser atravessado por

seu oposto para conciliar-se mais prontamente como categoria ou conceito maior mais adiante. É o caso, por exemplo, do conceito de angústia, que é, enquanto conceito, elementarizado tanto pelas vias intelectivas quanto sentimentais. É, dentre outros conceitos kierkegaardianos, o mais abstrato e o mais concreto, pois permite entender o homem angustiado na situação de angústia para a qual desperta, sabendo-se que o angustiado mesmo é, antes observador, juiz e vivenciador da sua própria ação. O mesmo ocorre com a designação da assim chamada “tarefa de existir” (*Opgøve*). Ao mesmo tempo em que se translucida como pensamento, erige-se, também, como esforço. Ao mesmo tempo em que se situa como dom, cobra seu valor de entrega⁶² a algo. E o que dizer, então, do conceito de existente? Bem, ele é o predicado mais direto da impredicabilidade da existência, como nos mostra Kierkegaard. O existente é aquele que conclamou e tornou realidade o ato de existir, compreendido na interlocução entre vivência interior e exterior. É aquele que trava uma luta entre o desejo e a possibilidade de existir. Amiúde, ele é também aquele que se coloca numa dimensão solitária e secreta que o lança para as peripécias de vencer o nada pelo ser. E, por ser solitário nessa dimensão de luta, o existente é uno, indivisível, Indivíduo.

Doravante, o movimento de expressão do existente, pelo menos em termos absolutos, não pode ser direto (se assim o fosse, ele não estaria em caráter de exceção, solitário e confinado a um segredo⁶³). O existente, tomado autenticamente em sua via de existência, não pode estar num estado horizontalizado de vivência, segundo o qual a partilha e a intersubjetividade sejam fatores condicionantes da totalidade de sua vida. Ele não é o sujeito da relação sujeito-objeto, mas a subjetividade precípua em busca da subjetividade pura⁶⁴.

O existente tem como meta lutar pelo ser. Mas isto não é apenas um mandamento, é uma condição. Posteriormente, o ser em existir vem tangenciado pela vontade de tornar-se. E o existente se torna existente assumindo-se resistente a um ser geral, genérico e impessoal, devendo-se como *Único*.

⁶² Um dom que se entrega. Um presente dado com o qual presenteia-se a outrem.

⁶³ O segredo ou *mysterium* da existência na transcendência.

⁶⁴ Esse encontro da subjetividade dada com a subjetividade transcendental, Emmanuel Mounier (1947) chamou de “appel de l’Unique a l’Unique” em *Introduction aux existentialismes*, p. 51.

Esta conotação do existente como *Único* deixa entrever uma relação de proximidade de posição ontológica entre Kierkegaard e Platão⁶⁵, no sentido de que pensamento do ser é o mesmo que ser; isto, implicando na vida do existente pode, pois, ser assim resumido: o ser único pensa-se único não porque a idéia ou dimensão de único lhe é interior, mas que entre a idéia de ser (pensada) e a idéia de único (expressada existencialmente) não existe correlação senão a mais intensificada identidade.

Desse modo, segundo Wahl (1965, p.91), “a função ontológica do Indivíduo (enquanto ser Único) é existir”. E existir implica, concretamente, assumir-se em uma luta que se trava num picadeiro sem platéia, num *locus* de solidão que implique ao próprio lutador reconhecer-se ou definir-se em sua labuta.

Filosoficamente, um Indivíduo em pecado, de acordo com Kierkegaard, é um indivíduo que está, ainda, nadando nos mares do nada. Ele não descobriu-se existente, porque justamente reside ainda na não-existência, está na baila externa da possibilidade e, para ele, a vida se resume a um acordo entre fazer e receber. O Indivíduo não existente não comporta a esperança de verificar-se para além da prática possível da sua quotidianidade expressa. Ele se vê atado às preocupações com o mundo exterior que sua própria individualidade institui-se como acidente deste próprio mundo. O homem paga com tédio por esse tipo de vida relativa, superficial, atracada na própria efemeridade. O tédio é a ameaça de vacuidade existencial que afeta a vida em sua significância mais absoluta, é o sentimento que traspassa a negatividade humana quanto ao seu propósito de autenticidade⁶⁶.

Só há um modo, segundo Kierkegaard, do homem torna-se existente: é fazer-se devir, pela experiência, escolha e ação, no tempo, iniciando um ritmo próprio de escolha. Tempo existencial é um produto consciente do tempo físico. O homem experimenta suas relações

⁶⁵ Que seja, aqui, lembrado diálogo platônico *Parmênides*, p. 137-145, em que, em sua Primeira Parte, Sócrates confronta Zenão, apresentando o argumento das formas inteligíveis, que descrevem a essência do pensamento como uma essência de coisa.

⁶⁶ Aqui se verá muito claramente uma relação de princípios a respeito da crítica ao homem contemporâneo, que começa com a apreciação da angústia, como sentimento do tédio e da captação do nada existencial, em Kierkegaard, até o conceito de *nichtung* em Heidegger.

existenciais no tempo que lhe é dado e expressa sua autonomia de vivente entrando nele com uma tarefa bem específica: a de cuidar de seu segredo, daquele mistério que o lança paradoxalmente como *Único* na diversidade de possibilidades de existir de que o tempo se encarregará. Com estas palavras, Johannes de Silentio mostra que o tempo é o grande cenário, o *locus* específico da luta que o homem, pela angústia, trava indo do nada ao ser:

(..) Só a idéia de tomar consciência da carga do tempo, de dar-lhe tempo para escutar infatigavelmente todo sentimento secreto, de maneira tal que não se faz a cada instante o movimento em virtude daquilo que há de mais sagrado no homem, pode descobrir-se com uma horrível angústia, e se não de outro modo ao menos pela angústia se pode suscitar o obscuro impulso que se oculta em toda vida humana, enquanto que vivendo na companhia de seus semelhantes, um se escapa e esquece facilmente isso, outro se mantém a pique e acha a oportunidade de recomeçar com maior vigor; esta idéia sozinha, concebida com o respeito conveniente, me parece capaz de disciplinar a muito contemporâneo que afirma ter chegado ao mais alto posto (*TT*: 115-6).

O homem descobre-se, enquanto Indivíduo, existente, a partir de uma “terrível angústia”. Esta angústia é, como já se afirmou, captação do nada. O nada, em relação ao ser, no ato de existir sugere a quebra de vínculos entre a relação intencional entre existente e existência possibilitada. Como forma de lutar pelo existir, a angústia ou ansiedade, sempre se portará como o vigia eterno da consciência de existir. È ela que evidencia a tensão entre existência e não existência, mas, em si mesma, ela é apenas um sentimento, evidenciado pela estreiteza interna que causa.

Paul Tillich (2001), teólogo alemão a quem as idéias de Kierkegaard muito influenciaram, trata angústia e ansiedade como sinônimos. Para ele, face a sondagem sempre temível da não-existência, a ansiedade é, antes, o núcleo da apreensão do Indivíduo face ao “dever” de existir.

(...) a ansiedade não tem objeto, ou melhor, numa frase paradoxal, seu objeto

é a negação de todo objeto. Portanto, participação, luta e amor em relação a ela são impossíveis. Aquele que está em ansiedade está, tanto quanto é mera ansiedade, entregue a ela sem apelação. O desamparo no estado de ansiedade pode ser observado da mesma forma em animais e humanos. Expressa-se pela perda de direção, reações inadequadas, falta de “intencionalidade” (o ser relacionado com conteúdos significantes de conhecimento ou vontade). A razão deste comportamento às vezes surpreendente é a falta de um objeto no qual o sujeito (em estado de ansiedade) possa concentrar-se. O único objeto é a própria ameaça, mas não a fonte da ameaça, porque esta fonte é o “nada” (p. 29).

Desse modo, se vê assegurado que a superação do nada, enquanto vazio de sentido vivencial, só pode ser dar pela existência. A existência é o domínio ontológico do Indivíduo, e é nela que seu status de plenitude é posto em xeque. Para Kierkegaard, o existir relativamente só pode ser concebido em referência a uma vida quotidiana, normal, geral. Mas viver acima do geral é a grande questão, o motivo maior pelo qual a finalidade de existir alcança sua indissociável magnitude.

Esta magnitude em potencial, afeita à idéia de existência, é encontrada na beatitude. Para Kierkegaard, o processo de encontro entre vida humana e vida divina é o grande definidor do assim concebido ‘movimento de eternidade do homem’. Para ele, o homem não repousará na supressão de sua própria finitude se não puder experimentar estar acima do próprio finito, dissociando-se da angústia e das tensões em que existir temporalmente demanda.

E Kierkegaard vê em Cristo não só a imagem mais plasmada historicamente do objeto da fé pelo cavaleiro da fé⁶⁷, mas como a

⁶⁷ Nota-se que teologicamente Cristo e Abraão são diferenciados em relação aos que os definem: Abraão é o pai da fé, Cristo é o objeto da fé por meio do qual a própria história toma um sentido de transcendência orientado para a salvação, para a plenitude dos tempos.

condição para que o Indivíduo ganhe os ares de um movimento eterno consagrando-se aos auspícios de sua subjetividade sem resíduos, uma subjetividade que se queira única, e, portanto, individual.

O modelo de individualidade ideal, Kierkegaard vai cunhá-lo a partir da assim chamada “Imitação de Cristo” (*PAP: IX A 288; 399*). O Indivíduo existente sofre? Que tome como medida para sua consolação espiritual os sofrimentos de Cristo e compare-os consigo. O Indivíduo deve esperar o que? Aquilo que Cristo esperou pela fé. Mas há Indivíduos que não sejam cristãos? O Cristo é uma medida universal, sua denominação não é maior que seu significado, já que Cristo é a medida mais absoluta da relação absoluta entre homem e Deus.

2.6.2 O tornar-se cristão

Temor e tremor não é um livro de teodicéia da cristandade. Em suas páginas, não há nenhuma menção ao termo/nome “Cristo”, a não ser quando Johannes de Silentio fala de Maria, clamando-a como a “serva do Senhor”, a “virgem que deu a luz a um menino” (*TT: 73-75*). Em nenhum momento, Abraão é comparado a Cristo, senão a figuras heróicas da moral pagã, como Brutus, Jefté, Agamenon, Inês e o tritão, etc...

Uma exegese profunda do respectivo livro colocará em choque a moral clássica, mas nunca poderá apresentar qualquer estratégia de apresentação de uma moral cristã. Pode-se supor, com base em Gene Fendt, que Kierkegaard, quando escreveu *Temor e tremor* estava na esfera religiosa de sua existência (p. 12). Mas, por quais razões, então, nem o próprio nome “Cristo”, nem um mínimo do compêndio da ética cristã são alçados no livro? A resposta parece vir do próprio Kierkegaard, no Diário de 1843 (mesmo ano em que *Temor e tremor* é publicado):

O paradoxo absoluto faria que o Filho de Deus se fosse encarnado, seria visto no mundo e se viveu de tal modo seria observado. Restaria, no sentido mais rigoroso, um Indivíduo como todos os outros, com um ofício, uma família, etc. (o que faria com que a vida de Cristo seria regulada pelos mais altos sentidos de moralidade). (...) Ora, o paradoxo divino não pode, aqui, deixar de ser notado, (...) e é necessária a fé para resolver seu

paradoxo; a tola razão humana quer que ele tenha sucesso, que ele arraste os contemporâneos, os entusiasme, etc (D: 175).

Kierkegaard sugere por essa anotação que o Cristo, enquanto evento reconhecido pela fé, não pode ser manipulado sob quaisquer pretextos pela razão humana; procurá-lo historicamente é fazê-lo desempregar-se do mistério que sua encarnação comporta. O Cristo contemporâneo não é um líder, um exemplo, nem mesmo um paradigma. Ele é a libertação do vínculo entre a vida interior e exterior do Indivíduo, e sua humanidade é apenas uma dimensão correlata de sua divindade, um relativo de um absoluto. Eis que o tornar-se cristão, para Kierkegaard, é, enfim, uma divinização do humano existente, o último píncaro que comporta uma gradação para a perfeição, a atualização da plenitude da existência que a vida ética ou estética não podem garantir com autenticidade. Desse modo, se em *Temor e tremor*, o Cristo não é citado, suas referências indiretas são colocadas sob a vértice do “dever absoluto para com Deus” que Johannes de Silentio institui como a superação do humano pelo divino sem a perda de seu conteúdo existencial importante: sentir-se na vivência da experiência, do desdobramento da “empíria”⁶⁸ de Indivíduo.

A ligação entre os termos “Indivíduo” e “cristão” parece fomentar para a sinonímia das duas expressões. Doravante, a leitura de *Temor e tremor* aponta com espírito de certeza que o primeiro termo se aplica a Abraão e o segundo a Cristo e que entre Abraão e Cristo existe uma espécie comum de paradigma de transcendência. Ademais, o termo “Indivíduo” está condicionado muito explicitamente ao chamado período filosófico de produção kierkegaardiana, que vai de 1843 a 1849⁶⁹. A produção kierkegaardiana conhecida como *Kierkekamp*⁷⁰ tem,

⁶⁸ Idéia aqui trabalhada como sentido metafísico da existência, que esclarece a missão do existente.

⁶⁹ Ernani Reichmann, em *Intermezzo lírico-filosófico*, parte VII e Henri-Sans Vergote *Sens et repetition* são dois grandes comentadores de Kierkegaard entusiastas desta idéia.

⁷⁰ A luta de Kierkegaard contra a Igreja Oficial Dinamarquesa, que vai de 1845 até o ano de sua morte, em 1855.

outrossim, como ponto de agenda responder à questão: “Como tornar-se um cristão?”⁷¹

Um raciocínio taciturno poderia muito bem ponderar que se torna cristão quem se inicia numa religião cristã. Para isto, bastaria nascer numa família cristã, ser educado numa escola cristã e viver segundo os preceitos e obrigações de uma nação cristã. Doravante, Kierkegaard criticará duramente na classe de artigos que ficaram conhecidos como *O momento*⁷² esse tipo de mecanismo que mais se classifica como um “cristianismo geográfico”. Que fê esse processo evidencia? Que idéia de salvação esse tipo cultural de cristianismo pode oferecer à consciência pessoal de seus praticantes? Esse tipo de cristianismo flerta, sim, com a dimensão cronológica no tempo e só pode oferecer um caminho que se protagonize, única e exclusivamente, pela moral. Mas o cristianismo radical, o cristianismo absoluto, serve ao Indivíduo como o ponto mais profundo da interiorização da consciência, pois aproxima-o tanto de si mesmo como de Deus. É o cristianismo salvífico, o cristianismo *kairóstico*, o cristianismo que oferece a eternidade como item de grandeza e de mistério.

Quanto a questão de como tornar-se um cristão, o teólogo holandês Zuidema (1960, p. 11) pondera que

(que a mesma) contenha dois temas básicos: a idéia de existência pessoal é pressuposta na de posse da consciência interiorizada e a de que a idéia de Paradoxo Absoluto, ou Idéia Kierkegaardiana de Revelação, é pressuposta na idéia de salvação dada em Cristo. O crente é um indivíduo reconciliado consigo mesmo e com Deus. Ele tem certeza de que ele mesmo, através da sua consciência interiorizada, está de posse de sua salvação. Ele tem certeza de

⁷¹ A resposta a esta questão exigiria outra trajetória que este estudo, por suas limitações em relação à cronologia filosófica de Kierkegaard visa não supor. É de certo notar que a fase de produção do *opus kierkegaardiano*, mais conhecida como segunda fase é a que mais apresenta temas religiosos voltados à mística, à eclesiologia, à arte de elaborar sermões.

⁷² Cujas últimas publicações não foram lançadas, devido à morte de Kierkegaard em 1855.

que a salvação dada por Deus em Cristo é o ponto alto de sua fé.

Jean Wahl (1949) em seus *Études kierkegaardíennes*⁷³, é, pois, também um defensor da idéia de que a existência humana não está contraposta, em Kierkegaard, à de revelação de Deus. É reafirmado neste estudo pioneiro o que foi proposto como idéia de Indivíduo em *Temor e tremor*; que o Indivíduo tem como possibilidade a transcendência, que enquadrá-lo apenas na lógica material e mediata deste mundo é fazê-lo desencontrar-se de sua dimensão espiritual e que sua plenitude no mundo ou as relações para com este não podem lhe oferecer. Resta-lhe a fé como elemento tanto de paradoxo como de superação. É neste sentido que os termos ‘cristão’ e ‘Indivíduo’ se equivalem em Kierkegaard.

Por último, é preciso considerar que, se em matéria filosófica, Indivíduo e cristão se equivalem, pois ambos são os protagonistas de uma relação absoluta de transcendência existencial que pressupõe a fé, é preciso reconhecer, segundo Kaufmann (1958), que a fé cristã difere-se da fé judia quanto à sua natureza: a fé “em” e a fé “que” (por exemplo: a fé do Indivíduo em Cristo e a fé que o transcende) é cristã. A fé como “confiança” e “intimidade” é judia (p. 253). A primeira prepondera o predicado correspondente à fé; a segunda, o sujeito. O representante do primeiro tipo de fé é o cristão, que adquire seu estado existencial após o movimento e termo deste. O segundo é o Indivíduo, que está numa relação de condição única com seu objeto transcendente de confiança e intimidade.

O termo “transcendente” é usado em Kierkegaard, a partir da programação em *Temor e tremor*, para designar um estado de elevação consistentemente espiritual e ascético do homem por sobre o mundo. O mundo é, no *opus kierkegaardiano*, o vínculo e o receptáculo da existência material (ou vida cultural propriamente dita), o lugar em que as deleites e o sentimento de apego à vida fluem como uma necessidade de vivência. O mundo, outrossim, é o horizonte onde a própria finitude humana se perfaz como indício do tempo e do espaço. O mundo físico é, assim, o chamariz para a diversidade existencial, a ser experimentada pelo Indivíduo. É o circuito próprio onde estética e ética se digladiam a

⁷³ Essa tese encontra-se especificamente no capítulo *La théorie de l'existence*, p. 258 a 288, da mesma obra.

oferecer uma constância de realização em prol do humano. No capítulo a seguir, veremos como o conceito de vida no mundo se acopla ao de Indivíduo e como este se apega à realidade, na condição de desenvolver a vontade na imanência, através do ato de escolha. A escolha em Kierkegaard é o segundo mecanismo de elementarização da tese filosófica do Indivíduo em Situação, e, implica, quando considerada *a posteriori* da circunstância da experiência e de sua inauguração na individualidade do Indivíduo, a relação mais concreta e dinâmica do existente para com o mundo físico-cósmico.

TERCEIRO CAPÍTULO

EXISTÊNCIA E ESCOLHA: A VIVÊNCIA IMANENTE DA INDIVIDUALIDADE NA PRIMEIRA PARTE DE A ALTERNATIVA, DE 1843

Tenho apenas um único amigo, é o eco; e porque ele é meu amigo? Porque amo os meus pesares e ele não os leva de mim. Tenho apenas um único confidente, é o silêncio da noite; e porque ele é meu confidente? Porque se cala (*OOI*: 65).

Neste capítulo, optou-se por um estudo ensaístico tomando como panorama exegético primordial a Primeira Parte da obra *A alternativa*, indicando as primícias do apontamento de uma teoria existencial da escolha, a ser propugnada a partir de seus vértices estético-éticos. A primeira parte da obra em questão assumirá uma abordagem de explanação em intensa referência à questão estética em Kierkegaard, que se vincula, sobremodo, à concepção da música, do drama, do trágico, do livre aforismo e da prosa poética. Desse modo, julgamos entender, a partir das principais enumerações da consonância estética em Kierkegaard, que recaí inicial e referencialmente sobre o tema da escolha que a filosofia de Kierkegaard está em constante envolvimento com a literatura. Não bastassem, pois, as alusões a personagens das narrativas bíblicas e do drama cultural europeu e pagão, este envolvimento se dimensiona, inclusive, com um apreço à música e à erudição cançãoeira, como também ao teatro¹. Se o vocábulo “interdisciplinar” tivesse sido cunhado a mais tempo, certamente seria empregado para designar Kierkegaard como pensador.

A obra *A alternativa* é densamente povoada de ilusões e alusões filosóficas e, como tal, demarca os horizontes “interdisciplinares” do *opus kierkegaardiano*. Escrita de 1843 a 1849, sofrendo algumas interrupções, é uma obra cujo gênero altera tanto para a ficção quanto para a consolação. Nela, Kierkegaard, sob a responsabilidade de Victor

¹ Recorde-se, aqui, as peças teatrais que Kierkegaard escreveu nos períodos de sua juventude, dentre elas *A batalha entre os novos e velhos depósitos de sabão* (1832) que marca, jocosamente, a disputa intelectual entre universitários hegelianos e kantianos da Europa.

Eremita (como editor), expõe o tema da existência sob o ângulo da imanência, da decisão, da estética, ética e cultura, em suas respectivas Duas Partes. Um tema subjacente é o de “vida”, que representa o trâmite e o movimento de atitude da existência do Indivíduo, numa situação existencial.

Kierkegaard, através dos pseudônimos “A” e “B”, entende que vida seja um ambiente no qual se guarde o segredo do Indivíduo. É este segredo que pode defini-lo como alegre ou triste, que pode fazê-lo mais interiorizado ou exteriorizado ao mundo, já que é do modo sobre como o guarda que se estabelece, enfim, sua comunicação para com a vida.

No mais, a existência sendo esse segredo, nada mais é do que a medida fecunda do Indivíduo para consigo mesmo. Essa medida notabiliza-se, no ato de sua exteriorização, pela escolha, campo que abre ao Indivíduo outras possibilidades e campos de vivência.

A obra *A alternativa* favorecerá a ventura de compreender em que se enquadra filosoficamente o segredo da opção em existir situacionalmente. Uma das maneiras de se intentar descortinar as nuances desse segredo é identificar em que pesem as determinações exteriores sobre a dimensão interior do Indivíduo. Logo nas primeiras linhas do livro, esta preocupação é disponibilizada, alertando para que espécie de domínio o homem mais se atenta quando prontifica-se a existir.

Caro leitor, talvez por vezes te tivesse até ocorrido duvidar uma migalha da exatidão da conhecida tese filosófica segundo a qual o exterior é o interior e o interior é o exterior. Talvez tivesse guardado mesmo um segredo que te era demasiado querido, na alegria ou na dor que te trazia; para poderes confiá-lo a terceiros (*OOI:25-6*).

Em verdade, quando Victor Eremita fala de interior/exterior está reativando a discussão posta por Kierkegaard no início da Dissertação sobre o *Conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, de 1841². Nesta obra, Kierkegaard tangencia com a definição problemática dada por Hegel, tanto na *Ciência da Lógica*³ quanto na

² “O exterior não estava absolutamente numa unidade harmônica com o interior, mas antes era o contrário disso, e somente por esse ângulo de refração ele pode ser compreendido” (*CI: 25*).

³ Hegel (1845), *Die Wissenschaft der Logik. Werke*. Vol VI, pp. 177-183.

*Enciclopédia das ciências filosóficas*⁴. A própria escolha é, pois, um fundamento que faz com que o homem se conceba interiormente pela atenção ao exterior.

A teoria da escolha é, desse modo, o grande artifício que Kierkegaard usa para elucidar a dialética, sempre problemática entre vida exterior e vida interior. É também o momento de consequências em que mais se pode fabular a respeito do fazer-se homem, enquanto portador e simulador de atitude, no *opus kierkegaardiano*. É sobre a escolha que justifica-se, pois, a infelicidade ou o êxtase humanos. Os problemas da tragédia, todos eles, atinem a um tipo muito abrangente de escolha: a escolha pela existência frente a não-existência.

Se há um sinônimo de vida em Kierkegaard, então pode-se dizer que este seja identificado imediatamente ao verbo escolher. Em suma, há um princípio ontológico de personalidade que disponibiliza ao existente ser quem ele é. A escolha, evidentemente, é o elemento mais fundamental de αυτοουργια (autoourgia)⁵ pois liga a vontade ao desejado, a realidade à possibilidade, o interior ao exterior e o exterior ao interior. A via proclamada da existência exterior é aquela que se condiciona pela descrição dos meios acessórios (*existentia in accessorium*)⁶ que permitem ao Indivíduo fixar-se em uma situação.

A exterioridade sempre se revelará como pressuposto relativo da vida humana, que apreende-se a partir das efemeridades e volatilidades que se circunstanciam frente ao existente. Desse modo, ele pode estar gozando de nostalgia ou júbilo, num ou noutro momento, mas isso não modifica nem danifica sua individualidade, que é um pressuposto da personalidade. Em suma, para onde segue o Indivíduo sempre essa tensão entre exterior e interior lhe acompanhará.

Doravante, uma tendência se assume, pois, a partir de *A alternativa*, mais especificamente em relação à comunicação dos

⁴ Hegel (1988), *Enciclopédia das ciências filosóficas em Epítome*, p. 169-170.

⁵ Auto-Ourgia: termo grego que quer significar “tornar-se a si mesmo” ou “Homem, torna-te o que és”. O *aufklarung* kantiano também se evidencia como uma espécie filosófica de auto-ourgia.

⁶ Kierkegaard, nas *Migalhas filosóficas*, de 1844, ensinava que há dois tipos de existência: a existência de *accessorium*, relativa ao existente, que, por si, existe em *actu* por si mesmo (segundo a noção schellingniana de existência) e a existência *prius eterno*, que não pode ser provada senão “a partir da divindade do existente” (*MF*: 65).

personagens “A” e “B”, quando trocam correspondências⁷: é o fato de a estética coincidir com a configuração segundo a qual a vida mereça ser vivida com toda sua efusão momentânea, na ânsia pelo prazer enquanto deleite e enquanto postura de apreciação; já a ética condiz a uma adesão interior, à normalidade, à vida corriqueira, a um exercício típico de reflexão já produzida e consagrada, amiúde, pela generalidade. Na vida ética, o exterior tende a ouvir o interior.

Na vida estética, o exterior se produz como seu próprio *interessante*⁸, engendrando uma ação sem cálculo e tomada de impulsividade⁹. Para a vida estética, o destino é apenas uma consequência do próprio transcorrer temporal. Para a vida ética, é um estado de ocupação resultante das ações anteriores, que condiz muito à idéia de mérito.

Assim, na *Alternativa*, as vicissitudes do modo sobre como interior e exterior se sobrepõem, nos momentos isolados de vida do Indivíduo, tornar-se-ão a tônica da explicação da existência enquanto produz-se mecanicamente como ação.

3.1 A constituição da obra

A obra *A alternativa*, datada de sua primeira parte, publicada em 20 de fevereiro de 1843, é a obra, tal como a *Doença para Morte* de 1849, que mais recebeu diversas traduções de títulos nos vários países em que foi dirigida ao público.

Tal como se traduziu *Sygdommen til døden* como *O desespero humano* ou *Traité du desespoir*¹⁰, *A Alternativa* goza de várias denominações: *Ou bien, ou bien*¹¹, *O eso o eso*¹², ou *Ou-ou, um fragmento*

⁷ O primeiro autor chama-se “A” e é um desconhecido. O segundo é o juiz Wilhelm, que, no papel de “B”, é um defensor da ética qua regimento normal da vida.

⁸ A figura de Don Juan, designada, na *Alternativa*, por “A” demonstrará esta categoria, que sinaliza para esperar o destino sem poder calculá-lo.

⁹ A arte da sedução, demonstrada no *Diário do Sedutor*, mostra a impulsividade de Juan ao aproximar-se inconsequentemente das mulheres.

¹⁰ Na primeira tradução de Paul-Henri Tisseau pelas Edições Gallimard, do dinamarquês para o francês.

¹¹ Segundo tradução de Jean Wahl, do alemão para o francês.

¹² Tradução do dinamarquês para o espanhol, realizada por José Luíz Cañas Fernandes.

de vida¹³, dentre outros. Neste estudo, prefere-se usar a opção de título *A alternativa* para destacar a correspondência visível como intencionalidade entre um "Ou" e outro "Ou", para se fazer uma elucidação mais comprometida à idéia de possibilidade e eleição, reunidas numa dissertação que, simultaneamente, congrega Arte (Salmodia, Trágico e a Música), Religião ("O diário do Sedutor" e aforismos) e Filosofia ("Rotação das Culturas").

Numa nota do diário de Kierkegaard de 1843, a única nota disponível sobre *A alternativa*, vê-se o que pode ser considerado como o motivo segundo o qual *A alternativa* é uma obra vocacionada à mistura dos pensamentos, à mútua-referência entre os pensares: "A trilogia que fez tanto ruído: Arte, Religião e Filosofia, está em Platão, e, especialmente em Plotino como Música, Amor e Filosofia"¹⁴.

É exatamente este o esquema ao qual a primeira parte da obra dedicar-se á:

a) Capítulos ou livros dedicados à Música, num tocante ao sentimento de brevidade e nostalgia da vida:

* Διαπσαλματα – Diápsalmata)¹⁵

* Estádios Eróticos Imediatos ou o Erótico-Musical

b) Capítulos dedicados ao Amor:

* Silhuetas

* O mais infeliz

* O primeiro Amor

* Diário do Sedutor

c) Capítulos eminentemente filosóficos

* O reflexo do Trágico Antigo no Trágico Moderno

* A Rotação das culturas

Doravante, é preciso que, antes que se adentre no espírito "interdisciplinar" de *A alternativa*, se situe a quem, de fato, cabe a autoria do livro: se a Kierkegaard, propriamente, ou a Victor Eremita. Como a obra está assinada por um pseudônimo e a confissão kierkegaardiana lotada no *Ponto de vista explicativa de minha obra*

¹³ De tradução do dinamarquês para o português de Elisabeth M. de Sousa (2010).

¹⁴ D: IV A 159, p. 184.

¹⁵ Diapsálmata ou samodia, versão sobre a profundidade do elogio da ação enquanto canto.

como escritor¹⁶ de que a obra goza de aspecto literário então, não se pode negar que o método nela disposto não é o da ideação, mas da reflexão ensaística, e esta poetizada, dramatizada e reordenada com exemplos individuais-existenciais. Portanto, cabe-se pois, um primeiro endereçamento a Victor Eremita para poder se prescrutar sobre o que de fato o movia quando escrevia *A alternativa* e por quais razões dispôs a obra como uma miscelânea de considerações sobre a vida e o que afeta, em geral, todos os existentes.

3.1.1 O recurso pseudonímico de Victor Eremita e o ensejo de imanentização estética do Indivíduo

André Clair (1976, 53-4) defende a postura de Kierkegaard na história da filosofia como pós-romântica e pós-hegeliana. Estas duas caracterizações do estilo de Kierkegaard são reconhecidas em *A alternativa* pela natureza do tema que a obra comporta e que coloca, à guisa de uma primeira preocupação, determinar a gênese do estágio ético da existência pela atitude da escolha. O prefácio da obra vem endereçado na perspectiva de convidar o leitor à aceitação da posição de “A” ou de “B”.

Victor Eremita mostra-se em situação de incredulidade quanto a “A”, pois este se lhe parece um autor frívolo e um filósofo de aforismos esparsos. “A” é o personagem, assim, responsável pelos capítulos acima, dos quais “Διαπсалματα” (“Diapsalmata”), “Silhuetas” e “Diário do Sedutor”.(que acompanha como opúsculo à Segunda Parte de *A alternativa*) são os mais esquematicamente estético-aforísticos.

“A” teme a própria incerteza da vida e da escolha e, em seus escritos, prefere o tratamento poético dado às questões sérias da vida que envolvem, sobretudo, o inter-esse, a capacidade humana de mergulho no centro de uma situação.

Já a “B”, Victor Eremita o qualifica como um escritor organizado, à medida em que seus papéis “deixaram-se ordenar com uma natural facilidade” (*OOI*: 33).

¹⁶ “(...) reconheço minha estréia literária com a segunda edição de *A alternativa*, que não quis publicar mais cedo” (*PVE*: 21).

“B” parece ser um apreciador da antiguidade helenística e um grande defensor da moral patriarcal, do masculino como item de influência do comportamento ético geral¹⁷.

Victor Eremita é o editor de *A alternativa*, e, como tal, cabe julgar e expedir as intrínsecas disposições dos vários personagens que se encontram na obra. Sua personificação literária como eremita mostra exatamente que seu lugar não é *ad intram* da obra. Ele se consagra como um comentador e, tal como Johannes de Silentio, se furta a apresentar-se como filósofo, embora procure completar a tarefa de ouvir a interioridade da qual a filosofia se omitiu.

(...) tive sempre uma propensão herética em relação a este ponto da filosofia¹⁸ e, por isso, habituei-me desde cedo, tanto quanto possível, a ser eu a fazer observações e investigações; procurei orientação em autores cuja intuição a este respeito eu partilhava, em suma, fiz tudo o que estava a meu alcance para compensar a lacuna deixada pelos escritos filosóficos. A pouco e pouco, a audição tornou-se, então, para mim o mais querido dos sentidos; pois tal como a voz é a manifestação da interioridade que é incomensurável com o exterior, também o ouvido é o instrumento através do qual se apreende esta interioridade, e a audição é o sentido por meio do qual nos apropriamos dela (*OOI*: 26).

Victor Eremita se aponta como “um confessor” (*OOI*: 26). Em algumas religiões cristãs, a figura do confessor é aquela que escuta, que aconselha e que intermedia a vida do crente ao descrever, em sigilo, seus pecados. A questão, pois, é: a quem pôs-se Victor Eremita a ouvir? A resposta à questão vai se construindo à medida em que a tônica do

¹⁷ “(...) Quando, na opinião de ‘B’, entre cem jovens perdidos no mundo, se salvam noventa e nove por intervenção das mulheres e um pela graça divina, é fácil de se ver que não foi rigoroso na conta que fez, visto que nem sequer reservou lugar algum para aqueles que acabaram por se perder” (*OOI*: 34). Aqui, Victor Eremita denuncia a ironia presente e maquiada de “B”; em verdade, “B” quis dizer que se os homens se salvam pelas mulheres, é porque se deixam levar por elas, sendo-lhes fracos e atentando-se aos desvarios da sedução.

¹⁸ A expressa hegeliana de que o interior é igual ao exterior. (Nota do Tradutor).

livro se exerce: ele é o ouvinte de “A”, ou ouvinte de “B”, o ouvinte do “sedutor”, o ouvinte das mulheres desesperadas que deixaram-se seguir por Don Juan, etc. Ademais, ele é o confessor do leitor, esperando que o livro se lhe sirva de confessorário, o que Eremita chama de “grelha”¹⁹. É a postura que requer a atitude de quem está disposto a compreender, disposto a considerar um universo situacional distinto daquele em que se figura. Uma hipótese colocada por Sousa (2010), tradutora do dinamarquês para o português de *Ou-ou: um fragmento de vida*, é que a escolha do nome Victor se refira a um personagem da novela *O poeta e seus companheiros*, de Joseph K. B. F. von Eichendorff. Esta peça fora lançada no ano de 1843 e, dentre as demasiadas funções que cumpre Viktor, está a de ser um eremita. Doravante, os eremitas são pessoas dotadas de alto senso religioso, e, na história cristã, desenvolveram-se como monges itinerantes com apreciação pela vida solitária e pela terapia do exemplo de vida, muitas vezes assumindo condições severas de existência, nas quais a fome, o isolamento, a leitura e a mística se davam como fortes orientações.

Em outro escrito kierkegaardiano, narrado pelo pseudônimo William Affam, Victor Eremita é um comensal dentre outros pseudônimos, cuja discussão sobre “um fragmento de vida” inicia-se a partir dele em *In vino veritas* (IVV: 36-7). Tal obra é comumente conhecida como o *Banquete* de Kierkegaard, e encontra-se nas séries que compõem *Estações na estrada da vida*, de 1845. No diálogo kierkegaardiano, estão envolvidos Don Juan, o jovem apaixonado de *A repetição*, de 1843²⁰, um desenhista da moda, Constantin Constantius (pseudônimo autor de *A repetição*) e Victor Eremita (ECV: 11-34).

Outra hipótese a respeito da natureza da escolha da denominação do pseudônimo Victor Eremita tem a ver com a biografia de Kierkegaard, que após o rompimento de seu noivado com Regine Olsen, em 1842, dedica-se a uma vida quase eremita²¹. Doravante, a condição de Victor Eremita como um comentador em vias de

¹⁹ “Um confessor está separado do penitente por uma grelha; não vê, limita-se a ouvir. A pouco e pouco, à medida que ouve, cria um exterior em correspondência com o que ouve; portanto, não entra em contradição. Passa-se outra coisa, ao invés, quando se ouve e se vê em simultâneo, vendo-se, todavia, uma grelha entre si e o interlocutor” (OOI: 26).

²⁰ Que Gouvêa (2000) sugere ser ou não o personagem “A” da primeira parte de *A alternativa*

²¹ Esta hipótese está aventada em *Paixão pelo paradoxo*, p. 263.

complementação da filosofia torna-o um ícone da necessidade filosófica que Kierkegaard manteve para com o *diferente* na reflexão. A reflexão deve ter como ponto de partida a experiência e não propriamente a idéia. A eleição por esse ponto de partida mostra, sobretudo, uma verdade por se depreender dentro da própria concepção de eleição. Escolhe o homem as coisas não em relação às conseqüências, mas às causas possíveis que se oportunizam. Toda escolha não se endereça a isto ou àquilo mas à própria intencionalidade entre isto e aquilo, a alternativa, sendo o modo de possibilidade futurível da escolha. O homem escolhe não pela capacidade de que sua escolha seja vingada, mas de sua opção seja sua própria causa de liberdade. Essa é a raiz ideológica por trás dos inúmeros aforismos, contos, panegíricos e estórias da Primeira Parte de *A alternativa*.

3.1.2 Uma teoria da escolha na Primeira Parte da *Alternativa*

Malantschuk (1986, p. 7) afirma que “Kierkegaard põe em evidência o problema da escolha (*Valg*) com o título de *A alternativa (Enter-eller)*, mesmo que esta obra não trate diretamente do conceito”. A escolha é o problema prático mais visível da transição entre existência como possibilidade e existência como efetividade porque aduz a origem da liberdade na causa mesma da escolha, que é o existente.

O existente escolhe-se por meio do ato de escolha. Este princípio vigora como a realidade do *si mesmo* de que se aproxima o Indivíduo. Esta realidade permite colocar o Indivíduo no núcleo do sentido prático da existência, que transcorre-se como liberdade e autodeterminação.

Encetada como concretude do ato da vontade, a escolha é o princípio da eleição que faz com que o eleitor se eleja determinado para o bem, o que deixa, de antemão, o valor benemerente da ética conservado. Assim, a escolha antes de dirigir-se ao objeto pretendido dirige-se a si como indício de orientação de uma forma ou de valor que interfira no ato de escolher. Clair (1976, p. 270) chama a essa determinação da escolha em escolher-se²² como uma forma ininterrupta de estado de existência, que se experimenta “por seu valor eterno”.

²² Na verdade, a escolha é apenas um móvel do Indivíduo existente.

(...) o ato da escolha, em seu princípio, é um ato puro de afirmação de si; por ela mesma, como escolha radical e originária, ela é formal e absoluta. Assumindo-se como decisão por um tipo de existência, ela institui um novo estado, o estado da discriminação das formas de conduta, do julgamento, dos valores, em uma palavra, o estado do bem. A vontade institui o bem, ela é vontade boa. E aqui, o bem não é outra coisa que o ato de escolher, a decisão em via de orientação ou de um fim. Esta autoafirmação da vontade é a escolha de escolher.

A escolha, portanto, possui um sentido voluntário que, disposta ao modo do comentário referido, em Kierkegaard, parece engendrar a intenção da ação. Kierkegaard vem aqui expressar seu sentimento de concordância com a posição moral filosófica clássica, ao dispor a preferência da consciência pelo bem que a ação envolverá; no entanto, para ele, a importância não está efetivada no ato consumado da escolha, mas no próprio desenvolvimento dessa, já que a escolha é uma afirmação de existência pela existência, uma afirmação de si promovida pelo Indivíduo.

A escolha, desse modo, é a indicação da grande prefiguração de moção da existência. É o vértice que lança o Indivíduo, enquanto relação com as coisas, consigo e para com o Absoluto para dentro da problemática situacional concreta, em relação a qual os problemas de decisão tornam-se problemas que se destinam a uma eficácia do acolhimento da determinação do bem (virtude) ou do mal (pecado ou não existência).

Em razão disso, Clair (1976, p. 271) complementa

(...) posta, assim, a escolha como princípio da ética, Kierkegaard determina a ética como obra do querer. Até aqui, nada de inaugural. O que está sendo remarcado é a significação deste querer. Entre o querer como vontade razoável ou razão prática e o querer como poder de iniciativa e de afirmação de si, o pensamento kierkegaardiano vai, sem que esta **alternativa** seja de outra forma formulada pelo autor, à segunda concepção.

A escolha é o ato que melhor transfigura a transição da vida enquanto usufruto (vida estética) para a vida enquanto norma e tarefa (vida ética). O debate entre estética e ética e suas fundamentações crivadas com exemplos de perspectivas de vivências será enquadrado pelas cartas de “A” e “B” no constructo de *A alternativa*. Cabe destacar, amiúde, que “A” e “B” podem funcionar como paradigmas existenciais, como determinações diferenciáveis entre si da escolha em determinação da vontade, ou afirmações individuais de si mesmos.

3.1.3 A querela entre os papéis existenciais de “A” e “B”

“A” é a personagem oculta responsável pelas reflexões na Primeira Parte de *A alternativa*. Uma hipótese em voga, lançada por Quadro Gouvêa (2000, p. 263-4) é de que a vogal “A” seja uma redução do termo *aesthetica*. Contudo, esse personagem-vogal já aparece nas peças da juventude de Kierkegaard, simultaneamente a “B”.

“B” é o responsável pela segunda parte de *A alternativa*, conhecido como Assessor Wilhelm, o típico representante dos pontos de uma moralidade prática que Kierkegaard quis construir, a partir da fé em Deus, das relações sociais seguras (dentre elas o matrimônio) e o ordenamento da vida pública.

Torna-se interessante notar, a partir de então, que “A” e “B” são pseudônimos que se movem dentro da consciência de autoria de Victor Eremita, na *Alternativa*. O tipo de escrita a respeito de cada um desses heterônimos mostra a que tipo de consideração se consagram:

“A” escreve em folhas quarto de alta qualidade²³, com bela caligrafia, é de uma natureza refinada, idiossincrática, mas é um eu fragmentado, dividido entre manifestações disjuntas da vida, um barco sem vela movendo-se caoticamente sobre águas turbulentas.

(...) “B”, (...) o juiz usa papel ofício para escrever, como um funcionário público. Ele é um homem cuja vida é ordeira (Id, p. 264).

²³ Os populares *quaderni*.

“A” e “B” podem ser duas dimensões seguramente presentes na vida do Indivíduo que se oferecem como possibilidades de existência. Não se pode, pois, indicar que não exista dimensão estética de vida sem que ao menos, um dia, veja-se ela refletida sobre si mesma, tentando atestar-se para o legado que tenha construído, assim como não existe dimensão ética que seja puramente autônoma e preponderantemente livre por si mesma. Estas duas tendências enfatizam os lados prováveis da existência *in concreto* e revelam, por si mesmas, o peso da espontaneidade e da responsabilidade, o peso de viver só em atenção aos outros e o peso de viver coletivamente em atenção a si mesmo. São duas facções que, por vezes interpõem-se e justapõem-se e promovem a atitude humana dentro da perspectiva da escolha. Esta é a *alternativa*, o dado-título referencial que se chega ao núcleo da essência filosófica do livro.

Mas, como Victor Eremita chegou à escolha deste título? O mesmo conta que

(...) Ao determinar o título, concedi a mim próprio uma liberdade, uma impostura, da qual me esforcei por dar conta. Durante a minha ocupação permanente com esses papéis, fez-se-me uma luz: podia ganhar-se uma nova perspectiva, considerando-os como pertencentes a um mesmo indivíduo. Sei muito bem tudo quanto há para objetar contra essa observação: que não é histórica, que é inverossímil, que é irrazoável que um mesmo Indivíduo pudesse ser autor de ambas as partes e, isto, embora o leitor pudesse ser facilmente tentado pelo trocadilho: quando se diz “A” também se diz “B”²⁴. Entretanto, não fui todavia capaz de desistir. Tratava-se, então, de alguém que na sua vida havia efetuado integralmente os dois movimentos, ou havia ponderado os dois movimentos. Os papéis de “A” continham designadamente uma multiplicidade de incursões em torno de uma visão estética da vida. Uma visão

²⁴ Ditado dinamarquês notado pela tradutora de *Enter-Eller* do dinamarquês para o português, Sousa (2010).

estética da vida coerente não é de todo passível de ser exposta. Os papéis de “B” continham uma vida ética da vida. Enquanto deixava a minha alma sob o efeito desses pensamentos, tornou-se para mim claro que poderia deixar que esses pensamentos me levassem a determinar o título. O **título que escolhi** exprime precisamente isso. O que o leitor possivelmente perderá com este título não pode ser uma grande coisa, já que durante a leitura pode até muito bem esquecer o título. Depois de ter lido o livro, talvez, possa então, pensar no título. Ora isso liberta-lo-á de qualquer pergunta finita para saber se “A” ficou agora realmente convencido ou se arrependeu, se “B” triunfou ou, se porventura aquilo acabou com “B” a ceder à opinião de “A”. Quanto a isto, os papéis não tem designadamente qualquer conclusão. (...) Se “A” é o autor de seus escritos estéticos depois de ter recebido as cartas de “B”, se a sua alma, passada esse tempo, continuou a revirar-se na sua bravia indocilidade, ou se ela se aquietou, é uma coisa sobre a qual não me sinto em condições de prestar um único esclarecimento, dado que os papéis nenhum esclarecimento contem. Também não encerram qualquer indício sobre o que aconteceu a “B”, se ele teve força para manter o seu ponto de vista ou não. Uma vez lido o livro, esquece-se “A” e “B”, ficam só os pontos de vista diante um do outro sem esperar por qualquer resolução final de determinadas possibilidades (*OOI*: 36-7; grifos nossos).

A intenção de Kierkegaard/Victor Eremita em *A alternativa* está clara: não preponderar nem induzir o(s) possível (is) leitor (es) à nenhuma decisão sem que esta seja, exatamente, o resultado de sua escolha. Doravante, quer destacar a função central da *alternativa* que é a de oferecer mais de uma perspectiva de escolha.

Escolher entre o que se entende como ideologia de “A” ou ideologia de “B” não é tarefa do filósofo, mas do existente. Nenhum

termo da escolha pode levar para algo diferente de si mesmo, como a um “terceiro excluído”. O termo encerra o existente numa esfera de possibilidades “A” ou “B”. Desse modo, uma escolha ética introduz o existente e seu motivo de decisão para dentro de uma perspectiva ou esfera ética de existência. O mesmo acontece com o estético. Entre estética e ética não existe continuidade, apenas um salto, que se efetua qualitativamente pela escolha. Estética e ética dizem respeito à dimensão das possibilidades finitas que acometem o ego em perspectiva do existente. Como afirma Jean Wahl (1949, p. 56), em seus *Études kierkegaardíennes*: “Enquanto o estético vigora no domínio do sonho ou do imaginário, o ético e o religioso se aplicam ao real”.

Adiante, este mesmo autor reforçará a tese de que a escolha no ambiente em que se produz a existência como concreteness, será uma escolha entre o “estético e o ético”.

Kierkegaard, na *De deux choses l'une*, demandará a todo homem de escolher entre o estético e o ético. Pouco a pouco, ele verá que aquilo que se colocará como objeto de escolha absoluta, não será entre o ético e o estético, mas entre o ético e o estético, de um lado, e o religioso, de outro. O estádio estético não será mais que uma preparação a um estado mais alto a que elevar-se-á de um modo mais radical (Id, p. 56-7).

Esse modo mais radical atende pela categoria de salto, que, outrossim, nada mais representa, em nível de conceito, que cortes dados na própria imanência em que se situam os horizontes de existência do Indivíduo. Estes cortes na imanência, de acordo com o biógrafo kierkegaardiano alemão Hirsch, são “saltos de liberdade”, por meio do qual a escolha impõe-se com todo seu estratagema: angústia, desespero pelo desconhecido, probabilidade do erro, sorte ou azar, etc...

Escolher é um ato de antecipação da angústia pelo futuro. É a possibilidade das possibilidades irrevogável para o espírito humano, aquilo que o coloca como condição para a hipóstase do devir sobre o presente, na confluência de uma situação momentânea. E, quanto a este ponto, tanto uma escolha finita (como a que se dá entre o estético e o ético) quanto uma absoluta (entre o ético e o religioso) será sempre uma condição de devir, um “salto de liberdade”, a rasgar a imanência sem uma necessária continuidade *prius et posterius* declarada. Não há, pois, escolha sem situação. Essa pois pode ser considerada a opinião de Kierkegaard, imiscuída na teoria da escolha, quando aponta para a falta

de uma definição pelo movimento (o movimento que constitui as coisas) na filosofia contemporânea. Encontra-se numa nota de seu diário de 1843 uma correspondência a respeito:

Aquilo de que principalmente se ocupava a filosofia antiga, a mais antiga filosofia grega, era a questão do movimento que produz o mundo, a relação constitutiva dos elementos em seu interior. Aquilo de que, sobretudo, tem se preocupado a filosofia moderna é o movimento, isto é o movimento lógico. Não seria sem importância fazer um confronto entre as várias proposições destas duas esferas. A filosofia recentíssima não tem dado uma razão do movimento (*D*: IV A, p. 66).

Kierkegaard coloca como alternativa de visão filosófica entre o movimento físico-atômico e o movimento lógico o movimento existencial como fator de preponderância para a reflexão sobre a constituição da existência na filosofia contemporânea, da qual entendeu-se fazer parte. Esse movimento existencial servirá de base para a elucidação da categoria de “repetição”, algo a que este estudo se debruçará no capítulo seguinte.

No mais, a existência, como movimento, é também luta. Sua mais genuína representação pode ser dada tanto pela Música, quanto pelo Amor ou Filosofia. Na primeira estimativa, a Música forja a vida para dentro da própria estética. A música é a composição do espírito em transe existencial, a representação mais genuína, na forma de discurso salmódico, da emoção *sui generis* análoga ao prazer de viver a experiência como integrante da individualidade. Para Kierkegaard/Victor Eremita, a música é uma entoação às venturas diversas da existência. “A” dispõe que a música se compõe de intervalos, de διαπσαλματα (diapsalmate), tal como a existência signifique tomada de intervalos (saltos) e continuação (situação existencial).²⁵

²⁵ Jean Wahl (1980), em seu *Traité de Métaphysique*, chama a existência de uma composição de momentos que se aglutinam tendo entre eles intervalo e união.

3.2 A música como representação da individualidade imanente

A música representa a arte das Musas, os seres mitológicos geralmente com determinações ou propensões femininas que habitam o espaço poético. Para Gilson (1951), a música “inventa, restaura e fabrica” a palavra²⁶. Em todo caso, vindo da musa ela propõe o aspecto imaginário e, enquanto ciência, torna-se difícil de interpretá-la.

Para “A”, a crença de que a música não se sujeita ao escrutínio da razão é logo observada. Quando se pergunta a uma criança, por exemplo, o que ela realmente quer, ela apenas balbucia: “tau-tau” (*OOI*: 44). Para ele, “é com observações desta espécie que começa a vida e logo nega-se o pecado original” (*OOI*: 44). A criança deseja, desde os primeiros intentos de comunicação, gerados com sons minimamente compreensíveis, que nela se vinga o princípio de existência que é estar disposta a uma circunstância. Ela comunica esse desejo com um provável som musical e este, considerado em sua simplicidade, nada mais é do que o som da existência genuína, ou seja, daquele princípio de situação e de desenvolvimento da individualidade que a razão ainda não vituperou. Esta prerrogativa de lançar para a compreensão da existência um sentido sentimental profundo parece estar imbuído em toda designação do *opus kierkegaardiano*. E, na música, o canto não está separado do sentimento, antes é a sua liberação mais fidedigna.

Victor Eremita/Kierkegaard não separa(m) existência real de existência projetada. No sonho, as nuances estéticas prefiguram-se com toda sua condição de oferecerem ao existente a possibilidade quanto ao futuro projetado nos ares da imaginação e da sublimidade. O sonho é, de fato, o que separa o existente racional do gênio, pois se em um se perdeu o apreço pelo inusitado, no outro o próprio inusitado, em tons de onírico, é o valor supremo. Com base nisso, duas passagens dos *Διαψαλματα* (Diápsalamata) presentes na Primeira Parte de *Alternativa*, mostram que valor o personagem “A”, dá o sujeito entendido como criança, e, assim sendo, como gênio²⁷:

Prefiro falar com as crianças, pois delas ainda podemos esperar que se tornem

²⁶ Cfr *L'ècole des muses*, p. 12.

²⁷ Tanto a criança, quanto o gênio, parecem os existentes mais próximos de um estado de ingenuidade e de pureza sentimental, com o qual o belo eclode na sua magnífica simplicidade.

seres racionais; mas daqueles que nisso se tornaram, ai meu Deus (*OOI*: 44)!

Assim divido meu tempo. Durmo metade do tempo, e sonho na outra metade: quando durmo, nunca sonho, seria pecado, porque dormir é a suprema genialidade (*OOI*: 57).

Tais aforismos, como outros dispostos nos *Διασάλματα* (Diápsalmata) mostram que, como a música, a existência e um pensamento que queira de ambas oferecer uma consistência que se suporte, não pode passar de reles fragmentos. O discurso sobre a existência é expresso de maneira mais digna por aforismos, pois eles representam de forma mais simbolicamente entranhada como a existência se delineia enquanto vida e sonho, presença e projeto.

E a música nada mais do que a expressão da junção destas duas forças, que “A” denomina de “matéria” (presença) e “forma” (projeto/desejo)²⁸. A dialética presença/projeto é a que conquista substancialmente a eternidade do tempo, tornando veleidade um átomo da própria imortalidade e do sentimento excelso do belo poético cantado. A música e, desse modo, uma produção do sentimento, nada mais é que o sentido perceptivo da matéria, sob a forma de uma ação espiritualizada ou abstrata. Com seu caráter excepcional de uma articulação da linguagem concreta, a música é protagonizada por aquilo que “A” chama de “genialidade sensual”, ou seja, aquela idéia fortemente formal e abstrata que não deixa de exprimir-se pela sintaxe do paradoxo ao determinar-se cabalmente material e sensível.

A idéia mais abstrata, que é pensável, é a da genialidade sensual. Mas através de que meio ela é apresentável? Única e exclusivamente através da música. Não se deixa apresentar na escultura, visto que esta é em si mesma uma espécie de determinação da interioridade; também não se deixa pintar, visto que não é possível captá-la com contornos definidos; a genialidade sensual é uma força, um tempo, impaciência, paixão, etc, em todo seu lirismo, de tal modo que não

²⁸ Recorra-se à Introdução de *Estados eróticos musicais* in (*OOI*: 83-4).

ocorre, todavia, em um só momento mas em uma sucessão, pois se ocorresse num único instante podia ser reproduzida ou pintada. O fato de ocorrer numa sucessão de momentos exprime seu caráter épico, mas não é todavia, épico no sentido mais rigoroso, visto não estar dilatado que se concretize em palavras, move-se continuamente numa imediaticidade (OOI: 93).

Para “A”, um verdadeiro exemplo de música é a ópera *Don Giovanni*, de Mozart. Para ele, a referida obra musical destaca a perfeita unidade entre esta idéia (a de genialidade sensual) e a forma que lhe é correspondente. Don Juan de *Don Giovanni* é o cavaleiro da sátira medieval cujas peripécias em vida foram marcadas pela arte da sedução, que nada mais é do que a aplicação do erotismo da consciência disposta num sentido de devotamento ao imanente, às coisas que oferecem-se sensivelmente como itens de existência. “A” vê na música a representação de nossa consciência atrelada ao mundo, o assim chamado “demoníaco”²⁹.

O demoníaco não deixa de agir senão por um pacto de vivência com o mundo. Neste sentido, repercute eroticamente a necessidade cada vez mais incessante de trotar sobre os caminhos do destino. O contato com o mundo à guisa do destino faz do homem, em referência ao demoníaco, um ser de sensibilidade. E, na linguagem da crítica musical de “A”, o sensível é o sensual, é aquilo que mais atesta o grau de imanência da existência. Os sentimentos por mais que se sujeitem a uma determinação abstrata são sensíveis. A paixão é sensível. A existência mesma é sensibilidade imediata, isto é, intangível e sinuosa, do princípio em diante.

Amiúde, a imanência se situa ontologicamente como a dimensão do efêmero existencial. É uma parte importante onde sonho e realidade formam como que um aspecto congruente de realização e reafirmação do humano no tempo.

Essa perspectiva será notada, outrossim, nos capítulos chamados *Silhuetas* e *O mais infeliz*, que tratam de cenas prosaicas

²⁹ Referência ao *daimón* socrático, espécie de orientador interior para decisões circunstancialmente exteriores ou imanentes. Mendonça (1975) lembra o *daimon* socrático como referência a um tipo de homem natural, um ser erotizado em sua dimensão de vivência imanente com o mundo.

envolvendo personagens prototípicos como Elvira, Margareth, Don Juan, Charles, Emmeline, etc, que traduzem ações comuns ao existir humano, comprometendo-se em fornecer um espelho de visualização do Indivíduo na interface entre o fato bruto e o fato literário, o fato real e o fato onírico.

Politis (2009, p. 244) reconhece que tais perspectivas que se atentam aos papéis estéticos de “A” para descreverem a via de realização existencial na imanência, da qual a música é a expressão de arte mais fidedigna e relacionada a esse aspecto. Deve ser notada ainda, de acordo com a filósofa francesa, a influência de Lessing sobre Kierkegaard, no que diz à arte enquanto canto das nostalgias, da lembrança como atestado de originalidade dos tempos idos e de tempos que virão. Os sentimentos que brotam da música são de nostalgia e de angústia.

O sentimento estético é a porta de entrada para o mundo da imanência. Como tal pode ser puramente envolvente ou irrefletido, inconseqüente, ou refletido, calculado, tal como se postula a ação de Don Juan, mediante um interesse calculado por empreender suas venturas amorosas cada uma com uma designação de originalidade. Esse sentimento, ocorrido sempre em atenção a um estado de existência (o estado estético) estará sempre em relação de embate de importância com os sentidos que orientam a moralidade.

Uma prova disso é a concepção de trágico que viceja a obra de Kierkegaard, especificamente na Primeira Parte de *A alternativa*. O trágico sempre oferece a capacidade de querela entre estético e ético pois pede uma decisão forte, heróica, corajosa ou, menos que isso, humorada, espontânea, balizada em amenidades em detrimento da não-decisão. O trágico é o aspecto representativo no drama e na poesia em que escolha e não-escolha engendram os limites prototípicos entre existir com ventura ou não.

3.3 O trágico como referência à problemática individual da escolha

O trágico em Kierkegaard denota a dimensão do possível frente a escolha. Todas as sinalizações para a composição do trágico, sejam nas tragédias gregas sejam nas expressões mitológicas modernas, atentam para o fato de que, em meio à ventura ou a desgraça, um problema de escolha foi posto inicialmente.

Outrossim, a escolha é a eventualidade em que tanto o erro quanto a falta podem advir. A escolha remete para dentro da essência manifesta de moralidade, que reflete a consciência orientada para a liberdade, validada para o bem. Uma escolha certa é aquela que, tanto para o gênero do teatro, quanto para a vida em si mesma, cuja atuação teatral apenas representa, providencia uma ordem de felicidade³⁰. Numa escolha errada, paira a virulência da falta, que nada mais atesta para um sentimento de aniquilamento situacional e moral do herói³¹. A falta consome o herói na culpa e se estabelece como um motor do sentimento mais abrasivo de sua condição existencial: a angústia pelo destino e o arrependimento que a fortuna atual lhe propicia sentir face ao passado.

Doravante, conforme pondera Brandão (2002), a tragédia não implica necessariamente um final trágico, de elucidação da culpa ou de evocação do arrependimento. Ela é o ato que, tomado em seu contexto, sinaliza ela toda para esta condição de conflito entre felicidade e infelicidade advindas da escolha. Na tragédia, os pressupostos poéticos existenciais de *αταραξία* □ (ataraxia)³², *ευδαιμονία* □ (eudaimonia)³³ e *αμαρτία* □ (amartia)³⁴ estão interligados como possibilidades pontuais.

Estas idéias parecem ser admitidas por Kierkegaard no período anterior em que escrevia *A alternativa*. De acordo com Malantusch (1986, p. 203), no período de 1841 a 1842, os estudos kierkegaardianos sobre a *Estética* de Hegel e a *Poética* de Aritóteles se prolongaram. Doravante, estes estudos fornecerão o estofa para as reflexões sintonizadas no capítulo denominado “O reflexo do trágico antigo no trágico moderno” na Primeira Parte de *A alternativa*³⁵.

³⁰ Que se verifique, por exemplo, ás narrativas trágicas gregas *Íon*, *Orestias* e *Helena*, nas quais os personagens centrais, após sofrerem inúmeras adversidades, conseguem extasiar-se no júbilo voltado à vitória.

³¹ O desfecho da tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles, mostra bem isso quando Édipo assassina o próprio pai, por escolha ao destino faltoso.

³² Imperturbabilidade, tradução.

³³ Fortuna bendita e sentimento de alegria e conformidade consigo mesmo, tradução.

³⁴ Estado de pena e lamúria. Aristóteles, em sua *Poética* (1453), classifica o termo como o conteúdo ou desfecho infeliz de uma tragédia, em que o herói sucumbe da ventura à desgraça.

³⁵ Vale relembra que tal capítulo ainda se mantém como ligado ao conjunto estético denominado “papéis de ‘A’ e que formam a primeira parte de *A alternativa*.”

“A” começa definindo o trágico pelo valor que seu conteúdo existencial transmite. Todo o capítulo acima referido rememora em que sentido o conceito e a realidade de trágico caminham para uma simbiose quanto à sua significação para a formação da conduta. O trágico pode ponderar peso ou alívio, mas nunca estará desapegado do princípio de luta, combate ou lide que a ele é inerente. Doravante, “A” situa muito bem os diferentes tipos de luta que ocorreram historicamente, para então, poder pressupor qual a influência encontrada em maior proporção do trágico antigo para o trágico moderno.

Outrossim, a essência do trágico não é gerar o riso, mas a μεταβολε (metabolé), a condição para a mudança propugnada pelo exame e reflexão condicionada conscientemente no Indivíduo. No trágico, se coloca como condição principiante a própria existência humana, esta ponderada com todas as suas vicissitudes e contradições. Diz “A” que

(no verdadeiro trágico), (...) a existência está minada pela dúvida dos sujeitos, o isolamento ganha cada vez mais preponderância, algo de que nos podemos certificar melhor às múltiplas aspirações sociais. Estas demonstram que procuram contrariá-la, designadamente, tanto através do esforço no tempo, tomado isoladamente, quanto por via de preocuparem opor-se-lhe de uma maneira irracional (OOI: 177).

O herói trágico aproxima-se, pois, da descrição que Kierkegaard visou dar, a partir de *Temor e tremor*, de existente³⁶. É o tipo de herói que trava para com o tempo e o contexto uma batalha que resulte tanto em seu reconhecimento quanto em seu fortalecimento moral. No entanto, o herói trágico antigo difere-se do moderno quanto ao critério do legado épico. Nas tragédias antigas, a figura do herói sobrepõe-se à do próprio coro e cenário. Na tragédia moderna, (...) “o herói ergue-se e cai, acima de tudo, devido aos seus próprios atos” (OOI: 181).

³⁶ Lembrando-se que existente e Indivíduo possuem significações interrelacionáveis na obra de Kierkegaard. O primeiro termo se refere à existência em imanência, o segundo à existência em transcendência. O Indivíduo existente é o *Único*, tomado em consideração na mescla ontológica unívoca que se situa em ‘estar perante Deus’.

Tendo uma vez caído, o herói trágico, tomado em sua situação, é a versão *fac-simile* do existente que reconhece diante da consciência do pecado sua falha moral e o arrependimento adjacente. É nesse ponto que a estética se depreende da ética no trágico. A estética, pois discorreu sobre a culpa. A ética, por conseguinte, fez por em manifesto o arrependimento.

A própria estética é incapaz de definir o existente em relação à dimensão concreta de seu *pathos* existencial. Pelo seu ponto de concordância com a realidade e não com a idéia, ela não predispõe o acervo objetivo para definir a relação da dor com a interioridade do existente. Doravante, a estética não postula a reflexão, apenas a jocosidade e o sentimento de estar imiscuído numa fonte onde o prazer e a sublimidade exprimem-se com jactância. O moral que se deriva do trágico postula, em relação ao sofrimento do herói, o seguinte pensamento, no entorno ao existente: “porque isso se me acontece dessa maneira? Porque eu fui o escolhido para enveredar por este sofrimento” (*OOI*: 181)?

Muito provavelmente, Abraão, no momento de sua prova, deve ter feito estas perguntas. Tanto o homem antigo quanto o atual não estão inertes a esse autoquestionamento. Uma vez entrado na existência, a reclamação sobre a vivência de seu estado é não apenas uma possibilidade, mas a reflexão que delega o existente para dentro de suas principais inquietações.

As reflexões de “A” em “O reflexo do trágico antigo no trágico moderno” são oportunas para relacionar tanto o sentimento de culpa trágica, quanto a questão do refazer-se moral do herói, na concepção de homem arraigado no tempo. Intentando desvendar as subjetividades por trás dos heróis trágicos antigos e modernos, o capítulo reserva especial atenção à questão da metamorfose situacional típica a todo existente. Esta seria, pois, um ato de tragédia por excelência.

3.3.1 O trágico antigo

“A” define a tragédia antiga em consonância com o mundo antigo. Para ele, a noção de individualidade que se interpõe face a essa época não propicia o retorno direto da subjetividade a si mesma, mas antes tenta providenciar um modelo universal simbólico. Na tragédia grega, não é, pois, a personagem quem define autonomamente a ação, mas a ação que se lhe justapõe. Desse modo, para “A”, a tragédia antiga deixa evidenciar com intensidade seus paradigmas mais decorrentes

(apontados na *Poética* de Aristóteles): o pensamento unido ao caráter e a preocupação para a perseguição de uma teleologia adjacente à ação trágica (*OOI*: 175). A ação trágica é a ação típica do homem em confronto com sua decisão. Pode-se dizer que o trágico se situa antes como um elemento de apreensão representativa e de devolução refletida sobre a existência humana. A ação de existir é aquela que gravita sobre as especificidades da condição de escolha. Uma escolha mal formulada é motivo para a aquisição da culpa. Tanto na tragédia antiga, quanto na contemporânea, de acordo com “A”, a culpa imprime uma noção de envolvimento do indivíduo com a próprio dever de seu destino. Este tipo de “culpa situada” é denominada em “O reflexo do trágico antigo no trágico moderno” como *culpa trágica*.

Na tragédia antiga, a culpa trágica não se atem unicamente ao herói trágico ou personagem principal. Ela deve oportunizar, ainda de acordo com Aristóteles, temor e compaixão na platéia. Ela é o ingrediente indireto de transposição da realidade para a consciência, pois suscita a predisposição do pesar sobre a dor. O herói trágico, na tragédia antiga, é apenas um arquétipo coletivo do pesar. A consciência pesarosa é, assim, a grande fornecedora de significado teleológico para o exame dos ouvintes. Diz “A” algo muito interessante sobre o pesar:

Na tragédia antiga, o pesar é mais profundo e a dor menor; na tragédia moderna, a dor é maior e o pesar menor. O pesar contém em si algo de mais substancial do que a dor. A dor aponta sempre por uma reflexão sobre o sofrimento que o pesar não conhece. Do ponto de vista psicológico é deveras intrigante observar uma criança quando olha para um adulto que sofre. A criança não está suficientemente refletida para sentir dor e, no entanto, seu pesar é infinitamente profundo. Não está suficientemente refletida para ter uma representação do pecado ou da culpa; quando vê um adulto sofrer, não lhe ocorre ponderar nisso (*OOI*: 185).

Assim, “A” pavimenta as vias de compreensão da tragédia antiga. Essa está situada mais no próprio desenvolvimento de sua causa que em seus resultados reflexivos mais próximos. Dos tipos de tragédia, a antiga, desse modo, é a mais estética; no entanto, não se lhe pode negar, todavia, seu valor meditativo. Este caráter é, oportunamente,

apontado por “A” ao descrever a proporção do pesar/dor nas tragédias de *Antígona* e de *Édipo* (OOI: 191). Pesar e dor são duas possibilidades intrinsecamente firmadas no ato de escolha. Como o próprio “A” afirmou, no trágico antigo, o pesar é maior, pois a ação não se resolve propriamente no herói, mas no desfecho total. No trágico moderno, a dor é maior, pois o herói agora está sendo resgatado pelas investidas de sua subjetividade posta em reflexão.

3.3.2 O trágico moderno e a ação individual enquanto repetição

“A” direciona o início de seu discurso sobre o trágico moderno pondo em relevo as características filosóficas do conceito kierkegaardiano de “repetição”. Tal conceito é uma tentativa de compreender o Indivíduo situado temporalmente, indicando, quanto à eventualidade do momento, que a escolha nada mais signifique que um re-trazer da tensão existencial vivenciada sob o aspecto da atitude ou procedimento. Repetir é, de certa forma, reviver, atentar-se ao passado lançando-se ao futuro, é uma reconsideração e nova proposição do vivido, tomado em referência ao que se foi. Compreendida ela mesma como um conceito paradoxal, a repetição é uma categoria que propicia a dialética passado/futuro como desdobrável no terreno da presença, da existência. A repetição é o movimento com o qual o existente torna-se no que é. É a duplicação da dimensão da interioridade, condicionada em relação ao feito e ao por se fazer. É o modo sobre como o existente define-se como projeto, como movimento e como ser temporal nas circunstâncias que se lhe apontam. A própria repetição torna, desse modo, a circunstância como a propriedade *sine qua non* do existente³⁷. A repetição, todavia, não é evidenciada por “A” no trágico antigo. Para “A”, o trágico antigo apontava para o exame pela lembrança ou pela rememoração. O herói trágico antigo antes de definir-se como símbolo moral era um símbolo de lembrança. A tragédia antiga postula um retroceder aos princípios da educação comum do mundo, a que se

³⁷ O terceiro capítulo deste estudo vai se dedicar de modo mais detalhado à elucidação do conceito, bem como à abordagem dos aspectos que constituem a linguagem kierkegaardiana da ação temporal em uma situação.

devota a παιδεία (paidéia) grega³⁸. O trágico moderno tende a lançar a platéia e o ator que a ela se apresenta para o futuro. De que modo isso é feito? Para “A”, a partir da reflexão “repetida” do herói trágico em sua própria subjetividade. A tragédia moderna permite a “autovisão” futura do próprio Indivíduo mediante o cenário que se lhe oferece na peça como circunstância. É na circunstância que o herói define-se como ato, como atualidade subjetiva do próprio contexto em que emerge.

(...) na tragédia grega (...) a queda do herói não é de modo algum uma mera consequência da sua ação, é antes simultaneamente uma passividade, enquanto na tragédia contemporânea a queda do herói não é propriamente passividade, mas ato. Por conseguinte, na época contemporânea a situação e a personagem são realmente os elementos prevaletentes. O herói trágico está refletido subjetivamente em si, e esta reflexão não o refletiu apenas para fora de toda e qualquer relação imediata com o estado, a linhagem, o destino, antes, o refletiu muitas vezes para fora da sua própria vida anterior (*OOI*: 180).

“A” continua seu discurso, na assim denominada “comunidade de defuntos”³⁹, afirmando que a tragédia moderna não se ocupa da história total do herói trágico, mas apenas de um ato seu, que pode ser tomado como ponto de ponderação (*OOI*: 180). Em razão disso, “a tragédia moderna não contém qualquer primeiro plano épico, qualquer legado épico póstumo. O herói ergue-se e cai, acima de tudo, devido aos seus próprios atos” (*OOI*: 180-1).

Uma outra característica que “A” aponta para o trágico moderno é o despertar da melancolia, fruto da nostalgia que o herói

³⁸ Os estudos de Vernant (1980) comprovam que tanto a formação da linhagem, quanto do γενεός grego tinham uma intenção de construir um indivíduo familiarizado com seu meio sócio-político, desneraizado de si mesmo e de suas paixões para melhor servir a πολίτις.

³⁹ O termo refere-se à comunidade (fictícia?) a que “A” é membro. Esta comunidade é uma espécie de confraria literária que recebe a denominação grega de Συμπαραπεκρονενοί (Eumparatrekomeñoí)

moderno apresenta. A nostalgia, como contexto específico, é, de certa forma, a duplicação, em vias estéticas, da própria intimidade profunda do herói posta em relevo. Essa melancolia é o emblema da dor do herói trágico moderno.

Doravante, estando presente também no trágico antigo, a melancolia antes é a desencadeadora de temor e compaixão. Temor é um sentimento referente à platéia, objetivo, e, como tal prescritivo moralmente. Compaixão é um estado de comparação subjetiva com o herói, de sofrer com ele, de tentar mensurar sua dor íntima pela empatia. Temor e compaixão, na visão de “A” são as duas disposições que surgem através da cena trágica. São elementos que evidenciam, com total nitidez, a noção de *culpa trágica*, posta anteriormente⁴⁰.

A culpa trágica é o elemento determinantemente estético da tragédia. Não é a culpa de, mas a culpa com relação a, a culpa que se

⁴⁰ “Como é sabido, Aristóteles exige que a tragédia desperte no expectador temor e compaixão. Recordo que Hegel na *Estética*, se apóia neste comentário e, junto de cada um destes pontos, coloca uma dupla consideração, a qual não é entretanto particularmente exaustiva. Quando Aristóteles distingue entre temor e compaixão, então, bem que seria possível, no tocante ao temor, ponderar antes a disposição que acompanha o singular e, quanto à compaixão, a disposição de que é impressão definitiva. Esta última disposição é aquela que tenho sobretudo em vista, por ser aquela que corresponde à culpa trágica e, também por isso, tem em si mesmo a dialética deste conceito. Ora, sobre isto, Hegel comentou que existem duas espécies de compaixão, a habitual, que vai ao encontro do lado finito do sofrimento, e a verdadeira compaixão trágica. Ora, esta observação está inteiramente certa, mas para mim tem uma significação menor, pois aquela emoção universal é um mau entendimento, que tanto pode abater-se sobre a antiga como sobre a moderna tragédia. Verdadeiro e vigoroso é o que ele acrescenta em relação à verdadeira compaixão: “A verdadeira compaixão é, pelo contrário, a simpatia com a simultânea legitimidade moral de quem sofre, com o afirmativo e o substancial, que nele tem de estar presentes” (*Aesthetik* III, p. 532). Enquanto Hegel observa agora a compaixão no universal e a respectiva diferença na diferença da individualidade, prefiro destacar a diferença da compaixão em relação à diferença da culpa trágica. Para isto prontamente, farei com que aquilo que é gerador de passividade se encontra na palavra compaixão se divida em dois, e acrescentarei a cada parte o que há de simpatético e se encontra na palavra “com”, porém de molde a que não chegue a pronunciar-me sobre a disposição do expectador com algo que pudesse apontar para a arbitrariedade, mas antes de tal modo que, enquanto exprimo a diferença na sua disposição, acentuo simultaneamente a diferença na culpa trágica (OOI: 184-5)”.

constitui indiretamente em relação ao ato de herói. É um modelo de nostalgia e angústia que atemoriza ou eleva o expectador ao cômico. Assim, desse modo, o conceito de culpa é destituído de sua significação intensamente moral e relegado ao plano de visualização da tragédia. Em *Estações para o caminho da vida*, de 1845, por conseguinte, “B” ou o heterônimo Assessor Wilhelm propiciará uma ensaio sobre a culpabilidade moral, denominado de *Culpável? Não Culpável?*⁴¹

A culpa trágica é, amiúde, também uma fronteira que separa o trágico do cômico no próprio desenrolar do gênero de tragédia. Ela pode evidenciar tanto a melancolia quanto a indiferença, tanto a seriedade como o humor. A culpa trágica pode assinalar tanto a dor, como a “contradição desprovida de dor” (*OOI*: 181) a identidade ou a diferença em relação à tensão existencial imanente que a tragédia dispõe.

3.3.3 O cômico e o trágico na vivência individual

O cômico estético recobra a necessidade de converter em folia um sentimento de tristeza ou de melancolia nostálgica. O cômico é a diversão que se irrompe no estético, é a representação risível da situação feliz, é o *locus* próprio no qual o riso encontra oportunidade, geralmente ante a desgraça. Bowra in Brandão (2002, p. 71) define a comédia como um ato que se restringia a um grupo de foliões, em geral, engendrado com uma procissão alegre e que dispunha de um clima de jocosidade.

Kierkegaard definiu o cômico como uma contradição, querendo fazer prevalecer que até mesmo a comédia possui uma dialética intrínseca (seriedade ou o riso) que se comunica com sua inexorável dialética extrínseca (a da condição/possibilidade, passado/futuro). O riso ou a lamúria (pesar) são suas conseqüências mais imediatas. Dessa forma, trágico e cômico são coetâneos e aludem, na especificidade da tragédia, o elemento de angústia frente ao destino e angústia por atenção à individualidade refletida do herói trágico.

Quanto ao trágico e ao cômico, “A” define a angústia como o *motu* próprio da designação da tragédia. A angústia, nesse caso, não se condiz com o presente, mas com um estar diante de uma possibilidade. Desse modo, a angústia é, em relação à tragédia, “uma reflexão diferente do pesar” (*OOI*: 192), “um movimento de descoberta, com o qual o

⁴¹ Ensaio referente aos *Estádios no Caminho da Vida*, de 1845.

pesar é demonstrado” (OOI: 192) e, como tal, “parte essencial do trágico moderno” (OOI: 193).

O cômico é, assim, o anúncio jocoso da impossibilidade da platéia em apossar-se das possibilidades éticas exemplificadas pelo herói trágico. O riso traduz-se como expressão do não reconhecimento da subjetividade expectadora e da subjetividade refletida do herói trágico. Se por um lado a tragédia especifica um ideal ético, o humor, indiretamente movido pelas idiossincrasias do cômico, ri dele⁴². Doravante, o cômico não nega a tragédia. É, em relação a essa, apenas uma alternativa. Uma outra diferenciação entre trágico e cômico, movida mais especificamente para dentro da teoria da escolha kierkegaardiana, é que o trágico ressurge como condição de expressão das peripécias de uma individualidade modeladora, centrada no ato do herói. No cômico, esta noção é redinamizada para uma tendência coletiva de apreciação da cena trágica, geralmente constituída da sátira ou da observação humorista. No trágico, a escolha sempre encerra e postula uma angústia. No cômico, a angústia é invertida no seu contra-resultado, que é a “contradição desprovida de dor”. O ensaio *O reflexo do trágico antigo no trágico moderno* é, desse modo, uma reflexão que apresenta com indícios de intensamente, pontos sobre os quais o pensamento kierkegaardiano resplandecerá, como a melancolia, a angústia, o desespero, os atos sublimes de heroísmo, o possível diálogo íntimo do Indivíduo consigo mesmo, etc. Se a tragédia representa o lado puramente sentimental da existência, a comédia pressupõe que, para além do pesar e da melancolia, exista a necessidade de realização material da existência humana. “A”, inclusive, servindo-se do início da comédia *Pluto*⁴³ de

⁴² Em latim, há o adágio *ridendo moris*, que especifica que “deve-se rir dos costumes”.

⁴³ Diálogo entre Crêmilo (C1) e Cairão (C2):

C1: E, por Zeus, muito mais do que isso, de tal modo que alguém jamais está cheio de ti

C2: de pão

C1: de música

C2: de guloseimas

C1: de glória

C2: de bolachas

C1: de coragem

C2: de figos secos

C1: de ambição

C2: de papas

C1: de comandos militares C2: de sopas de letnilhas (ARISTÓFANES, *Pluto*, 187-194 in OOI: 314-5).

Aristófanes, abre o capítulo intitulado *A rotação de culturas: ensaio para uma doutrina da prudência social* para indicar aspectos privilegiados da vida intersubjetiva, que compõem imanentemente a vida do Indivíduo para com outros indivíduos no universo das possibilidades de vivência, tais como a amizade, a filantropia, a fuga do tédio, etc.... Para isso, retoma o conceito clássico de Indivíduo enquanto *animal político*, de Aristóteles (*OOI*: 320). Neste capítulo “A”, na primeira parte de *A alternativa*, possibilita a visão de transição de uma consideração estética para uma consideração ética sobre a existência. É o capítulo no qual a subcategoria de “existência social” é ventilada com maior ênfase, tomando como ponto de partida o movimento que as pessoas devem efetuar em sociedade para vencerem o vazio resultante do tédio.

3.4 Uma análise do tédio no quotidiano: A rotação das culturas

O esteta “A” parte do princípio de que “todos os homens são entediados” (*OOI*: 317) para promover um ensaio sobre a prudência, condicionada, agora, a uma visão pela qual o estético contribui para tornar o ético menos insofrito. Com o argumento de que “o tédio é a raiz de todo mal” (*OOI*: 317), “A” propõe a rotação das culturas, uma fórmula segundo a qual, o ser humano existente, inserido socialmente, precisa movimentar-se no tempo, a ele ativando um princípio de diversidade de situações nas quais o vazio que se avizinha seja neutralizado.

Este princípio de rotação alude à idéia *sui generis* de cultura, que significa amplamente que os homens transformem os sinais de morte em sinais de vida. A cultura eleva o humano da irresolução para a criação, tendo como atitude o modo sobre como o diverso complementa o igual. Nas relações humanas, a cultura é a alternativa por meio da qual tanto o marasmo como a mesmice são vencidos pela criatividade. E, destarte, a criatividade continua por persistir como um signo estético orientado para o bem viver, na visão de “A”. Os deuses criaram o homem para quê? Para livrarem-se do tédio. Eva foi dada a Adão sob quais intenções? Para fazer-lhe companhia, e, por conseguinte, tirá-lo da vida do tédio. A cultura de criação, o *modus* criativo, é o argumento trazido contra a irrupção do tédio na vida do homem.

(...) o tédio é a raiz de todo mal, coisa que pode detectar-se desde o início do mundo. Os deuses entediaram-se e por isso criaram os homens. Adão entediou-se

porque estava sozinho, por isso Eva foi criada. A partir deste instante, o tédio entrou no mundo, e cresceu em grandeza na exatíssima medida em que a população crescia. Adão entediou-se sozinho, a seguir, Adão e Eva entediaram-se em conjunto, a seguir, Adão e Eva, Caim e Abel entediaram-se *em famille*, a seguir a população aumentou no mundo e os povos entediaram-se *en masse*. Para se distraírem, conceberam a idéia de construir uma torre tão alta que se alcançava céu acima. É tão entediante essa idéia quanto tão alta é a torre, e constitui uma terrível prova de como o tédio havia ganhado supremacia. Em seguida, foram dispersos pelo mundo, tal como agora se viaja pelo estrangeiro, mas continuam a se entediar. E que conseqüências não trouxe este tédio. O homem ergueu-se alto e caiu fundo (OOI: 318).

A rotação das culturas é uma maneira de legitimar que o tédio na vivência seja vencido pelo ócio. Essa é o novo significado de prudência que “A” quer transmitir. O ócio engendra uma disposição divina de apreciação do tempo, pois permite aliar à seriedade da existência social uma possibilidade de diversão que a transcenda do simples movimento “viva e trabalhe; trabalhe e viva”, tão idealizado, comentado e propagado pela ética. Entre ócio e tédio existe uma diferença gritante: no ócio se regozija, no tédio se aniquila. Mas o ócio antes de se traduzir como uma negação do movimento do trabalho, é antes sua original sutileza. O ócio até mesmo serve para fazer com que o tédio seja desgarrado do trabalho. Para “A”, a possibilidade do tédio está em todo lugar, mas ele só se manifesta “demonicamente”, isto é, no interior da consciência do homem. Por isso, “A” o chama de “panteísmo demoníaco”, por estar em todo lugar e em todo homem que vá a todo lugar.

O tédio é o panteísmo demoníaco. Ao permanecer nele enquanto tal, então, o tédio torna-se o mal; ao invés, assim que é revelado, então, é verdadeiro, mas é revelado apenas através do divertir-se. Afirmar que é revelado por via do

trabalho denota ausência de clareza; pois o ócio pode ser seguramente anulado pelo trabalho, dado que esse é seu contrário, mas o tédio não pode, o que também se verifica no fato de os trabalhadores mais diligentes, os insetos mais zumbidores no cioso zunido, serem os mais entediados de todos; e quando não se entediam, conclui-se que não fazem qualquer idéia do que é o tédio; mas, então, o tédio não é revelado (*OOI*: 322-3).

A rotação das culturas é, desse modo, a forma segundo a qual a mudança do ócio para o tédio seja garantida como uma possibilidade *ad infinitum*. Provedo do léxico da agricultura, o termo empregado por “A” visa atender à necessidade que se põe em relação à escolha de estabelecer uma “infinitude ilimitada de mudança” (*OOI*: 323) na vida. A criatividade é o resultado mais cultural e genioso da escolha e, sobre ela, pois pressupõe sempre uma alternativa para o tédio. Usa-se a criatividade não mudando-se de lugar, mas mudando-se de idéia.

O método que eu proponho não consiste em mudar de terreno, mas, antes, em variar o método de cultivo e as espécies da semente, tal como na verdadeira rotação das culturas. Reside logo aqui o princípio da delimitação, o único princípio salvífico no mundo. Quanto mais um homem se delimita, mais engenhoso se torna. Um prisioneiro solitário em cativeiro perpétuo é tão engenhoso que uma aranha pode servir-lhe de grande diversão. Pensemos nos tempos de escola, havia-se entrado na idéia em que não é tido em conta qualquer aspecto estético na escolha daqueles que hão de ensinar um indivíduo e que frequentemente eram entediados e quão engenhosos éramos, então (*OOI*: 324)!

“A” quer afirmar que, no fundo, vale a pena tentar viver imanentemente. As coisas do mundo oferecem, por sua vez, a possibilidade de diversão, que se traduz como uma necessária incoerência da temporalidade, uma medida descontínua para se fixar a

apreciação no momento da existência. Esta descontinuidade é, antes, uma força de movimento que se opõe à “continuidade aparente”⁴⁴ que o tédio causa. E, quantas vezes assinaladas por “A”, o tédio é sempre o mal, pois esvazia o homem

A amizade, também, deve ser entendida como uma coisa entediante. Diferentemente do conceito de amizade política posto por Aristóteles na *Ethica nicomachea*⁴⁵, essa só serve para por os homens em atividades cujos fins são comuns a eles. Em razão disso, a amizade deve ser rejeitada como um princípio comum de realização, pois ela, antes de propiciar com que um amigo ajude o outro, faz com que ambos se estorvem (*OOI*: 328). Mas fora da amizade pode haver uma conduta social por meio da qual os homens lutam contra o desagradável (*OOI*: 329).

Na visão de “A” ocorre com o casamento o mesmo que a amizade. Provavelmente, “A” compartilha do ditado brasileiro, em senso comum, de que o casamento, como convenção, é sempre uma gaiola: quem está fora quer entrar e quem está dentro quer sair. Para “A”, “por via do casamento, cai-se numa continuidade altamente fatal dos usos e dos costumes, e esses, à semelhança do tempo e do vento, são algo cabalmente indeterminado” (*OOI*: 330). Para “A”, os nubentes casam-se para entediarem-se nas prerrogativas do próprio casamento. O casamento, como convenção, é uma medida ética para neutralizar o erotismo singular, fator que, no campo da criatividade pode trazer, segundo “A”, “uma variedade inesgotável de combinações” (*OOI*: 331).

Outra atitude de prudência de “A” é convencer ninguém a exercer qualquer cargo oficial. As exigências de um emprego formal público matam a individualidade e potencializam a regulamentação do estado. A individualidade precisa de ociosidade para manter-se criativa e propiciar uma fuga ao tédio

A atitude literária de “A” ao compor um quadro de rejeição às nuances mais concretas da determinação da vida ética visa estabelecer uma comédia. Na comédia, o casual se sobrepõe ao causal. Na comédia, não existe o prevalecer da sensibilização para a imitação pela melancolia, temor ou compaixão, mas, antes um afortunar-se com o momento, respeitando dele até a sua mais ínfima amenidade. O gênio,

⁴⁴ Termo que será desenvolvido no *Conceito de angústia* e que segundo Gregor Malantusch (1986) designa a realidade do mal na existência.

⁴⁵ Livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*.

outrossim, sublima do casual sua razão espontânea de viver. Esta, pois, é a incumbência da prudência, tomada nos moldes estéticos, que “A” quer, assim, revelar.

À arbitrariedade de cada um corresponde a causalidade fora de cada um. Deve por isso manter-se sempre o olho aberto para o casual, ser-se sempre *expeditus*, por pouco que alguma coisa haja de oferecer-se. As chamadas alegrias da vida social, para as quais o Indivíduo se prepara com oito ou quinze dias de antecedência, não tem muito com que significar, ao invés, a coisa mais insignificante, por via do acaso, pode tornar-se matéria rica para o divertimento. Não cabe aqui entrar em pormenores, nenhuma teoria consegue chegar tão longe. Até a teoria mais circunstanciada é todavia uma mera pobreza diante daquilo que na sua ubiqüidade o gênio facilmente descobre (*OOI*: 333).

A visão de prudência de “A”, tomada esteticamente, difere da “Klugheit” kantiana posta na *Fundamentação da metafísica dos costumes*⁴⁶. Kant tomava o conceito como um fim-meio. “A” o visualiza como um meio-fim, um fim em si mesmo, que consiste não meramente em uma sabedoria prática, demandada por um imperativo, mas por uma ordem casual e dinâmica, cujo caráter apreciativo deve ser exercido tendo em vista o ócio e não a prática racional, muitas vezes portadora do tédio e do cansaço.

Ainda caminhando em campo estético, “A” passa a indicar, no capítulo seguinte denominado *Diário do sedutor*⁴⁷, uma tipologia existencial da individualidade de Don Juan, cuja vida devotada à criatividade, ao casual e à sensibilidade refletida e irrefletida, moldaram a figura de um dos maiores amantes da literatura ocidental.

⁴⁶ Kant (2009), Tomo II, p. 127.

⁴⁷ O motivo do livro é a admiração kierkegaardiana pela peça *Don Giovanni*, de Mozart, retratada ainda que muito brevemente em *Estados eróticos musicais*.

3.5 O Diário do sedutor: estética do amor desenrolada imanentemente

“A”, falando por Johannes, conhecido como Johannes, o sedutor, dirige em *O diário do sedutor* uma espécie de consideração amorosa à Cordélia Wahl. O nome da moça desejada é, de certa forma, uma simbiose de várias conotações poéticas sobre o amor. Pode ser uma referência direta a Cordelia Olsen, irmã de Regine Olsen, a quem Kierkegaard, em 1842, rompeu o noivado. Cordélia também é o nome da filha a quem o Rei Lear, na comédia shakespereana, rejeitou, exatamente por não podê-la amar com amor suficiente. Kordelchen, diminutivo de Cordelia, é o personagem sedutor da novela “El curioso impertinente”, de *Don Quijote*, de Cervantes. Wahl refere-se a uma retirada dos nomes de personagem das *Afinidades Eletivas*, de Goethe, tal como outros personagens que aparecem no *Diário do sedutor*, como Eduard e Charlotte⁴⁸.

Os papéis de Johannes, em mãos, formam uma compilação de cartas recebidas que denotam a estória de um personagem que conseguiu seduzir muitas mulheres, e, dentre essas, a que mais deixou-se marcar pelo processo de sedução foi Cordélia, que enviou as cartas de sua saga amorosa a Johannes.

Cordélia apaixonou-se loucamente pelo sedutor, até o ponto de sacrificar sua história para com ele permanecer. Mas ele a deixou e o fez por amor a ela e por consciência de sua infinita capacidade de seduzir outras mulheres.

Desapontada, Cordélia procura pontes de resignação na realidade e quer, de fato, conceder o perdão à sua história. As cartas de Cordélia, lidas e refletidas por “A”, são expressões da mais alta sentimentalidade amorosa a uma pessoa, uma espécie de publicação do erotismo privado feminino. Tais cartas fomentam a história de uma aventura estética amorosa levada às últimas conseqüências.

Johannes, então, põe-se a anotar suas impressões sobre Cordélia e sobre o amor. Não consegue, enquanto sedutor, visualizar uma opção especificamente ética para o amor. Apenas quer viver na sua forma mais lânguida de desfrute.

⁴⁸ Cfr Nota de Elisabeth Sousa em *Ou ou – um fragmento de vida*, p. 339.

A parte datada do *Diário do sedutor* vai de 04 de abril a 25 de setembro de um ano qualquer. Relembra as cartas de Cordélia a Johannes e de Johannes a Cordélia. Ambos assinam as cartas com pronomes possessivos: “Tua Cordélia”⁴⁹; “Teu Johannes”⁵⁰.

O *Diário do sedutor* se vincula, outrossim, à explicitação de outro caso amoroso, disposto em *Temor e tremor*: a lenda pagã de Inês e o semideus marinho tritão.⁵¹

Na antiga lenda pagã reproduzida por Johannes de Silentio, o homem-peixe seduz Inês e encanta-se com ela. Após isso, há um encantamento mútuo. Doravante, o tritão não pode levar Inês consigo, no fundo do oceano. Ao devolvê-la, disse que apenas queria mostrar-lhe o quão belo é o oceano.

Inês é o correlato do latim Agnes, que significa “Cordeiro”. Cordélia também é a corruptela de Cordeiro. Os nomes se ligam para exemplificar um conceito interessante que Johannes de Silentio havia posto em *Temor e tremor* e que agora resplandece-se, de forma intensa, na *Alternativa*: o conceito de interessante, de sacrifício, de luta, de devotamento à existência⁵².

Tanto Agnes, quanto Cordélia, em relação ao amor, estão ávidas do interessante, ou seja, estão no meio do processo decisório da superação da necessidade pela liberdade. Ambas estão ansiosas para se lançarem nos braços da existência. Este jogar-se é tal como o que se coloca como um ato desmedido de inocência. Ambas não sabem a que irão recorrer, não possuem nem um raciocínio meditativo nem um raciocínio ético sobre a consequência de suas paixões, mas querem gozar o imanente de forma intensa e aproveitar o quão exitoso é viver um amor que não pede troca, que é ativo do início ao fim, que se medeia como uma relação superior a todas as demais relações existenciais.

Inês e Cordélia parecem desdenhar da espécie de uma escolha mais prudente ou eticizada. Doravante, o caminho da reflexão parece mais acurado e intenso em ambos os sedutores: Johannes e o semideus tritão. Ambos tem agora que lidar com a perspectiva de um amor frustrado e com a angústia trazida pelo arrependimento. O pecado de

⁴⁹ Quatro cartas de Cordélia endereçadas a Johannes (OOI: 346-348).

⁵⁰ Johannes envia 33 cartas a Cordélia (OOI: 418-77).

⁵¹ Cfr *TT*: 87-92.

⁵² Para a simbologia cristã, o Cordeiro representa sacrifício e da resignação perante a vida.

ambos, a potência aniquiladora de existência feliz, parece ser o da sedução.

Mas a sedução estética, para Johannes, o sedutor, é a forma que mais grassa o estado de amor genuíno, que é o erótico-atrativo. Para o tritão, a sedução é uma espécie negativa de atividade do demoníaco, pois pressupõe que desejou algo que efetivamente não se poderia cumprir (Inês morreria ao mar, caso desejasse segui-lo).

Desse modo, a sedução pressupõe um problema dos resultados diretos da escolha, evidenciados com um desfecho aterrorizante, pois sinaliza para uma paixão imediata, absolutamente inconseqüente, que supervaloriza o instintivo como “genialidade sensual” (OOI: 367).

O sedutor do *Diário do sedutor* é um gênio da arte de providenciar os meios alternativos para que sua libido se transforme em relação. Johannes, o Sedutor, é, dessa forma, por consonância, o protótipo estético mais condicionado a uma apreciação filosófica da figura geral de amante que se conhece como Don Juan.

O donjuanismo tem, assim, sua expressão tanto na literatura quanto na música. O Don Juan Kierkegaardiano é a medida intelectual da figura do sedutor enquanto paradoxo da idéia cristã de sensualidade. Ele é o gênio da sensualidade por natureza, o sedutor por instinto. O Don Juan Mozartiano, também comentado no *Diário do sedutor*, é a evidência da práxis lírico-musical nas cantatas cuja paixão é a essência. Esta práxis mostra o sedutor vitorioso e conciliado com sua atividade erótica. O lirismo musical é, antes, a expressão, na consciência, da genialidade que a própria música absorve. Assim, o Don Juan Mozartiano é o exemplo mais clássico dessa concepção imanentista de música que “A” trabalhou ao longo de toda a primeira parte de *A alternativa*:

A perfeita unidade dessa idéia e sua forma pertinente a encontramos no Don Juan de Mozart. Porém, justamente porque a idéia é tão enormemente abstrata e o meio também é abstrato, não é nada provável que a Mozart o sedutor seja um competidor. A grande sorte de Mozart está em haver logrado uma matéria que é absolutamente musical em si mesma. (...) Homero conseguiu um tema plenamente épico, porém não há nenhuma impossibilidade de imaginar-se muitos outros poemas épicos, já que a história nos oferece uma matéria épica

inesgotável. Com Don Juan, não ocorre o mesmo (*OOI*: 120).

Don Juan é qualificado por Mozart como um *drama giocoso*. Este termo antitético pode ser dado em referência às cenas trágicas que ocorrem no transcorrer da ópera, tais como a morte do comandante, a aparição do cemitério, o cotidiano do inferno, junto com episódios alegres que margeiam as ações de sedução por parte de Don Juan. Nessa ópera, há um *mélange* de terror e de graça. A essa mistura o próprio Mozart denominou de ironia.

Ora, a ironia mozartiana é empregada nos mesmos elementos que a ironia kierkegaardiana. O rir de si, provocado patentemente pela angústia, situa-se como uma dissimulação da aterrorizante verdade interior. Esta verdade, subjetivamente calcada, também corresponde a uma verdade da ironia. O irônico, ou o ironista, percebe sua verdade pela verdade de sua dissimulação e a verdade que descobre esta dissimulação. Conforme ponderou Vergote (1982), “(...)De sorte que nós podemos ler a fórmula da verdade de ironia: ‘O fenômeno não é mais o ser, mas o contrário do ser’”⁵³.

A figura do sedutor é o exemplo do desprendimento estético que ação, tipicamente a erótica, pode encetar. Na obra mozartiana, a idéia de sedução é tramitada como muita ênfase e Kierkegaard não deixou de notá-la. Amiúde, para Kierkegaard, de acordo com Malantusch⁵⁴, três obras mozartianas se destacam por sua importância estética: *O casamento de Fígaro*, *a Flauta Mágica* e *Don Juan*. Essas ilustram propriamente os três escalões do estado imediato da paixão, dado na diferença das formas de amar relativas às diversas culturas. O *casamento de Fígaro* representa este primeiro escalão, o do *Eros Oriental*. O segundo a *memorabilia* do *Eros grego* e o terceiro o *protesto do Eros imediato contra o cristianismo*.

No *Diário do sedutor*, as forças do paganismo estão em evidente tensão com a atitude indulgentemente cristã: um pagão ama uma cristã, por isso tenta desapegar-se dela, pois vê na causa do amor um peso enorme e uma grande incumbência que tenha que carregar; a moça, então, aflige-se pelo amor não correspondido, mas tenta perdoar, como uma ação ainda que imaginária de possuir novamente o amado. Ela o ama, mas o faz com a possibilidade do impossível, pois seu modo de existência cristã pede algo mais delimitado consuetudinariamente.

⁵³ *Sens et répétition*, Tome I, p.170

⁵⁴ *Kierkegaardiana*, p. 46.

3.6 Estética e Imanência: a vida do Indivíduo dada ao mundo

A construção do estético em Kierkegaard relega a existência a um plano ontologicamente inferior ao da transcendência, sendo a categoria que primeiro qualifica o estado do homem no reino da imanência. Na Primeira Parte de *A alternativa* isso não somente é suposto mas demonstrado a partir da elucidação musical-poética como forma de representação do trágico humano.

Desse modo, considerando-se que a existência se viabilize em sua plenitude no devir da transcendência, cujo existente progride para o estado de Indivíduo, o estético é, antes, uma oposição primeira tanto ao ético como ao religioso. No estado estético, não se pode refletir pressupondo formas imediatas de transcendência (como a fé ou a esperança), mas, somente de representação ou de gracejo (simbolicidade do ato trágico, por exemplo). E as furtivas representações só podem se dar, como expressão míticas, pela música, literatura e teatro.

Doravante, segundo o que pensou Theodor Adorno (2006, p. 86), os sinais míticos, outrora evidenciados com ênfase e simbologia mediante a representação estética, são os limites por meios dos quais a “subjetividade arde”. Kierkegaard não fala da arte como atividade inócua, na qual o próprio sentido estético da existência se interpõe, mas como um primeiro grau que aponta, por assim dizer, os modos segundo os quais a experiência toca as circunstâncias e forja uma manifestação de homem entronizado nas entranhas do aparente.

O aparente é o que pode ser descrito como “natureza”. O humano, cuja consciência é-lhe a casa dos significados de existência, é “espírito”, tal como a ênfase dada em *Temor e tremor* (TT: 156). O estádio estético de existência é, antes, a repercussão dessa dialética que envolve interior e exterior e predispõe o contato do existente com o que se lhe coloca de mediato. O estético é objetivo pois transpõe à interioridade a necessidade de um objeto exterior para poder ver-se espelhada. O objeto dado à interioridade é sempre aquele que se resguarda em um devir de imanência. Considerar, tal como ponderou Adorno, uma “interioridade sem objeto” é intentar ir além do possível significado de uma liberdade em imanência para uma liberdade em transcendência, cuja noção de necessidade se estabelece em face da finalidade moral, e, posteriormente, em face da beatitude.

Malantschuk alude que os estádios de existência como se figuram em Kierkegaard são, antes, a composição da tensão entre finito

e infinito com a qual o dinamarquês vê a existência como prosseguir-se⁵⁵. Pode-se, todavia, afirmar que o estádio estético, por ser o mais imanente dos estádios, é aquele cuja imperfeição existencial denotada, em comparação aos estádios ético e religioso, promove um sentido articulado de existência para a finidade e o efêmero. O erótico e o sexual são as notas kierkegaardianas que indicam, outrossim, a relação de fugacidade do interior devinda no próprio estádio estético. No erotismo e no sexo (genialidade sensual), o homem está ligado às vicissitudes temporais. Serve como elucidação para isso o caso de Don Juan.

O estádio estético não aparece na obra de Kierkegaard apenas na primeira parte de *A alternativa*. Outros componentes, limites e fronteiras serão discutidos com maior ênfase em *Estádios do caminho da vida* (1845) e *A repetição* (1843). Neste trabalho, os apontamentos sobre o estádio estético kierkegaardiano, em geral, foram lançados para descreverem-se como antítese fundamental ao ético, tal como intentou Kierkegaard, tanto na segunda parte de *A alternativa*, como nos escritos veronímicos tardios, como *Dois pequenos tratados ético-religiosos* (1849). Doravante, com a pressuposição do lado estético da existência, também se põe em evidência a figura do gênio, concedendo-lhe Kierkegaard a visão de um princípio orientador para a vida humana. Como forma de ir além da consideração do Eu-eu fichteano⁵⁶, ou do ideal egóico romântico, o gênio é a forma subsumida do eu interior estabelecer-se com a realidade. Tal gênio é chamado de demoníaco, apresentando, de imediato, a ligação filosófica de Kierkegaard a Sócrates. O demoníaco, longe de cumprir uma função de malefício, é antes, o atestado de angústia do homem face ao eterno. O demoníaco⁵⁷ é a designação da imanência do Indivíduo enquanto existente na existência, pois serve-lhe tanto como motivador para a fruição e para o útil, como item desencadeador de desespero no mundo finito. Em face disso, Malantschuk pondera que

Com a determinação do demoníaco como o limite exterior do estético, alcança Kierkegaard o recanto mais

⁵⁵ *Kierkegaardiana*, p. 16.

⁵⁶ Atacado na primeira parte do *Pós-escrito* de 1846.

⁵⁷ Um estudo mais aprofundado do demoníaco será efetuado por Kierkegaard em *O conceito de angústia*, de 1844, e na *Doença até a morte*, de 1848. O termo sinaliza para a consciência de se portar o interessante em opção do existente em existir.

escuro e profundo da alma humana. Ficou revelado, assim, como o homem pode unir-se a algo de temporal e deixar-se envolver por este e, para seu próprio tormento e prejuízo, procura desembaraçar-se do eterno. Nenhuma psicologia pode alcançar maior profundidade na revelação deste campo de segredos da vida humana (*Kierkegaardiana*, p. 34).

O demoníaco é a antecâmara do trágico em sentimento e ação. O existente encontra o trágico contentando-se com o relativo e desaparecendo-se do absoluto, conforme ponderou, também, Malantschuk⁵⁸. Esse contentar-se com o relativismo traz seus problemas atinentes, muito mais envoltos de uma aura negativista, tais como: o sentido profundo e eterno da vida desvanece-se ante à tenacidade do prazer, a vontade de possuir é maior que a vontade de transcender, o existir enquanto “momento” é muito mais subsidiado que o existir potencialmente para a plenitude.

Pode-se afirmar que o grande problema de existência educada, regrada, ou, bem orientada no estádio estético seja justamente a noção ética de escolha que falte a ele. Numa base finita de existência, o direito fundamental de escolher, ou de escolher-se, é subjugado para dentro de uma decisão que concorre exteriormente ao homem. Não se pode mais falar em autonomia, mas em indução, como se as alternâncias da vida tivessem um sentido de arrebatamento existencial maior que a própria liberdade do si mesmo⁵⁹.

Um exemplo de como o exterior sobrepõe-se ao interior, na vida estética, é forjado da literatura. Handke (2007), nos apresenta a figura individual de um Don Juan absorto no próprio momento de sua orfandade. Ele não esperava nada de especial, nem tampouco que sua vida fugisse ou transformasse-se de sua condição. Seu desejo estava imanente na própria esfera de sua condição peculiar, por isso não

⁵⁸ Esta é a tese que defende também Remy Hebding (1999) em *Kierkegaard*, p. 56.

⁵⁹ Kierkegaard deixa claro que o si-mesmo é uma prerrogativa de aperfeiçoamento existencial melhor dinamizada e enfatizada nos estádios estético e religioso.

desejava mais nada que não fosse estar contido na idealidade objetiva de sua visão de mundo. Em razão disso, apresentava-se angustiado e desesperado, não esperando mais nada do que o temporalmente estabelecido.

Don Juan era órfão e não em sentido figurado. Há anos perdera a pessoa que lhe era mais próxima, e não fora seu pai ou sua mãe, mas – ao que me parecia –, seu filho, o único. Então, com a morte do filho também era possível tornar-se órfão, e como. Ou talvez fosse sua mulher, a única amada, que tivesse morrido?

Ele havia partido para a Geórgia – como para todos os lugares, no mais – sem nenhuma destinação em especial. O que o movia era nada menos que seu luto e desconsolo. Carregar pelo mundo seu enlutamento e descarregá-lo no mundo. Don Juan vivia para isso, como se fosse uma força. Seu luto era mais do que ele, excedia-o. Munido dele, por assim dizer (e não só por assim dizer), ele se sabia – não imortal, isso não – invulnerável. O luto era algo que o tornara indomável, e em contrapartida (ou melhor, de parte a parte), completamente permeável e receptivo para o que quer que acontecesse, e ao mesmo tempo invisível, se necessário. Seu luto lhe servia de farnel. Nutria-o em todos os sentidos. Graças a isso, ele já não tinha grandes carências. Estas nem sequer chegavam a surgir. A única coisa a se repudiar sempre era o pensamento de que, dessa forma, no luto, o ideal da vida terrena se tornaria possível, o que vale para todas as outras pessoas (vide “descarregar o luto no mundo”). Seu enlutamento, nada episódico, mas desde o princípio, era uma atividade (*Don Juan*, p. 44-5).

3.7 Escolha e devir

A escolha é ratificada como o grande tema kierkegaardiano para designar o princípio pelo qual a vivência se institui, antes mesmo da ação, e, gerador de uma moral do existente, capaz de compreendê-lo como ser atuante no domínio da(s) alternativa(s). Escolher, como já se firmou, é escolher-se, compreendendo que, no ato da escolha o próprio existente se devesse como *primeira opção*. Isto posto, pode-se compreender, desse modo, que a existência começa onde se põe primeiramente a escolha e, em atenção a isso, é pela escolha que o desejo de existência melhor se fundamenta e se consagra como *vontade, opção, ação de busca*. No fundamento do ato de escolher, encontram-se, entretantes, a possibilidade e a realidade, de tal forma que uma justapõe-se à outra sob a ordem da liberdade.

O primeiro livro de *A alternativa* versa sobre escolhas cabalmente estéticas, escolhas que, dentre outros motivos, conclamam o poder imediato do sensível sobre a existência concreta. Uma escolha estética não pode, pois, disciplinar, pois não possui a capacidade axiológica de emendar, nem tampouco de direcionar, apenas de localizar o indivíduo quanto ao usufruto da vida e suas representações mais manifestadamente diretas. Tampouco, uma escolha estética não privilegia nem a força, nem a sorte, pois se atém ao temporal enquanto instantâneo e busca na vida o que essa pode conceder de mais leve, sublime e gracioso. Ademais, estético é o ideal do homem que não se encontra constrangido nem com uma ordem limitante, nem com uma fé que o obrigue a interiorizar-se. Esse ideal cumpre-se pelo imediato e seu campo é o da imanência concreta e representada. É o ideal que não assegura nada, apenas que se possa viver enquanto se vive com a máxima sensação de gozo. Perante uma vida engendrada éticamente, o esteta conforma-se com sua alusiva passividade⁶⁰.

Doravante, a dita vida no estágio estético kierkegaardiano prenuncia o distintivo característico do conceito de existência assumido como um ‘estar no devir’, deixando de ser um problema metafísico de abstração para tornar-se um programa de orientação vital na concretude. A vida estética é a mais exangue das porções da existência pois não está

⁶⁰ Veja-se o que diz “A” nos *Diapsalmata*: “Ai! A porta da fortuna não abre por dentro, de modo a poder escancará-la ao entrar de rompante; abre, antes, para fora, e, por isso, não há nada que fazer” (*OOI*: 50).

mediada por um panorama de ‘dever-ser’ constitutivo próprio da ética ou da transcendência. No entanto, nem por isso, deixa o existente de existir nesse estágio, pois a escolha se lhe coloca ora como paradigma trágico, ora como predecessor da angústia, ora como confluência das possibilidades.

Neste estágio também há uma constituição individual do existente, delineada sobre a forma da tragédia. Cessa-se, no ato de existir, a diferença ontológico-existencial entre “Indivíduo” e “Indivíduo que é”⁶¹, pois o que se coloca entre essência e ser não é mais um princípio racional de identidade, mas um princípio existencial (isto é, concreto, sentimental, passional) de unidade. Esta unidade, outrossim, se expressa notadamente entre realidade e possibilidade, cujo entre é o devir.

O devir kierkegaardiano assinala para a grande força que o existente tem para com seu destino/projeto. Cumpre-se como aquilo que melhor define a existência enquanto movimento: estar e manifestar-se, ser e aparecer. A escolha, nesse sentido, cumpre seu papel de devir ao ponderar o *Ou isso ou aquilo*.

O segundo livro de *A alternativa* trabalhará mais incisivamente na questão da escolha enquanto movimento fundamentalmente ético. A tese principal aludida pelo Assessor Wilhelm ou “B”, personagem principal e roteirista da segunda parte da referida obra, é garantir que o existente ganhe personalidade, isto é, integração com o mundo intersubjetivo, conquanto mais moralizado seja seu caráter. Uma moralização tende, pois, sempre estabelecer o Indivíduo em reciprocidade ao geral, considerando para tanto que ele *se* deve buscar tanto na ordem quanto na sociabilidade.

A formação da personalidade comunga do ideal de escolher-se. Num dado momento, o homem não escolhe estar em uma possibilidade sobre as demais, ele se escolhe atentando-se a si mesmo como possibilidade. O existente não se vê para fora do jogo de sua escolha, mas, fundamentalmente, ele se devem como próprio motivo do escolher-se. Como salienta Cantoni (1946):

⁶¹ Jean Wahl, em seu *Traité de Métaphysique* retoma a noção da condição de ser e essência e aplica-lhe comparativamente ao conceito de existência em Kierkegaard, privilegiando, em relação ao Indivíduo, aquilo que é e como torna-se o que é. Alexander, filósofo hegeliano destacado por Wahl na mesma obra, chama-se a essa diferenciação de *what e that*.

A escolha decide o conteúdo da personalidade que, mediante a opção, penetra no objeto escolhido e disso se nutre; se não se escolhe, padece-se e morre. Por um átimo, no qual se sopesa a possibilidade, pode parecer que o homem escolhe estranha ou indiferentemente uma possibilidade. Mas na realidade a escolha está em uma relação íntima e profunda com o que ele escolhe (*La coscienza inquieta*, p. 57-8).

No ato de escolha, põe o existente o seu devir íntimo, expressado como condição futura da personalidade. Muito mais que por-se a optar entre isto ou aquilo é colocar-se como causa de si mesmo na própria consequência da opção. Isto é, de acordo com Kierkegaard, existir. Quando cessa o existente de escolher, então? Quando morre, ou, por assim dizer, quando inicialmente decidiu não mais decidir. A morte do humano, na qual cessa-se também o desespero, nada mais é do que uma interrupção do ato de eterna continuidade em que consiste escolher (-se). O devir que brota da escolha não é o de querer meramente, mas o de *querer ser enquanto se quer*. Esta atitude de querer ser é o que fundamenta o anseio do existente pela imortalidade. Não se quer ser apenas enquanto se é, mas, também, enquanto se pode ser.

O esteta tem uma apreciação intimidada sobre o futuro, pois vive entre a indiferença para com o porvir e o desejo repentino de aproveitar todos os sabores da imanência⁶². O existente moral está situado num horizonte em que sua ação deve fazer minguar toda proposta de arrependimento. O religioso vive sua atitude de escolher na própria eternidade do ato de escolher que o configura como *único*.

⁶² Novamente, no *Diapsalmata*, vemos alusão a isso: “O que irá acontecer? O que trará o futuro? Não sei, nada pressinto. Quando uma aranha mergulha na consequência de si a partir de um ponto fixo, vê sempre um espaço vazio à sua frente, onde não é capaz de encontrar apoio firme, por mais que espere. Assim acontece comigo; sempre um espaço vazio à frente, o que me empurra é uma consequência situada atrás de mim. A vida está virada ao contrário e é horrível, não é suportável” (*OOI*: 52). Veja que o esteta define-se como consequência e não como causa de seu ato de eleição.

Ademais, a escolha, enquanto prenúncio do devir, e enquanto capacitação do existente quanto à existência concreta, só é dimensionada a partir da repetição. Repetir não é fazer o mesmo do mesmo modo, numa sucessão quase mecânica de ação irrefletida. Para Kierkegaard, é a genuinidade da existência, o que configura o homem como ser concreto e de decisão. É o movimento pelo qual o existente reafirma-se como fenômeno, ligando-o propriamente à vida, por meio da situação existencial. É a repetição que permite lançar-se no jogo da escolha com uma pecha de autoconfiança a produzir uma ação detida circunstancialmente. É a recapitulação do interior no exterior e da ação no pensamento por meio da determinação da visão do existente sobre si. É a elucidação da perspectiva que sempre flerta entre o trágico e o divertido, entre o sério e o jocoso, entre o imanente e o transcendente. A repetição é vetor que atravessa a existência com o estímulo de conquista ou entrega. Conquista do que se perdeu ou do que vai se perder, entrega àquilo que se foi e, sendo o que foi, também o será. É o conceito kierkegaardiano que demarca a vicissitude de contato do Indivíduo para com o tempo, a partir da ação, engendrando sempre uma ação.

QUARTO CAPÍTULO

EXISTÊNCIA E REPETIÇÃO: ONTOLOGIA DA AÇÃO EM A *REPETIÇÃO* (1843)

Diga-se o que se quiser sobre isto, a questão desempenhará um papel especialmente importante na filosofia moderna; pois *repetição* é uma expressão decisiva para aquilo que era *recordação* para os gregos (R: 30).

Certamente, o conceito de repetição, tal como concebido e balizado por Kierkegaard, não ocupa uma posição central no rol das mais importantes doutrinas da história da filosofia. O conceito permanece, até então, sendo pouco observado, a não ser por Nietzsche e Deleuze, pois as razões para que nele possam ser escavadas significações filosóficas mais consistentes ainda não conferem um plano integrado e em definição da sua eficiência ideativa junto à explicação da existência singular, motivada por Kierkegaard.

Amiúde, o conceito ganha força filosófica ao tentar supor uma novidade esquemática em termos de remodelagem metafísica, principalmente quando se faz necessário por em paralelo o conceito de existência com o de vida. Se já se afirmou a intenção de que a existência se processa no tempo por meio de saltos ou instantes, de acordo com os quais o existente assume a função de imiscuir-se no “interessante”¹, sendo ele próprio a raiz e a condição desse inicial interesse, a noção de vida só pode ser evocada mediante um movimento análogo que queira repetir para tornar mais perfeita e habitual a experiência. Assim, como movimento, a vida é uma repetição integrada da existência, na qual o que se processa é um desejo inerente pelo desdobramento da *empíria existencial* do Indivíduo (do sujeito que vive). O sentido comum alerta para o fato de que toda vivência oportuniza, por assim dizer, um estado no tempo junto com as coisas. A ordem factível do viver permite que se

¹ Categoria metafísica que marca o desejo ou o anseio por existir, como uma libertação progressiva da consciência do pecado. O termo foi detalhado segundo a exegese de *Temor e tremor*, operada no primeiro capítulo deste estudo, em referência ao *Conceito de Angústia* (1844) e *Migalhas filosóficas* (1844), obras nas quais o termo é em princípio apresentado.

encontrem meios em razão dos quais a ação se possibilite mediante um mecanismo prévio de aceitação que a ela condicione. A ação, como produto integrado ao tempo, sempre se alude a um possível e necessário. Essa é a lógica por meio da qual o existente tem que agir: isto lhe é dado como prova da ambientação de sua consciência e liberdade no mundo em que sua existência se desdobra, então, como realidade inerente à sua *empíria*. Um existente sem ação não vive, segundo o projeto metafísico da repetição, pois, fundamentalmente, a própria ação já é, em essência, um repetir sobre algo, nem que esse algo seja a própria ação. Desse modo, chega-se à idéia de que toda ação é repetição e é por meio deste movimento que sugere re-fazer, re-direcionar-se, re-introduzir-se, re-criar-se, re-velar-se, que a existência prolonga-se como um sucedâneo processo de constituição do Indivíduo². O conceito kierkegaardiano de repetição (*Gjentagelse*) talvez seja o mais heurístico de seus conceitos próprios, por permitir avançar filosoficamente em áreas tidas como práticas do conhecimento humano. É um conceito alusivamente pedagógico³, teológico⁴, moral e edificante⁵, e, como quis o pseudônimo que assinala a estória por detrás da obra cujo título é o mesmo do conceito (*A repetição*), psicologicamente experimental⁶. Um conceito tão polissêmico e, ao mesmo tempo, tão abrangente, foi assim propugnado por Kierkegaard para revelar, sobremaneira, que há sempre uma espécie de possibilidade do futuro ante a observação do passado, marcando, necessariamente, o trânsito dialético do movimento existencial entre o antes e o depois, no existente, lançando-o ao desdobramento da circunstância. Como tal, a repetição está, dessa forma, associada à lembrança e ao provável, ao possível, ao que se

² A mais total das categorias kierkegaardianas que apresenta a positividade da plenitude existencial conferida ao ser singular existente. Doravante, o Indivíduo é uma categoria que também revela o grau de supremacia antropológica dado à experiência religiosa no estágio existencial religioso.

³ Conforme esforçou-se por assinalar Gouvêa (2002) e Clair (1976).

⁴ Segundo as intenções de Chestov (1951).

⁵ Convencionalmente assim tratados por Vergote (1982) e, novamente Clair (1972)

⁶ Constantin Constantius, o pseudônimo kierkegaardiano que escreveu *A repetição*, de 1843, tratou do conceito relacionando-o sobretudo a uma atividade do espírito (anímica, como tal); daí o sentido de psicológico e como uma categoria que pudesse estar aberta ao escrutínio filosófico-científico (daí a explicação para o adjetivo 'experimental'). Cfr a Introdução de José Maria Justo na versão traduzida para o português da mesma obra.

subsume-se como dado e gerado, como posto e possibilitado, como determinado ou circunstancial/existencial.

O movimento que se coloca em atenção à repetição é o de retomada. Na obra *A repetição*, no que se restringe às cartas nas quais há a fala entre o Jovem e seu mestre, Constantin Constantius, os objetos de retomada na vida podem ser vários em termos de dinamização de situações existenciais: o amor, o saber, o sentir, o arrepender-se, o apostar, o decidir. O grande problema do Jovem está em decidir(-se). As falas iniciais do Jovem tendem sempre a anunciar uma perda⁷. As consolações de Constantin Constantius a ele dirigidas são sempre de leveza e no sentido de que existe uma objetividade na própria liberdade que faça com que a experiência seja retomada. Por trás da repetição existe sempre essa lei constante a demandar a reaproximação com o possível refazer, reordenar-se ou re-experimentar.⁸

Gouvêa (2002, p. 214) assinala que a repetição sempre se produz em referência a uma perda, mas que essa referência já prefigura o estado de uma re-conquista:

A repetição kierkegaardiana é, portanto, reapropriação (*Gjentagelse*), isto é, pegar ou tomar novamente aquilo que já se teve ou ainda se tem, mas de que se quer mais, ou aquilo que já se tentou apropriar anteriormente sem completo êxito.

Em termos de consciência, o fenômeno da repetição oportuna ser necessário e produtivo. Os modelos de excelência ética parecem sempre focar-se na designação de uma correção das ações mediante o hábito das virtudes. Em termos de execução, o hábito é uma conquista

⁷ Numa das cartas pelas quais o Jovem dirige-se a Constantin Constantius, há a referência, por exemplo, da perda da identidade do Jovem com o mundo: “Enfia-se um dedo no solo para cheirar o tipo de terra em que se está; eu enfio o dedo na existência e nada – não cheira nada. Onde estou? O que isto quer dizer: o mundo? Que significa essa palavra? Quem me enganou, metendo-me em tudo isso, e me deixa ficar aqui? Quem sou? (...)” (R: 107).

⁸ Estudiosos de Kierkegaard como Stewart (2010), Mooney (2001) e Justo (2009) observam que a denominação do pseudônimo kierkegaardiano Constantin Constantius refira-se à arte da constância na qual a própria repetição baseia-se e dispõe-se. O pseudônimo cria ou facilita a alusão ao duplo movimento de constância a que a repetição se submete: perder e ganhar, ganhar e perder, estar e não estar, ir e vir, próprios do horizonte infinito de possibilidades da existência.

que esteve sujeita às idiossincrasias de várias repetições. O músico, tal como o atleta, como existentes específicos, são exemplos de uso do hábito e das formas repetidas de ação que tendem a qualificar um movimento que se executa como experimentalmente visado à perfeição.

Dessa forma, se a repetição evoca a constância, esta, por sua vez, é a condição *sine qua non* que define a ação humana como um elemento prototípico da vida enquanto marcha existencial progressiva, quantitativa e qualitativamente. Em atenção a isso, é que o conceito merece ser explorado com maiores recursos especulativos. Nesse sentido, será tomado como ponto de partida para sua compreensão a sua significação semiológica, para, depois, examiná-lo na dedução da linguagem kierkegaardiana de tempo (presente, passado e futuro), bem como quanto ao seu detalhamento filosófico e existencial na obra ficcional *A repetição*.

4.1 O conceito de repetição

Repetir é um verbo cuja denotação anuncia sempre um ‘fazer de novo’ ou ‘fazer mais uma ou mais vezes’. Na ideia de repetir se presencia a ideia de ação, já que a própria repetição constitui-se, enquanto tal, num ordenamento para, numa espécie de estímulo (*passio*), tornar garantido o movimento. Para tanto, o significado tão referente ao próprio termo diz respeito aos que os latinos encetaram: *actio est in passione*⁹.

Em princípio pode-se repetir o novo sob a forma do velho, o velho sobre a forma do novo, o inicial sob a forma do já acontecido e o

⁹ A ação está na paixão. Toda ação implica um padecer, um envolver-se sintomático com o meio. A reflexão mais atinente à passagem se posta na questão 6 da *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, quando delibera-se que em virtude do “padecimento” que a ação requer a natureza do ato humano sempre é perfeita no homem e imperfeita nos animais e o *status* dessa perfeição estaria no horizonte de que o próprio homem é causa de sua liberdade (*libero est quod causa sui*, ou seja, no caso do ato humano, o voluntário é não só a razão, mas a origem e o padecimento (*passio*) de si próprio - ‘duo igitur sunt necessaria ad constitutedam rationem voluntarii, nempe quod sit a principio intrínseco, et cum aliqua cognitione finis’ q 6, a 1, p. 174). Em Kierkegaard, a repetição, como elemento propugnador da vida na situação existencial de um Indivíduo, também se remonta à paixão, não como sofrimento, mas como dom, luta ou tarefa.

já acontecido tomado como novidade. O produto da repetição sempre implica uma duplicação de circunstâncias e um ensejo para a experiência (que se mantém como repetição) na existência.

Kierkegaard vê nesse conceito a chave para entender a dinâmica não somente temporal mas situacional do Indivíduo *qua* Existente. Se há uma maneira de se afastar do paradoxal desejo em não-existir, então esse modo é posto pela repetição, que se concatena como fator existencial favorecendo o ‘salto’ para os vários dinamismos existenciais que possam compor o que se chama de vida.

O movimento genuíno e perpétuo que eclode neste feixe temporal-histórico cujo significado remonta-se à existência, a vida propriamente dita, empreende-se com transitoriedade. Os momentos sucedem-se uns aos outros afluindo-se ora à significação que o passado destina ao presente, ora ao futuro que sempre se estipula como um possível. Repetir é, então, possibilitar com que a existência retome seu significado de tempo na vida, à medida em que a ação é executada. Se dirá, pois, que a ação carrega sua estrutura interna de mobilidade endereçada pela intenção que a enraíza. Intenção ou opção podem ser pois trazidas como termos que se equivalem no constructo filosófico kierkegaardiano, pois, como já se afirmou no segundo capítulo, trata-se de uma questão em que o escolher/escolher-se é tipificado como um estímulo ao salto ou ao trânsito.

A repetição também se condiciona a uma fórmula segundo a qual Kierkegaard visou considerar a existência em sua totalidade, ladeada ou interpretada por seus aspectos mais referentes¹⁰. Torna-se, pois, a partir de então, a expressão mais fidedigna de que ‘a vida constrói-se por momentos’. E o que neles, e, dentre eles, se encontra? A repetição. Doravante, há três tipos de repetição que permeiam a existência: a estética, a ética e a religiosa. Há, pois, existência estética à medida em que se confirma como sentido de percepção do empírico (segundo Kant) e da apreciação da arte como medida da natureza (segundo os românticos). Kierkegaard, na *Alternativa*, por meio do pseudônimo “A”, tenta indicar que o gosto é recorrível, que o prazer só se semeia e colhe no mesmo ato em que se legitima como experiência

¹⁰ Clair (1976) é um defensor desta idéia, de modo que compreende o conceito, oportunamente desenvolvido por Constantin Constantius, em *A repetição* (1843) não mais desenvolvido dialeticamente, ao gosto do paradoxo e da tensão dos conceitos, mas em relação a uma existência, que é a existência do jovem, que se dirige ao “confidente mudo”, Constantin Constantius.

do fugaz, como fruição autocentrada e como atitude que mais se vincula ao ‘instante’¹¹ que propriamente à vida enquanto transitoriedade. O instante estético é o *locus existencial* do êxtase, experiência que está impossibilitada, em sua qualidade, de repetir-se tal como surgiu pela primeira vez. As repetições ética e religiosa são, antes, modelos que se podem deduzir em referência à categoria de mediação, que, tanto Hegel quanto os idealistas alemães, introduziram como a categoria que explicita o movimento, enquanto fator de ir-se (ao futuro ou ao passado)¹². A repetição ética é a mais existencial, e, portanto, a mais situada de todas as formas de repetição da vida física concreta. Ela proclama o hábito enquanto incumbência do valor de aperfeiçoamento da ação, conduzindo-a uma espécie de nivelamento e excelência quanto ao motivo que a ordena. Se há, pois, uma medida tão palpável para este conceito, esta se verifica exatamente na propositura moral que é dinamizada. Formar a virtude pelo hábito, tal qual ensinou Aristóteles na *Ethica Nicomachea* (Aristóteles, 2003, X, II, 2b) é, antes, uma prefiguração filosófica da idéia de repetição, já que a virtude tende à perfeição, que se atinge mediante a reinserção do valor na experiência, que nada mais é que o fornecimento de mais repetição.

Amiúde, tal qual como pensam Gouvêa (2002) e Engelke in Barret and Stewart (2010), a repetição religiosa é aquela que irá definir terminantemente o ser existente enquanto transcendência propriamente dita. O modelo que dispõe sobre este tipo de existência é o do Jó. Numa carta datada de 19 de setembro, Constantín Constantius alude aquilo que pode ser coincido com a individual e única existência de Jó:

Job! Job! Oh! Job! Não terás dito na realidade nada a não ser estas palavras: O Senhor deu e o Senhor tomou, bem-dito seja o nome do Senhor? (...) Quando toda

¹¹ Essa categoria, em Kierkegaard, inicialmente veiculada nos *Discursos Edificantes de 1843*, pode deliberar sobre as causas da vivência do agora, bem como ao átimo de eternidade que se adentra no tempo.

¹² Alastair Hannay (1999), em sua exegese da obra *Repetição*, qualifica que a crítica kierkegaardiana, ainda que velada em tal obra ao conceito de mediação, possa ser uma constestação ao modelo triádico de dialética que explicita que a realidade se dá, se nega e se sintetiza, em desfavor da antítese e que o movimento que a opera já está protagonizado na ‘mediação’. Ademais, a repetição por si só se representa a si mesma; ela é um conceito que diz de si sem afirmar da possibilidade de explicar enquanto estrutura abstrata. Em razão disso, Hannay vê no conceito um certo ‘silêncio enquanto incomunicabilidade’.

existência se abateu sobre ti e o espalhou à tua volta como cacos de uma bilha, terás tu dito prontamente essa contenção sobre-humana, terás dito prontamente a interpretação do amor, a franqueza da confiança e da fé? (...) No teu discurso há vigor, no teu coração há temor a Deus mesmo quando te queixas (*R*: 103-4).

Eis, então, o que pode ser entendido como repetição religiosa na experiência de Jó. Foi ele, inicialmente, levado à amargura social, à pobreza e ao impropério e, passando pela tribulação, manteve-se arauto em sua dimensão espiritual. Deus deu a Jó riquezas, as tomou, as devolveu, e ele, mediante todo um ciclo de ver-se negado/ver-se atendido, permaneceu íntegro na fé que comportava. O ciclo dialético pelo qual Jó passou dos extremos da riqueza/pobreza/vida re-apropriada não o desfizeram do elemento mais transcendente de sua individualidade, que era sua fé. Jó novamente apropriou-se de Deus e de si, através do gesto da repetição religiosa que, de acordo com tal modelo, incita o esvaziamento das dimensões exteriores à vida para produzir o encontro secreto com a interioridade, lugar em que se pondera a atuação metafísica e misteriosa da divindade. Se a repetição ética é um novo apropriar-se de si, por meio da ação, com fins de aperfeiçoamento exterior, a repetição religiosa prefigura o encontro com a interioridade do homem, negando em princípio suas vinculações com o cosmos, colocando-o como único ante Deus e ‘devolvendo-lhe’ a experiência enquanto existente transcendido. Doravante, não há, pois, transcendência fora da existência. A idéia de existência e a repetição que se lhe torna inerente, garante que se reafirme, enquanto essa, que seja ininterruptamente transcendência¹³. Desse modo, Jó tornou-se um Indivíduo, já que superou as divisões próprias do exterior/interior pela repetição religiosa, a mais transcendental das repetições.

A repetição é dada como uma possibilidade inerente a todo humano. Sem ela, os projetos não se enviesariam, a história não iria se desenvolver e o status de consciência humana ficaria relegado sempre a uma intenção que não fosse aquela que o constitui o homem como um sujeito digno e portador de uma situação individual. Conquanto, o que se pode afirmar cabalmente é que a repetição é a idéia que melhor

¹³ Jean Wahl (1969) em *Kierkegaard, L'um devant l'autre*, é um defensor da idéia de existência enquanto transcendência.

rejunta o Indivíduo Existente com a conceito totalizador de humanidade, pois ambos, homem e humanidade, repetem-se segundo os mesmos ritmos de ação. O que diferencia uma e outra categoria nada mais é que uma questão quantitativo-numérica. O homem, qual sujeito existente, e localizado no cerne de sua situação existencial, é o reflexo mais fiel da idéia de humanidade. No *Diário* de 1844, Kierkegaard indica que (...)

Não vamos ser tão grandiloquentes, e vamos falar de uma vida humana totalmente individual, qual possa viver-se sobre a terra. O que de uma vida dessas se pode afirmar, pode igualmente afirmar-se de toda história humana (*D*: V, b 14, p. 72).

A repetição é o conceito com o qual metafisicamente se inaugura uma antropologia kierkegaardiana sobre a existência temporalmente sucedida. Como tal, esta antropologia busca as respostas sobre a origem do homem. Para calcar uma resposta que, ao mesmo tempo dê conta de sua situação como produto imanente/transcendente da categoria do interessante e também que o verifique como ser temporal no qual a tensão existencial entre passado e futuro se lhe subjaz como empreendedor de um movimento, de uma repetição, Kierkegaard ponderará sobre o conceito grego de κινεσις (Kinésis)¹⁴ e sobre o termo alemão *Übergang*¹⁵ para enfileirar as novas razões segundo as quais a categoria repetição, forjada do vocabulário dinamarquês, possa ser introduzida não só como um conceito metafísico auxiliar, mas como um conceito filosófico que demanda, outrossim, tanto uma alternância quanto uma outra amplitude antropológica (*R*: 50-2).

Amiúde, o conceito de repetição se desenrola num forte diálogo, por vezes variando, entre a crítica e a assimilação de Kierkegaard com os gregos, principalmente os eleatas, e os germânicos, visando empreender uma nova explicitação metafísica da ontologia da ação mediante o pressuposto do conceito modal de existência. Kierkegaard compreende a ação como um elemento conatural à temporalidade, mas consegue dinamizá-la à luz de um desenvolvimento perene, em que o existente passa de seu *status* situacional primitivo e

¹⁴ Movimento, para os gregos.

¹⁵ Mediação, transição, de acordo com Hegel.

passa a ganhar uma individualidade que se vislumbra para além da própria objetividade da história.

4.2 Repetição e o projeto metafísico kierkegaardiano

Kierkegaard manteve para com o pensamento platônico e hegeliano uma posição cada vez mais declarada de que ambos, em torno à questão metafísica da existência humana, fossem desculpáveis e, em razão disso, incompletos e mal-compreendidos quando situavam a gênese metafísica da pergunta sobre o homem na atmosfera do pensável¹⁶ e não do vivível¹⁷.

O conceito de repetição favorece, a partir da subsunção dialética, que o experimentado forja-se ao pensado no próprio desenvolvimento da ação. Como unidade ontológica que se repete, ainda que na diversidade de seus aspectos, a ação humana revela sobremaneira que a vida se constrói, de antemão, como um artifício do pensamento e vice-versa. A precisa origem da inter-relação pensamento e vida, com a qual a existência procede-se num ímpeto de união e ruptura, de continuidade explícita entre dar-se por revelada a partir de seu oposto (a não-existência) e tornar-se o motivo próprio pelo qual o ser humano enraíza-se na experiência, se localiza na detecção da idéia de existir enquanto existente, isto é, existir concretizando uma ação, existir tendo como referência a existência humana, que, afora as inúmeras reiteraões do termo que aqui sejam feitas, é sempre repetição.

O fenômeno da repetição favorece, então, metafisicamente falando, a compreensão de que o ser do homem é existir e que a existência se produz, sobretudo, como um movimento, que exprime-se,

¹⁶ Relembre-se, aqui, a atitude socrática, no diálogo platônico Parmênides, na sua Primeira Parte, a que muito prezou Kierkegaard, sobre o sentido de que pensar é ser; amiúde, pensar não é existir, pois existir é debruçar-se situacionalmente em uma circunstância humana.

¹⁷ Cfr, por exemplo, Weston (1999, p. 11): “Plato and Hegel mark the beginning and culmination of a particular project of human thought, metaphysics, which, for Kierkegaard, in its claim to reveal the truth of human existence represents a misunderstanding, and in its character as a human enterprise, expresses a deficient mode of human life”

segundo Jean Wahl (1947) como “transcendente, intenso e irreduzível”¹⁸.

E a existência, dessa maneira, assim se reflete em torno da unidade que a consolida, que é o Indivíduo: é um fluir para além de si mesma, mas sem se reduzir em termos de modalidade, nem tampouco constituir-se como um atributo metafísico próprio do pensamento que a forja. Afinal, o homem é o ser que, em ritmo repetitivo, pergunta-se sobre sua existência e isso o faz na dimensão em que sua vida é dada situacionalmente.

Assim sendo, afora o platonismo e hegelianismo que ponderam categoricamente que o sujeito só tenha valor de subjetividade vivencial quando está em relação a algo, Kierkegaard vê a subjetividade dada em nível absoluto na fundamentação que a exprime, que é a repetição. A idéia, enquanto tal, apresenta-se bastante simples: tal como a alocação de Sócrates no *Sofista*, de Platão, de que “a alma é movimento” (Platão, 1999, VI b 13), a repetição produz a existência na qual o existente se individualiza não por relação, mas por aceitação consciente de que seu desejo por existir.

Desse modo, a repetição faz com que seja retomada para a metafísica seu real interesse pela intuição da origem do homem (*R*: 51), essa origem, notada na interdependência dos conceitos de ação e movimento que definem, sobremaneira, seu valor enquanto agente histórico e Indivíduo. Um dado que se torna interessante nessa dialética sem uma dialética ‘tradicional’ dada etapa a etapa é que não se pode, todavia, desvincular o fenômeno da repetição quanto ao da possibilidade de existir. Constantin Constantius alude a isso de tal forma que o conceito obtenha uma nova importância metafísica que o coloque para além do mito platônico da pré-existência da alma e da recordação a que Sócrates aludiu no sexto livro da *República* (PLATÃO, 2014, 4b, c, p. 437).

A dialética da repetição é fácil; porque aquilo que se repete foi, caso contrário não podia repetir-se, mas precisamente o fato de ter sido faz com que a repetição seja algo de novo. Quando os gregos

¹⁸ *Traité de Métaphysique*, p. 525. Acrescentar-se-á, pois, que o fenômeno da existência enquanto repetição da união e ruptura também se qualifica por ser absolutamente interno e consciente que externamente relativo às coisas que existem e à própria possibilidade, enquanto aclamação filosófica existencial.

diziam que todo conheciêr é recordar, diziam que toda a existência que existe existiu; quando se diz que a vida é uma repetição, diz-se: a existência que existiu passa agora a existir. Se se não se dispõe nem da categoria da recordação, nem da de repetição, a vida dissolve-se toda ela num ruído vazio e sem sentido (R: 51).

Constantin Constantius/Kierkegaard deixa(m) claro que a existência se evidencia tomada em consideração a seu oposto, a não-existência. Doravante, pela lei metafísica da repetição, a não-existência nunca existiu, ela é apenas um jogo antitético por meio do qual a existência possa ser elaborada como a transição entre possibilidade (o que vai existir) e atualidade (o que existe em referência ao que já existiu). Neste sentido, a recuperação do sentido de κινεσις (kinésis) grega faz-se necessário.

A κινεσις (kinésis), enquanto movimento, é o primeiro dado de aporia a respeito daquilo que Constantin Constantius proferiu: “A recordação é a visão pagã da vida, a repetição, a visão moderna; a repetição é o interesse da metafísica e, ao mesmo tempo, o interesse face ao qual a metafísica fracassa” (R: 51).

Como a metafísica pode se tornar, então, um projeto de explanação, que ao mesmo tempo que se constitui, em relação ao conceito de repetição, também se aniquila?

Eriksen (2000) auxilia na resposta tratando que agora o interesse da metafísica não seja de fato o ser, mas a subjetividade. Ora, não é esta que está entre o movimento que adentra e que sai da existência? Não é em torno dela que o desejo de existir ganha suas propriedades reais? Não é a própria subjetividade que empreende o modo de movimento da existência¹⁹?

Desse modo, a repetição desmantela a unidade metafísica reconhecida classicamente da unidade no homem entre ser e pensamento. Essa unidade parece, então, fracassada quando, amiúde, o ser do homem enquanto existência tem que situar-se entre o desejo de existir e a ameaça em não-existir, constitutivo próprio da consciência do pecado. A questão, agora, não parece ser aquela que clame pelo ser, mas que defina existencialmente como a relação de interesse entre ser e nada pode ser explicada mediante a própria categoria de repetição e, em

¹⁹ Cfr Kierkegaard's *Category of Repetition – A reconstruction*, p. 115

relação a qual, como a categoria aristotélica de κινέσις (kinésis) merece uma remodelação.

As entradas nos *Papirer* (PAP: IV C47, 80 e PAP: V A, 98) mostram um Kierkegaard afeito à consideração do conceito referido, pondo sua atenção à *História da filosofia* de Tenneman (*Geschichte der Philosophie* I – VI, p. 13) bem como à interpretação anti-hegeliana do conceito dada por Friedrich Adolf Trendelenburg, num item dedicado ao exame das relações entre ser e pensamento, chamado de *Repetition*, em sua *Die Logisk Frage in Hegels Sistem*, por coincidência, publicado, também em 1843, bem como as *Investigações Lógicas* (D: 437).

Inicialmente, Constantin Constantius assimilou o significado filosófico de κινέσις (kinésis) ao de transição. O Indivíduo estaria, dessa forma, à mercê da repetição, produzindo sua existência a partir de um estado em que o possível pudesse implicar um devir ou não devir. Neste sentido, o possível seria condicionado como um fator de pré-existência explícito. No possível, a presença do nada se confirma pelo que pode ou não acontecer. Doravante, a transição do possível ao atual torna evidente que a questão da recordação não é suficiente para enfatizar que o movimento da existência possa ser apenas requerido enquanto item da lembrança, pois este arrasta o sujeito do sentido possível ao sentido atual, calculando e redirecionando a relação de interesse passado e futuro junto a ele.

Dessa forma, é válida a nota que Eriksen (2000, p. 118) faz em relação ao que Constantin Constantius explicita como o movimento que considera, em relação ao conceito de repetição, sua validade filosófica para a modernidade: é o conceito antigo que melhor redefine o que os modernos chamam de ‘transição’.

Na língua alemã, transição chama-se por *Übergang*. A mesma palavra pode ser adotada quanto ao significado filosófico de *mediação* (*Vermittlung*). A mediação não torna a existência, o verdadeiro trânsito humano do nada ao ser, uma tarefa ou uma luta. Ela a coloca como passo necessário, esquecendo-se de nela entrever que a lei da repetição não está sujeita ao pensamento, mas ao espírito, que não é propositivo, mas aleatório, que não se faz medir pela necessidade da imanência mas pela possibilidade da transcendência.

Max Bense (1969, p. 30-35) dinamiza a questão da observação da κινέσις (kinésis) em Kierkegaard observando o que se fez notar quanto à questão do ser, que, pela repetição, se transforma no

interessante. Para ele, o verdadeiro existir é κινεσις (kinésis)²⁰. O interessante sempre se revelará pela forma segundo a qual “a existência [seja] o lugar de complementaridade do ser, do pensar, da realidade e da possibilidade. O que se pode denotar como “ser”, em termos de repetição, nada mais é do que uma subjetividade existencial “que só pode ser pensada, sendo”. A realidade que “é” presente na subjetividade devem-se, outrossim, anterior a qualquer pensamento.

Assim sendo, a ontologia da ação, exposta pelo conceito de repetição, predispõe como incisiva a importância do salto ontológico entre pensar e ser para por em evidência a própria questão originária sobre a existência.

Amiúde, como Constantin Constantius colocou, “a repetição é o lema em qualquer intuição ética” (*R*: 51), já que toda ação tende a uma prerrogativa e justificativa moral em termos de liberdade e perfeição. O movimento ético que é implantado pela repetição é uma estrutura subjacente ao dinamismo da própria, que pede por ser repetida e repetível, exatamente porque nela se configura não somente uma imperativo de exemplaridade, mas também de continuidade, de manutenção, de ordenamento e de vivência.

3.3 Repetição e movimento ético do Indivíduo

No bojo de *A repetição*, em uma das cartas endereçadas ao jovem, cujo título é “A repetição”, Constantin Constantius começa a tratar do tema sob as especificações do movimento ético, relacionado, principalmente, à consideração de que a ação resulte no grande salto ou κινεσις (kinésis), so possível ao existir de fato²¹.

²⁰ Lembrando que esta noção aristotélica renega as desculpas utilizáveis pela doutrina da reiminiscência, enfatizando um devir permanentemente radicado na própria constituição do movimento.

²¹ “(...) É este, então, o agradecimento que uma pessoa tem por, dia após dia, ano após ano, se ter educado no sentido de ter apenas um interesse objetivo e ideal pelos homens, mas também no sentido de ter, tanto quanto possível, por todos aqueles a quem a idéia está em movimento! Tente, a seu tempo, auxiliar a idéia nele presente; agora colho a paga, ou seja, hei de ser e não ser simultaneamente o ser e o nada” (*R*: 85).

Este movimento que institui a ação, já não é mais interpretado como imanente, tal como pressupôs a filosofia moderna, na visão de Constantius (*R*: 91). A repetição, dado como ato inaugural e constante à performance da ação, auxilia na própria elucidação do raciocínio e comportamento moral sob a alegação de que nela se pressupõe, sem nenhuma força lógica ou abstrativa, a transcendência como item que permite ao Indivíduo “circum-navegar (sic) mas não elevar-se (sic) acima de si mesmo” (*R*: 91). A repetição, portanto, origina-se como fator da própria inserção do Indivíduo na realidade e seu movimento o lança, simultaneamente, para a ação e para dentro de si mesmo.

Sendo assim, o movimento que se encara a partir da repetição pode ser o mesmo do movimento da recordação ou reminiscência, salvo uma questão vetorial. Constantin Constantius, em mais de uma vez, profere em *A repetição* que o movimento enquanto entendido como kinésis, é, nada mais do que um recordar para a frente, não em direção à forma, mas a uma gama de possibilidades abertas, não exatamente fixas (MOONEY in HANNAY et MARINO, 1998, p. 287).

Nas primeiras linhas da obra, cunhada em estilo filosófico-literário, Constantin Constantius deixa indicar, através de uma pergunta retórica, que a repetição é possível porque “é a liberdade que a engendra” (*R*: 52). De certa forma, é a liberdade que encaminha não só a busca pela escolha como a escolha mesma, notabilizada no ato de decidir. Clair (1976, p. 68) alude que a liberdade é, ela própria, sua repetição e “pura interioridade, independentemente aos fins finitos que a fixarão em um resultado”. Neste sentido, o movimento ético que se soergue pela repetição já está naturalmente condicionado ao fator de transcendência e interioridade existencial que a liberdade proclama.

Amiúde, a liberdade circunscreve-se tanto quanto fator de retorno à experiência do passado, quanto remodelação do presente. Ela caminha com a repetição. Se a liberdade funda metafisicamente a ação, a repetição a define temporalmente. Assim, a repetição nada mais se alude como a categoria que visa, agora, reposicionar esperança e recordação sob um aspecto mais plausível de positividade e otimismo, pois, “não comportando nem antecipação, nem rememoração, a repetição é concentração de si na existência presente” (*R*: 70). O Indivíduo que existe só se tornou possibilitado nesta situação porque existiu em outras esferas que se fundiram nas experiências de passado e nos instantes pelos quais essas mesmas experiências se lhe afirmam como referenciais, no momento em que as vivencia e as projeta.

Há que se notar que o problema da existência, em Kierkegaard, posto em relação à repetição, é um caso de paradoxo que se

circunstancia entre duas tensões oponentes: o de estar livre na repetição, mas condicionado à aleatoriedade e/ou possibilidade dos saltos; o de ser repetitivo sem perder a diversidade inaugural que o instante oferece. O paradoxo, enquanto tal, se liga no embate entre imanência e transcendência, debate que resgata o problema filosófico primacial do ser e do nada, do existir enquanto movimento, e da tensão temporal entre finito e infinito.

Collado (1982) destaca que

O problema da existência consiste, pois, para Kierkegaard, expressado em termos filosóficos, não tão só no problema do *Dasein*, o ser ou estar lançado e extraposto ao mundo no mundo, e a si mesmo em si mesmo, senão no *Dasein*, enquanto este implica composição de finitude e infinitude, e por tanto devir, na alternativa da responsabilidade ética sobre a determinação de “espírito” ligado às condições da temporalidade. A existência é, portanto, o aspecto negativo do infinito em uma essencial exigência de positiva verificação. Com o que existir, não só é problema para o existente, senão também perigo, toda vez que na existência se dá o choque da finitude com a infinidade e este choque repercute no existente de ambas composto (*Kierkegaard y Unamuno – la existencia religiosa*, p. 26).

A repetição, enquanto movimento ético, posiciona o Indivíduo existente quanto à derivação da escolha, que sempre deve tender para reafirmar a fidelidade para consigo mesmo. O homem ético escolhe seus valores e o projeto, e os tramita transitando da escolha enquanto opção (ou liberdade fundamental) para a escolha em tempo agido (ou liberdade de ação). O Indivíduo assume sua responsabilidade, prende sob si as decisões que se lhe circunstanciam e adota fundamentalmente sua situação enquanto existente.

Na escolha, há o movimento pelo qual a subjetividade se devem nova e gozando de novos *statu* situacionais: é o homem integrado com a ação que dele procede; essa ação está sujeita à repetição e é pela repetição que o movimento ético se formaliza. Campbell (p. 18), em referência à formalização do movimento ético, movimento este que integra a questão da escolha, ressalta que

Pela escolha, o homem não devem outro do que era, ele devem a si mesmo. Esta escolha é, ao fundo, o ato pelo qual o homem se recebe ele-mesmo da mão de Deus. Ele é a harmonia entre o reino da necessidade e o reino da liberdade; (...) por esta escolha ética, o homem devem ele-mesmo seu próprio pai, e sua moral é constituída, por isso, ao se escolher o homem criou os dois pólos do bem e do mal.

A repetição ética é a mais imanente das repetições. Ela cerra os horizontes de situação do Indivíduo no plano da ação responsável. Doravante, também é a repetição que permeia qualitativamente o estádio ético da existência, pois fixa a escolha como o elemento da tensão paradoxal do necessário/possível/desejado.

No *Diário de 1842*, Kierkegaard deixa entrever que a repetição goza de distinção, principalmente porque ela se encontra nas adjacências dos modos de existir. A seguinte expressão se coliga significativamente à sua posterior e evoca, desde então a consideração sobre a repetição e seu valor filosófico precípua:

É necessário distinguir bem as duas proposições, uma: “Tudo é novo” é uma concessão estética – a outra: “Tudo é novo em Cristo” é uma concessão dogmática, é uma especulação sobre a história universal (*D*: III A 211, p. 156).

Se não se se dispõe nem da categoria da recordação nem da de repetição, a vida dissolve-se toda ela num vazio e sem sentido. A recordação é a visão étnica da vida; a repetição é a visão moderna. (...) A repetição é o lema de qualquer intuição ética; a repetição é a *conditio sine qua non* para todo e qualquer problema dogmático (*R*: 52)

Como κινεσις (kinésis), ou seja, transição da possibilidade à realidade, a repetição nada mais é que a atitude de superação do conceito de *mediação*, que os hegelianos assumiram dentro do pressuposto lógico da doutrina do devir temporal (Bense 1969, p. 48).

Para elucidar tal lógica, Kierkegaard se atém à categoria de “salto”²². O existir, portanto, é o ser do salto e, nesse sentido, a repetição não pode gozar de um caráter determinantemente essencial, pois sua compreensão, enquanto “lógica” que favorece a ação se encontra, justamente, fora do próprio horizonte lógico que a queira conceituar. A passagem a seguir dos *Papirer* pretende inquirir que a derivação a que o ser se submete atravessa o condicionamento que o próprio imanentismo da ação quer supor: “Cada determinação, para a qual o ser seja determinação essencial, se encontra fora do pensar imanente, e, portanto, fora da lógica” (*D*: IV C, 88, p. 213).

Desse modo, a categoria de Indivíduo não está dispersa com aquilo que pretende denominar-se de repetição na transcendência. Ele é a própria qualificação existencial do existente que, repetindo-se como si mesmo, encontrou-se no estado em que sua própria verdade consubstanciou-se à verdade de seu ser. Para entender o Indivíduo requer-se entender os Indivíduos. E, como modelos existenciais cabais de repetição, Kierkegaard/seus pseudônimos apresenta(m) dois: Abraão e Jó.

4.4 Modelos individuais de repetição

A repetição kierkegaardiana está relacionada, outrossim, no constructo filosófico da idéia de Indivíduo à questão do demoníaco, vórtice esquemático que, tal como o conceito de *interessante*, alude à sensação que o existir impacta na subjetividade expressa com o fim de desdobrar-se empiricamente a partir da ação. Como se pontuou neste trabalho, o demoníaco kierkegaardiano nada mais nada menos, reflete os horizontes de consciência interna individual, lotados no existente, e muito se assemelha ao *daimón* socrático quando lhe é subjacente a questão da interioridade. Jean Wahl (1969) chama de demoníaca “toda a individualidade que, sem mediação, por si-mesma, está em relação particular com a idéia e que, por conseguinte, em relação com o divino” (*Kierkegaard – L’um devant l’autre*, p. 51). A fórmula pela qual o pensador estudioso do existencialismo trabalha com o demoníaco realça

²² Como se viu no Primeiro Capítulo deste estudo, o termo parece ter uma originalidade ante-kierkegaardiana, provavelmente locado em Jacobi e muito reflexivamente utilizado em Lessing.

a idéia kierkegaardiana de subjetividade pura, já que esta não precisa ser mediada, pois é empreendimento *a fortiori* da repetição. Nota-se que a subjetividade está em relação particular com a idéia de si mesma e isso deduz para a aceitação inexorável da interioridade que a coaduna na experiência da existência particular. Doravante, a vida estética e a vida ética são construídas sobre o desespero demoníaco (Id, p. 54). Em Don Juan (no qual a repetição estética), quanto em Abraão (repetição ético-religiosa) e Jó (repetição religiosa), a interioridade já não pode mais ser identificada como um pressuposto exterior de suas experiências de suposto niilismo ou negatividade situacional. A repetição estética pede, pois, o salto para o(s) instante(s) estético(s), para a fuga do mundo, para a fruição, tão como a repetição ética postula a criação do moral tendo como luz inspiradora a moralidade, criando o ético a partir de si mesmo e o impulsionando à forma prática no campo das ações. A repetição religiosa, no entanto, é aquela que resgata o Indivíduo para a relação insólita e particular para com o beatífico e o devolve ao campo ético de vivência. Todas as repetições são promanadas em instantes, o que configura, outrossim, o protesto absoluto de Kierkegaard contra a imanência, conclamando a expressão paradoxal em que o eterno e o infinito tem sua gênese na própria consolidação da existência²³.

No instante, se postula a possibilidade do devir. Todo devir se expressa em um instante e, dessa forma, o devir é a exigência absoluta da repetição. Na repetição estética, o devir se formula pelo desejo. Na ética, o devir é a norma e o geral, e, não obstante, o ético tem o poder de criar a si próprio, pois a idéia de perfeição já está compreendida como manifestação da ação melhorada, intencionada, organizada. O devir religioso envolve duas sensações paradoxais: o Temor, tal qual o de Abraão, e a Esperança, tal qual Jó a manifestou²⁴. Nesse sentido, Abraão e Jó são qualificados como os representantes máximos da idéia de individualidade que Kierkegaard visou associar ao sujeito em repetição ético-religiosa.

²³ Wahl (1969 p,59-60) pondera que há uma anedota relativa à história da filosofia sobre o instante kierkegaardiano, em comparação à lei do eterno retorno de Nietzsche: este procura a eternidade no retorno das coisas. Kierkegaard procura o retorno das coisas na eternidade, por meio do conceito de repetição.

²⁴ Sobre a idéia de devir e suas correlações com os estágios existenciais kierkegaardianos, ver Wahl (1969, p.271-2).

4.4.1 Abraão, como Indivíduo existente, e a repetição ética

A diferença lancinante entre Abraão e Don Juan, por exemplo, está no fato de que toda a gama de repetição que se operou na vida do primeiro é posta significativamente em face do acontecimento descrito em Gn 22. O quadro bíblico remonta, exatamente, o que foi, o que é e o que continuou sendo Abraão; sua vida, ao mesmo tempo, significada por um instante, tornou-se o paradigma da obediência ao divino sobre o geral. O instante que o amadureceu foi o ético-religioso, mas, nem por isso, Abraão desqualificou-se como homem justo e pai da fé, como antes sempre foi e sempre tenha sido. Don Juan, no entanto, perdeu-se nas efusivas instantaneidades de sua individualidade. O estético que lhe dominou lançou-lhe às expectativas do desejo e não tão propriamente da vida ordinária ou da esperança. Este viveu para o momento. Abraão viveu para a posteridade/eternidade. Don Juan pôs-se em dívida eterna consigo mesmo e não conseguiu transitar do individual para o geral. Abraão saltou do geral para o singular e essa experiência foi-lhe tamanha para exprimir-se como transcendência, e, desse modo, tornou-se Indivíduo.

O valor da repetição está também verificado no resgate da unidade entre existência passada, existência possível e existência real. Recordação e movimento (transição) são as bases para os horizontes sensíveis da temporalidade e a ordem de aplicar um termo situacional e histórico à consciência da interioridade. A repetição ética de Abraão permeou-lhe toda essa unidade existencial. Mesmo após ter operado ou dirigido a “suspensão teleológica da moral”, continuou como Indivíduo, doravante, agora, como “uma fonte infinita de si”²⁵. Embora tendo rompido para com o geral, foi como sujeito inserido no geral que Abraão pode ter suas virtudes reconhecidas. A experiência de transcendência só se notabiliza, nele, por meio do reconhecimento de sua *weltanschauung* moral. Abraão não negou a moral, mas a qualificou individualmente, pela transição, indicando que Indivíduo e geral não são temas que se opõem quando se pretende partir do raciocínio de que a fonte da transcendência esteja na imanência.

A postura de Abraão como Indivíduo que goza de repetição ética parece colocar em embate o significado último das repetições ética

²⁵ Jean Wahl (1948), *La pensée de l'existence*, p. 27.

ou religiosa. Há, amiúde, uma tensão que se veicula, exatamente, pela iminente contradição entre graça e lei, de forma que a primeira reduza a segunda em termos de substância de transcendência.

Eriksen (2000, p. 134) analisa que a lei tem dois aspectos positivos na pessoa: justifica o caráter da ação de uma pessoa em conformidade com uma vida humana geral e autêntica e realiza o cumprimento dessa justificativa. São aspectos, portanto, inter-referenciais e que deduzem uma prévia de possibilidades que podem ser assumidas consuetudinariamente. No entanto, a graça cria uma nova vida, compõe o significado da vida moral com um novo horizonte no qual o milagre, a benção e a eternidade readquirem uma tonalidade expressiva em favor da perenidade do humano, coisa que a moral, por si só, não pode garantir.

Ao estar sob a lei, o (Indivíduo) é jogado dentro das possibilidades da própria existência, e, em contrapartida, mas sobre a mesma forma, a graça ou a benção permite com que algo seja criado do nada. Dessa forma, existe uma ligação estreita entre exigência de costume e exigência de perenidade e a distinção que Constantin Constantius fez de repetição e recordação.

Abraão, se tivesse sido um homem de recordação, jamais poderia ser considerado um cavaleiro da fé. Doravante, se a moral não lhe servisse como fonte de situação, jamais seria um cavaleiro da resignação, algo a que o aprendiz no interessante o colocasse como modelo ético de princípio de conduta. Nele, a lei se reverberou em virtude da graça, mas o temor sobressaltou-lhe o coração, tal como assinala toda a narrativa episódica em seu entorno em *Temor e tremor*. Doravante, se há um espírito no qual a dialética lei/gracia pode ser verificada com maior intensidade, este é o de Jó, cuja esperança designa o *leitmotif* de uma vida na qual a transcendência do infra-humano para super-humano constitui-se como a superação da necessidade filosófica pagã da recordação pela necessidade da insistência da repetição religiosa. A obra *A obra repetição*, principalmente em sua segunda parte (na qual se colocam as cartas reveladoras dos diálogos entre Constantin Constantius e o jovem), procura salientar a grandeza de Jó enquanto Indivíduo para além do desespero, esse componente existencial do eu que se emerge em uma decisão situacional premente.

4.4.2 A repetição religiosa de Jó

A diferença entre Abraão e Jó, como modelos existenciais de Indivíduo, em Kierkegaard, está exatamente naquilo que suas vidas representaram em termos de liberdade e repetição. Abraão experimentou a repetição ética, pois efetuou a suspensão teleológica da moral e, após isso, transcorreu-se em sua vida como O Justo. A suspensão teleológica da moral não especificou nenhum aspecto de conversão ou μετανοία (metanóia) para Abraão, pois ele continuou sendo o mesmo sujeito ético ante a atividade sacrificial que lhe fora imposta. Sua repetição permitiu adentrar-se no instante religioso mas fê-lo prosseguir como paradigma ético para a comunidade de hebreus que com ele convivia e por ele era liderada. Desse modo, Abraão suspende a moral de seu pretenso absolutismo para conceder à vida religiosa o ideal excelso de existência. Jó, personagem muito ressaltada por Constantín Constantius, experimentou, da provação ao sucesso, da pobreza à riqueza, o que se chama de repetição religiosa. Jó foi um crente do início ao fim quando se fala de sua história. Inclusive, o bordão “paciência de Jó” o simboliza fortemente como o grande vivificador dessa virtude inerente à repetição religiosa, à repetição de ações significativamente livres relativas ao estágio religioso de existência²⁶. Embora na repetição religiosa, o comando da ação não se outorga tão propriamente à autonomia humana, mas a um devir, chamado muitas vezes por Kierkegaard de “Providência”, nela o contato transcendente com o Absoluto remonta-se mais abrangente e translúcido, deixando em nível relativo a significação da existência real e material. A ação religiosa, portanto, difere-se da ação moral em seu tipo de objeto de transcendência: a primeira busca um bem que se qualifica sobremaneira aos outros bens, mas que se empreende idealmente; a segunda busca o bem passível de perenidade, mas que restrinja, especificamente, ao objetivo, que, no caso, é o geral, o normativo e o comunitário. A repetição religiosa é a mais subjetivamente existencial das repetições, pois assinala um propósito bem singular de como o próprio conceito de Indivíduo ou Individual começa a ser moldado na doutrina

²⁶ O tema da paciência terá seu lugar de análise específico nos *Discursos Edificantes* de Kierkegaard, de 1843 e 1844, com três discursos dedicados a esse tema, tão caro na patologia e assumido por Kierkegaard como a dinâmica do existente em querer materializar uma circunstância.

kierkegaardiana, em atenção ao termo transcendência. O Indivíduo, assim, é uma espécie de ser ideal em Kierkegaard, e tanto Abraão quanto Jó incorporam, pelas suas respectivas situações existenciais, esse modelo. Não há ninguém que tenha vivido como Jó, assim como não há ninguém que tenha repetido a feitura de Abraão e isso, amiúde, já se tipifica, de acordo com Kierkegaard, para uma leitura de que a ação repetitiva tem um fim que sempre se explicita, que é o de entronizar, autenticamente, o Indivíduo na (sua) situação existencial. Doravante, é preciso que se considere a repetição como assinatura da liberdade, pois “(...) segundo Kierkegaard, é necessária a liberdade para outorgar sua significação plena à ação moral e à ação religiosa” (Jean Wahl, 1969, p. 512).

Abraão e Jó assim agiram porque a) pretendiam fazê-lo; b) porque suas ações não se ordenavam segundo o fator de reiminiscência, mas segundo a repetição, que é sempre um (re-)apropriar-se mesmo daquilo que já é sendo. Em tese, suas trajetórias não se predeterminaram, mas sim, encaminharam-se de acordo com a consciência individual que lhes apontava o tipo de vivência a que se submeteriam. Interessante que essa particularidade no pensamento de Kierkegaard, encetou, mais adiante, as reflexões adjacentes sobre a noção de subjetividade em Sartre (Indivíduo e forma de vida livre/*utensilitéé*)²⁷ e em Jaspers, para o qual o mundo se divide em “eu” e “não eu”²⁸. Para tais pensadores existencialistas, incluindo o próprio Kierkegaard, o ato livre é aquele que se conforma ao estilo, à silhueta, ao porte, ou ainda, ao ser interno e à liberdade de ação de cada indivíduo (Cfr Id, p. 517). Jó padeceu da miséria material para que, de um modo muito particularizado, lhe fosse enfatizada a nobreza espiritual, através da repetição religiosa. E Kierkegaard preencheu este tipo de repetição de plena significância ascética, indicando, sobremaneira, que a visão *patética* da vida nada mais seja que a expressão do que se pode entender como verdadeiramente humano²⁹.

²⁷ *O existencialismo é um humanismo*, p. 65-74.

²⁸ Para Jaspers, não é possível que o mundo devesse sem um eu e que o eu se localize fora da mercê do mundo (Cfr *Philosophie*, p. 64)

²⁹ Essas expressões se reverberam, outrossim, na doutrina do *amor fati*, de Nietzsche, e na concepção de homem contemporâneo de Miguel de Unamuno, a partir do sentimento trágico da vida. Para o primeiro, não se pode cogitar uma influência de Kierkegaard, mas, quanto ao assunto, as semelhanças e dependências de pensamento são evidentes.

A seguir, ver-se-á o tipo de sofrimento que legitimara a repetição religiosa presente em Jó. Constantin Constantius cita Jó em praticamente todas as cartas que compõem o acervo literário da *Repetição*. A justificativa para isso é que, de fato, Jó, figura também apreciada por Kant (*A crítica do Juízo*) e Goethe, no *Sofrimento do jovem Werther*, tem uma espécie de “confinium com o poético” (R: 114). Essa fronteira, permite com que Jó possa ser traduzido como expressão fidedigna do temor e da esperança humana. Sua figura favorece um tipo de veledade existencial que se verifica na perspectiva do autoexame. Constantin Constantius estabelece um modo de se compreender essa perspectiva:

Apesar de ter lido o livro uma e outra vez³⁰, cada palavra continua a ser nova para mim. De cada vez que volto a ele³¹, nasce de novo como algo original ou torna-se original na minha alma. Como um bebedor, sorvo pouco a pouco toda embriaguez da paixão, até que, à custa deste lento bebericar, fico ébrio, quase sem perder a consciência. Mas, por outro lado, avanço na leitura com imprescindível impaciência. Meia palavra e minha alma apressa-se a entrar pelo respectivo pensamento, pela respectiva efusão; mais rapidamente do que a sonda procura o fundo do mar, mais rapidamente do que a descarga elétrica procura um bom condutor, a minha alma mergulha nesse pensamento e aí permanece (R: 114. notas sob a responsabilidade do comentador).

Mooney in Hannay et Marino (1998) consideram que esta recorrência “constante” de Constantin Constantius a Jó como figura literária sirva para consolar o jovem, que lhe é confidente, a retomar seu amor, sua paz de espírito, sua amada que acabara de perder. Paradoxalmente, a vida sófrega de Jó é clamada para evidenciar conforto. A repetição do jovem, personagem secundário mas referencial

³⁰ O livro bíblico de Jó, cujas alusões são citadas direta e indiretamente à abundância em *A repetição*.

³¹ Ou seja, a Jó, personagem bíblica.

da repetição, é, em verdade, a repetição patética possível a todo humano: a repetição da compreensão/incompreensão, do saber/ignorância, da construção/desconstrução³².

Considere-se o choro do jovem como um pedido de ajuda. Ele chama por Jó para confortá-lo. Isto se parece muito com a atitude de Johannes de Silentio chamando pelo *Pai Abraão* para ajudá-lo a compreender o próprio enigma doloroso que era o próprio Abraão (Cfr *TT*:23;56). Mas em ambos os casos, a invocação lírica das figuras bíblicas podem ser controversas ou sentimentais. Podem Abraão ou Jó realmente ajudarem os poetas?³³. A repetição do jovem, como o poeta Johannes de Silentio, valoriza o efeito que a alusão bíblica pode criar e a importância lançada sobre seu próprio apuro através dessa grandiosa associação. Imitando Jó, ele espera sua “tempestade trovejante”, uma tempestade que espera restaurar seu mundo (Repetition: getting the world back” in *The Cambridge Companion Kierkegaard*, p. 291).

Parece ser uma questão ambígua pensar liberdade e, ao mesmo tempo, admitir o sofrimento como um produto dela, pela repetição. Ao que parece, ao se dirigir a Constantin Constantius, o jovem estava ávido de uma experiência do patético que lhe fosse *interessante*. Notadamente, o patético é o essencial da repetição religiosa e Chestov (1951) o chama de “vontade subjugada”, ou seja, aquela vontade cujo domínio não se situa nem horizonte da necessidade mediadora nem da determinação da escolha. Conforme Kierkegaard, crê que “não se pode escolher o caminho que leva a Deus”(D: IV A C, 23). Esta é a razão que se prepondera sobre a “vontade subjugada”, de acordo com Chestov (1951):

³² Conforme assinalou Jean Wahl em *Kierkegaard, L'un devant l'autre*.

³³ Ambas as obras *Temor e tremor* e *A repetição* possuem espírito lírico e os pseudônimos que as guiam narrativamente se autoconsideram poetas.

Minha dureza não procede de mim. Pouco a pouco começamos a entrever de onde procede. “Olhai um campo de batalha”: o mais encarniçado de todos os inimigos não é mais implacável sobre seu adversário vencido do que a ética. Porém, não se pode esquecer que, ainda que dissimule cuidadosamente este segredo ante seus olhares curiosos, a ética não inventou por si mesmo seus imutáveis “tu deves”, senão que as recebeu de outro maestro: a Necessidade. Kant ensinava: deves, portanto, podes. Desembocava na ética tendo partido da liberdade. De uma liberdade, claro, especulativa, porém, de todos os modos, liberdade. Se se examina mais atentamente a questão, se descobre algo muito diferente, e então, há que se dizer: “não pode, portanto, deves”. Já não é a liberdade, senão a Necessidade que constitui a fonte dos imperativos morais. A dureza de Kierkegaard não procede, evidentemente, de Kierkegaard, porém tampouco da ética. Se a ética não se dá conta disso, se deve tão só a que queira ser autônoma, a que queira ser o princípio supremo que não aceita leis de ninguém, tal como ocorre com a razão, a qual oculta também, e pelos mesmos motivos, o fato de que é vassala da Necessidade. E é aqui por que Kierkegaard exigia tão insistentemente que o cavaleiro da fé passasse por um estado de resignação; aqui também porque veio o pecado sob a síncope da liberdade e afirmava simultaneamente que o contrário do pecado não é a virtude, mas a liberdade (*Kierkegaard et le philosophie existentielle*, p. 217-8).

Chestov (1951) ainda insiste que Kierkegaard tenha preferido tomar como excelsa a repetição religiosa como a mais subjetiva e, portanto, existencial das repetições em razão dela oferecer um intercâmbio único relacionado ao problema da comunicação do humano

com o divino sem preferir relacioná-lo a um caso de obrigação moral necessária. A repetição religiosa tem uma função espiritual e mística completamente diferente da repetição ética, embora, a existência real se configure, no reino das liberdades, como uma pujança de repetições estéticas e éticas, em sua maior parte. Preferir, neste caso específico, Jô a Hegel (Id, p. 39-43.) é destronar os ditames da razão, que é serva da Necessidade, aos ditames da existência, que se veicula ontologicamente pela liberdade e pelo desejo de existir, fuga filosófica do então pecado original em Kierkegaard.

Doravante, o desejo de existir plenamente é muito mais autêntico, em termos situacionais, que o desejo estético (o desejo pelo desejar ou o desejo pelo deleite). Ele é a vontade integradora, o grau de potência da natureza existencial do homem, reiterada nas próprias circunstâncias adjacentes do tempo e do espaço. O homem devem-se, portanto, existente, pela repetição, uma espécie de eterno retorno de sua subjetividade, posta em exercício pela experiência. Enquanto movimento, a experiência, por si só, é uma repetição.

Enfim, o homem do século XIX quer aprender a se repetir enquanto humano e, neste sentido, filosofias da identidade, da relação, da determinação ou da mediação, como as de Hegel, não podem ser confundidas como explicadoras da existência. Ser humano implica em existir e, nesse sentido, uma existência determinada nunca poderá ser considerada como uma existência possível. Max Bense (1969, p. 14) pensa que “uma existência determinada não é existência, mas sistema”.

Assim sendo, surge o existencialismo como uma forma de repetição filosófica do tipo socrático. Sartre, em 1946, proferiu que “o primeiro passo do existencialismo é outorgar a cada um a posse daquilo que é” (*Les chemins de la liberte*, p. 11). Eis então, um primeiro paradigma da doutrina existencialista: O Indivíduo é o existente, não mais um produto insólito, nem indivisível, mas cíclico, momentâneo, taciturno, dividido. Fala-se, mais enfaticamente de Indivíduo Concreto enquanto Indivíduo Singular. A existência não pode ser predicada de qualquer qualidade, embora nela o salto qualitativo seja incisivo; assim, está ela em identidade consigo mesma. Uma primeira forma de se comunicar a existência, isto é, taxá-la conceitualmente pode ser através da literatura ou da psicologia.

O próprio título da obra *A repetição*, em verdade é *A repetição – Um ensaio em psicologia experimental*. Há na obra, pois, um esforço para espiritualizar a redação filosófica trazendo-a para a dimensão sinuosa da vivência, que é repetidamente, continuidade e ruptura e de buscar, também, uma forma alternativa de viabilizar a filosofia como

uma espécie de libertação e assinalamento do domínio existencial-temporal do homem sobre a idéia de essência. A repetição é a condição mesma do desdobramento empírico do existente à feitura das condições do tempo existencial. Ela encontra-se, amiúde, e, portanto, para além de uma pretensa originação histórica, já que, ela mesma, é condição para que a história se substancie. E o que é a história senão um movimento que vai e volta, que recorda e que interpreta? Que é a história senão uma expressão fidedigna da κινεσις (kinésis), enquanto transição operacional de uma experiência de vida a outra, que possa demonstrar significação societária ou individual?

Em atenção a esse questionamento, Kierkegaard pode ser taxado como filósofo da existência, diferentemente de Hegel, um filósofo da realidade, tal como Nietzsche. Tanto em Kierkegaard quanto em Nietzsche, a idéia de ser parece ser substituída pelo sentimento de ser (Wahl, 1969, p. 631). E o que é o repetir ou o devir eternamente senão sentir-se circunstancialmente expressado no significado existencial da experiência que quer-se fazer manifestada em relação ao Indivíduo? Já não se trata mais de definir que critérios objetivos possam deduzir, em termos de modalidade, o que seja a experiência, mas como ela se expressa conscientemente conforme o parâmetro existencial, que é luta, resistência ao ser, paradoxo, contradição e devir.

Para a existência, o tempo ocorre como διαστημα (diastema), ou seja, disseminação. O conceito de repetição, tal como o de eterno retorno reafirmam que, precede a existência a ânsia por existir.

O desejo por existir é a manifestação da idéia de tempo relativa à existência desdobrável, pois o processo dialético existencial voltado para a completude da experiência sempre exigirá um antes, durante e depois, constituídos como passado, presente e futuro. No presente, se conflui a facticidade, a expressão que ordena o existente em relação a seus caminhos e recordações³⁴. Kierkegaard/Constantin Constantius, por exemplo, vê na facticidade um momento propício para o exame da vida, que requer, sempre, apreciação e competência³⁵. A facticidade é a

³⁴ Ainda Wahl (1969, p. 283) aduz que “o modo do porvir é o possível, o modo do passado é a necessidade e o modo do presente é o fato”.

³⁵ Note-se, aqui, que o termo não equivale à competência manual ou profissional, muito menos técnica, mas ao desejo de existir que sempre expressa a saída da inocência para o pecado e do pecado para o *interessante*, para a pressuposição da transcendência, potência do ato imanente de existir como ser na realidade.

média ponderada entre a reflexão recordativa e a reflexão propositiva enquanto projeto. Há, na facticidade, uma inclinação natural para a insatisfação da vontade, que impele sempre o existente, exemplificado na autodescrição de Constantin Constantius, a buscar repetir exatamente aquilo que lhe fuja do tédio ou do não renovável.

Quanto mais se envelhece, tanto mais entendimento se tem em relação à vida e mais gosto para o que é agradável e capacidade para apreciar; resumindo, quanto mais competente um indivíduo se torna, menos satisfeito fica. Satisfeito completamente, absolutamente e de todas as maneiras, isso nunca fica, estar mais ou menos satisfeito não vale a pena; assim sendo, é melhor estar totalmente insatisfeito. Qualquer pessoa que tenha examinado o assunto profundamente dar-me-á decerto razão quanto ao facto de, ao longo da vida, nunca ser concedido a um indivíduo, nem por uma meia hora, estar absolutamente satisfeito de todas as maneiras que possa pensar-se (*R*: 78).

Constantin Constantius apresentou o conceito de repetição de uma forma lírica, recurso esse tão sobejamente afirmado em *Temor e tremor* e na Primeira parte de *A Alternativa*, pelas reflexões de “A”. Tentou, na obra *A repetição* conciliar a eventualidade da consciência do (seu) leitor, com o exemplo de existência do jovem, a quem se referia como um conselheiro existencial. Em verdade, Constantius quis indicar as formas de comparação entre o existente lírico e o existente real, de tal forma a manter como fidedignas as possibilidades de existência para Indivíduos que se defrontassem com os mesmos problemas e dilemas do Jovem Confidente, personagem prototípica do Indivíduo *qua* Existente, em *A repetição* (1843). Essa forma de operacionalidade lírico-filosófica compõe o acervo segundo o qual pode-se examinar e qualificar o *opus kierkegaardiano* como sapiencial e edificante. O proveito dessa idéia determinará, outrossim, o autoexame finalizador que Kierkegaard proporá a respeito do conceito de Indivíduo, incitando-lhe a vocação heurística para a explicação, tanto metafísica quanto veiculada

organicamente, da existência enquanto vivência e situação, nos campos psicológico, passional, sentimental, moral-cívico, político e religioso.

QUINTO CAPÍTULO

PROSPECTOS HEURÍSTICOS DO CONCEITO DE INDIVÍDUO: KIERKEGAARD POR SI MESMO

“O Indivíduo”: é a categoria do espírito, do despertar do espírito, tão oposta quanto possível à política. A recompensa terrestre, o poder, a glória, etc, não se encontram ligadas ao seu uso correcto; porque, ainda que não utilizada no interesse da ordem estabelecida, a interioridade não interessa ao mundo; e menos ainda, quando dela se faz um uso catastrófico; pois, suportar sacrifícios, ser sacrificado, o que decorre necessariamente de sua recusa de passar por um poder material, tudo isso não interessa ao mundo (*IS*: 111).

Neste capítulo derradeiro, se permitirá construir, enfim, uma noção peculiar daquilo que pode ser contemplado, ao se encarar um estudo filosófico-biográfico de Kierkegaard, daquilo que pode ser chamado de “Kierkegaard existente”. Não bastassem as alusões indiretas que sempre margearam seus escritos pseudonímicos, quando trazia à baila de seu pensamento suas quase que desnudas motivações existenciais, quis deixar um legado para que a posteridade de leitores¹ pudesse, enfim, compreendê-lo como Indivíduo, ainda que sua obra tenha sido inacabada.

No entanto, à medida em que quis deixar-se manifestar como um existente, que percorre as estradas da vida em seus estágios, Kierkegaard também quis que isso fosse feito de tal modo que suas confissões finais não fossem publicadas. Numa nota de seu *Diário*, em 1853 (*D*: X1 A, 266, p. 124), destaca que tal empreitada não seria possível ao seu público leitor, em razão de omitir verdades íntimas relativas à sua personalidade, a de considerar-se como um penitente, um miserável infeliz, e, em razão de ter sofrido muito pela vulgaridade a ele

¹ Aos quais Kierkegaard chamava de *Min Laeser* (meu leitor, minha leitora), deixando margem para que se entendesse que seus escritos fizessem referência à grande figura feminina de sua vida, sua ex-noiva Régine Olsen, a quem, no prólogo dos *Dezoito Discursos Edificantes de 1843-1844*, Kierkegaard resolve enigmáticamente chamar de “Aquele Indivíduo Singular” (*DE*: 13)

lançada, ora pelo jornal dinamarquês *O Corsário*, ora pelos seus próprios coetâneos. Kierkegaard preferiu que, então, desse modo, suas finais considerações a respeito de si próprio fossem publicadas postumamente à sua morte sob o título *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*. Essa é a última obra que se refere a Kierkegaard, enquanto autor meditativo que lança, por sua vez, os detalhes sobre os quais sua obra constituiu-se tanto filosófica, quanto literário-teologicamente. E, destarte, como evidencia a nota do *Diário* em que Kierkegaard dispõe sobre a não-publicação em vida do *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*, ele já estava esperando, de certa forma, sua breve morte.

No prefácio da edição de 1859, 4 anos publicada após a morte de Kierkegaard, pelo irmão de Kierkegaard, o bispo de Asborg/Dinamarca, Peter Kierkegaard, dois textos já direcionam tanto ao conteúdo confessional quanto ao caráter de apologia à idéia de Indivíduo Singular em *O ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*; o primeiro, de Sheakespeare, e, o segundo, do salmógrafo dinamarquês H. A. Brorson (1734): “(...) em tudo há que por na balança a intenção e a loucura”²; e, “Que direi eu? As minhas palavras não significam grande coisa; Ó Deus, como são grandes a tua sabedoria, a tua bondade, o teu poder e o teu reino”³.

Assim, há por um lado um elemento paradoxal que circunscreve a dialética filosófica própria que ronda as adjacências do conceito de Indivíduo: a intenção de inserir-se como existente, em uma situação, e a ‘loucura’ de que verificar que essa situação traz como limite o si-mesmo, forjando para a apreciação desta idéia a designação de que o homem interior está numa relação de consciência superior à dos fenômenos em que circunstancialmente se insere. A própria fonte da subjetividade autêntica, em Kierkegaard, se resguardaria no si-mesmo, enquanto dimensão interiorizada do existente que o eleva ao status existencial de Indivíduo. Mas, para tornar-se Indivíduo, o existente deve estar unicamente transcendente com a divindade. Eis a razão, então, por meio da qual o conceito, após toda uma demarcação incisiva de sua

² In jedem Dinge muss die Absicht mit der Thorheit auf die Wagschale gelet warden (Shakespeare, *Rei Lear* traduzido para o alemão, por Schlegel e Tieck, defensores do romantismo dinamarquês e personagens citados por Kierkegaard especificamente no *Conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, de 1841).

³ *Psalmebog for Kirke og Hiem*.

dimensão patética, sentimental, experimental, de escolha e de ação, tornar-se *a fortiori* um conceito de espiritualidade.

Kierkegaard toma o conceito de Indivíduo como espiritual para que ele possa melhor reverberar sua condição de oposição ao mundo, instância onde o poder, a política, a vaidade, o pecado e todas as relações humanas de caráter temporal, negativista ou niilista se assumem como uma força que luta contrariamente para com a interioridade humana.

Claro que, assim, o conceito espiritualizado de Indivíduo não visa referir-se, propriamente, a uma individualidade particularizada, mas a uma individualidade que Kierkegaard chama de superior, de tal ponto que sirva de estrutura para que, além do discurso e da prática religiosa, todo homem veja-se unicamente transcendentalizado naquilo que o firme como um espírito de intenções beatíficas, imortais e eternas. No fundo, Kierkegaard não quer fazer deixar com que o valor místico do conceito seja contaminado por uma ou outra propositura religiosa ou filosófica, a não ser aquela de que se imbui enquanto tese e preocupação primordial do *Pós-escrito*, de 1846: a perspectiva do tornar-se cristão.

Ele quer fazer assegurar-se de que todo homem possui um correspondente para com essa “individualidade superior”, que lhe sirva como paradigma cabal de existência. A preocupação para com a demonstração desta individualidade superior ou subjetividade pura transcendente já se demonstra em Kierkegaard, desde os primórdios de sua produção. Numa nota de 1837 de seu *Diário*, lê-se:

Quando falta uma individualidade superior que sirva de apoio a qualquer um e de intermediário na nossa reciprocidade espiritual, o Indivíduo corre o mesmo risco do católico e protestante que, ao discutirem entre si, tentando demonstrar que um e outro praticam uma religião falsa, chegam ao seguinte resultado: convencido pelo protestante, o católico vira protestante, e, convencido pelo católico, o protestante vira católico (*D: II A 25, p. 54*).

Kierkegaard deixa entrever, indiretamente, nesta nota, que o simples mudar de posição, ou ainda, mudar de religião, não significa um movimento individual, ou de livre moção da individualidade, mas apenas uma esquiva transitoriedade. O verdadeiro movimento individual transcendente é aquele justamente que libera todos os obstáculos do

homem para a aproximação consigo mesmo, tendo como panorama último a condição de beatitude⁴.

Beatitude é a condição que Kierkegaard exalta para a excelsa plenitude do conceito de *interessante*. Se, dessa forma, o existente está ávido de interesse quando ocupa uma circunstância de vivência oportuna, então o Indivíduo já se acercou completa e simplesmente desse interesse de tal forma que esse já não se remanesça nem político, nem temporal. Fundamentalmente, o Indivíduo é a medida máxima do tornar-se cristão, a visão integradora de homem consagrado para além das causas de si (ou causas existenciais). E se há, de fato, uma preocupação filosófica da qual Kierkegaard sempre se nutriu foi a de poder proporcionar uma ontologia específica, dialética e edificante, do ser/tornar-se cristão. O auto-testemunho constado no *Ponto de vista explicativo* é, simultaneamente, abrangente e específico da visão como autor que Kierkegaard lançou de si mesmo:

Creio assim ter servido à causa do cristianismo, fazendo ao mesmo tempo nele minha própria educação. Aquele que, com estupefacção, foi considerado quase como o mais hábil (reputação alcançada em *A alternativa*), aquele a quem de boa vontade se cedia o lugar como “interessante” (primado reconhecido com *A alternativa*), esse homem estava justamente ao serviço do cristianismo e tinha-se-lhe consagrado desde o primeiro momento a abordar a obra pseudonímica. Esse homem precisamente lutava no seu interior e como autor para produzir a tese muito simples do tornar-se cristão. O movimento não vai da simplicidade para o interessante, mas do interessante para a simplicidade, para o tornar-se cristão: aqui se situa o *Post-Scriptum definitivo*, o “ponto crítico” que põe o “problema” e

⁴ (Malantschuk, 2003, p60) sugere pensar que esta condição do homem visar requerer sua imortalidade individual, que, para Kierkegaard, só se alcança a partir do momento em que se torna Indivíduo Único ante Deus, como um anelo de consciência para uma possibilidade de liberdade eterna: “A possibilidade de livre ação manifesta ela mesma no individual como desejo”.

que, por outro lado, graças a uma esgrima directa e uma dialéctica socrática, fere de morte o “Sistema”, pelas costas, numa luta directa contra o Sistema e a especulação, a fim de que o “caminho” não vá do simples tornar-se cristão ao Sistema e à especulação, mas, destes, regredindo, ao simples tornar-se cristão. (...) Neste momento, ainda não se sente qualquer necessidade de ultrapassar o tornar-se cristão; com a idéia de que tem da sua tarefa e da sua consciência de estar muito longe da perfeição, não sente outra necessidade senão a de continuar tornar-se cristão (*PVE*: 85-6).

O tornar-se cristão é o trânsito dialéctico entre ser existente e ser Indivíduo. Kierkegaard compreende que a experiência cristã seja a que forneça o melhor paradigma transcendental para a realização do Indivíduo por ser a experiência que postula a idéia de humanidade considerada sob o vértice das virtudes evangélicas, de uma ética sapiencial, de uma psicologia atenta à dogmática, de uma inerência correspondente entre interioridade e escolha e como motivo axiológico para se preferir o mundo dos espíritos (que é o mundo da beatitude) ao mundo da carne (que é o mundo das aparências). Esse tipo de discurso que faz contingência ao mundo fenomênico para com uma ligação irrestrita com o efêmero é modulado pelo pensamento cristão, em geral. A única novidade, portanto, em Kierkegaard, foi a de introduzir filosoficamente o conceito de Indivíduo para que, como exemplaridade para a idéia de homem transcendido, tal conceito se plenificasse numa ordem de teofania. Amiúde, tomado já em sua origem proposta pela reflexão pseudonímica, o conceito ganha, também, as complementariedades da reflexão psicológica, moral e política. Tal conceito, como se verá, perfilará a relação heurística entre filosofia e psicologia, entre filosofia da interioridade e filosofia moral e como análise político-social do quotidiano e da vivência religiosa. Desse modo, o conceito apresentou-se e conservou-se, sobremaneia interdisciplinar, em Kierkegaard.

5.1 Das relações conceituais entre Filosofia, Psicologia, Teologia e Metafísica, quanto ao conceito de Indivíduo, em Kierkegaard

O filósofo é, por excelência, um *homo viator*. Doravante, as voltas que realiza, os passos que faz prosseguir são em atenção à sua dimensão interna de experimentação do mundo, o que sinaliza uma partida estipuladamente reflexiva com seu entorno, e, por força desta mesma reflexão, tangencia à experiência o significado que a vida, por si só, não seria capaz de conceder-lhe. Toda volta do filósofo ao mundo é, antes, o retorno à sua idéia experimentada de significação da situação, com passos que se prendem à natureza de novidade que as circunstâncias atinentes à existências sempre possam despertar. Cabe, pois, ao filósofo, como existente, verificar que a circunstância mesma que se lhe ocorre é aquela que ordena-lhe pensar o mundo, em uma porção existencial contida na sua própria experiência por realizar-se. Não há, no caso do filósofo, como separar sua humanidade pensante de sua dignidade existencial; sua existência é a matriz segundo a qual seu pensamento se unifica e se personaliza. Assim sendo, o filósofo está entre o mundo e si mesmo como distribuidor de uma verdade que se diz a partir de seu espírito; mais ainda, seu espírito remanesce-se na idéia de que ele próprio está consubstanciado ao seu pensamento. Doravante, se o pensamento do filósofo indica sua aposta no significado que pessoalmente concebeu, a partir da experiência, sua vida elucida propriamente a circunstância com a qual tal pensamento sinalize-se como próprio e particular.

O filósofo é um caso de acontecimento subjetivo de uma reflexão por meio da própria experiência existencial que empreende. É nesse sentido que sua migração de circunstância em circunstância povoa-lhe o sentido de múltiplas expressões face às quais sua existência se dê como a propriedade de irrupção de sua subjetividade. Mas isto, de certa forma, não se realiza ou deveria realizar-se com todos os seres humanos, dada que qualquer experiência de vida sinaliza para a designação de experiência para com o mundo? O que separa o homem comum do filósofo?

Para Kierkegaard, o filósofo nada mais é que o homem experiente em sua existência. Esta experiência brota do esforço em protagonizar a tarefa da existência como marco reflexivo. Pela concessão de sentido à existência, o existente assume o grau de filósofo,

ainda que, para isto, esteja inconsciente. Pela intensificação da tarefa em existir e fazê-lo com a afirmação de sua subjetividade, o filósofo atende por sua ‘existencialidade’; ele não se despojou de sua essência humana, mas quer procurar, enquanto homem como os outros, a tarefa que se lhe designa naturalmente.

Descobrir a tarefa existencial e, nela, permanecer para, com ela, trabalhar, é o ideal que se dimensiona formidavelmente ao filósofo. Deste modo, seu ritmo de vida não é o de andar conforme os passos do cotidiano tão somente, mas o de proceder ao infinito dos significados que, pela tarefa de sopesar a existência, o torna um sujeito do mundo.

A descoberta de uma subjetividade do acontecimento na qual a própria é designadora de sentido é o que, por vezes, tem distinguido, mas nunca separado, o filósofo do homem comum, enquanto se considera a ambos como existentes. Amiúde, quem se atreveria a resignar-se dos sentidos prontos que a experiência imediata do mundo fornece para, nesta mesma experiência, descobrir-se como portador desta tarefa e, assim por diante, persegui-la?

Aquele que, de certa forma, *encontrou-se encontrando-se* em sua subjetividade. É o que pressupôs Johannes Climacus ao admitir que

Comumente se acredita que o ser subjetivo não constitui nenhuma arte. Ora, é calor que todo e qualquer ser humano também é, afinal, de algum modo, um sujeito avulso. 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 respeitada de todas as tarefas da vida. Com toda certeza! Mas 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 forte pulsão por se tornar algo de diferente e de maior do que ele é. É assim que se passa com todas as tarefas aparentemente insignificantes: exatamente essa aparente insignificância as torna difíceis, pois a tarefa não acena diretamente, dando assim, suporte ao que aspira realizá-la, mas a tarefa trabalha contra ele, de modo que este terá de fazer um esforço infinito já apenas para descobrir a tarefa, ou seja, que é esta a tarefa, uma fadiga da qual,

não fosse assim, se estaria dispensado. Pensar sobre o simples, sobre o que a gente simples também sabe, é algo extremamente desanimador, pois, mesmo através do esforço mais extremo, a diferença como tal não se torna de nenhum modo óbvia para o homem dos sentidos. Não, o que é grandioso é glorioso de um modo bem diferente (PS: 135).

Por meio destas palavras, Climacus está por revelar o que justamente não lhe faltou na descoberta de sua tarefa: que, ao mesmo tempo, determinasse-a no exercício profundo de tornar-se cristão, remetendo, em forma de reflexão, a idéia central que vigora na constituição histórica do cristianismo, a fim de que a mesma deixasse-se reproduzir em consonância com as tendências subjetivas e existenciais de sua verdade. Desse modo, Climacus toma sua tarefa como difícil, mas sabe, por conseguinte, que administrá-la o alçaria ao grau de filósofo, cuja meta reflexiva deve pactuar-se em correspondência ao espírito de autenticidade de sua existência. Quando aponta que “a tarefa não acena diretamente” (PS:135) está a colocar-se na escuta do paradoxo, que serve-lhe como ponto intelectual entre a percepção do mundo enquanto realidade dada sensivelmente e do devir que se justifica, em imediato, pela dimensão suprassensível da vida. Neste sentido, o filósofo traz a vocação em superar o “homem dos sentidos”, isto é, o homem que se verifica pautando sua existência no mundo sinestésico, ora do cotidiano, ora das impressões primeiras, mas se esquece que sua existência deve postular-se a partir da dimensão de devir segundo a qual sua própria subjetividade permanece como item de constituição.

Na história da filosofia, o devir existencial, por meio do qual o homem torna-se, até por uma espécie de imperativo da consciência de si, ligado à experiência fundamental que o constitui como um ser determinado face ao pensamento que o faz, em absoluto, um si-mesmo, encontra uma insistente correspondência importante em Karl Jaspers. Esta experiência é aquela que se adquire por meio do usufruto filosófico da existência, e que, por revelar a tarefa do homem, propõe-lhe abarcar o mundo no sentido em que se oferece transparentemente, mais ainda, almeja, sobremaneira, anunciar-se à realidade como a palavra que a engendra, tonifica e a circunscreve.

É o próprio Jaspers (1968, p. 44) quem expressará, de modo mais desvelado, a constatável recorrência da existência como

experiência ao modo sobre como pode ser argüida fundamentalmente pela filosofia. Provavelmente, sob o ímpeto de Kierkegaard, de quem não apenas era leitor mas pensador por ele inspirado, indica que *o filósofo é um abarcador*, aquele que se anuncia ao mundo como o sujeito “pelo qual todas as coisas não são só o que parecem imediatamente, senão por meio do qual fazem-se transparentes”.

Ora, a relação de transparência do filósofo para com as coisas é, antes, um meio facilitador para que não haja nenhuma espécie de constrangimento entre seu ser de ação para com seu ser de pensamento. Se, por um lado, o filósofo define-se em exercício no exame às coisas exteriores que lhe fascinam ou roubam a atenção no mundo, por outro, é como espírito que consegue enxergá-las transcendentemente para além das suas suposições fenomênicas. Desse modo, é sob a forma psicológica de existente que ele complementa a guisa do seu pensamento existencial quando emerge em uma situação como existente. Ora, o que faz um existente? Experimenta, escolhe e age. Essa versão existencialista da liberdade fundamental define o homem na amplitude de sua alma racional em correspondência com seu intento de ação no tempo. Para Kierkegaard, a alma, notadamente, é o espírito. É a porção interior que irradia o homem a gozar potencialmente a vida e a compreensão do sentido deste espírito se deve frisar muito mais que uma questão de obrigação de viver, mas de consciência de existir, em que, de fato, a liberdade seja posta junto a seus condicionantes passionais, a angústia de viver a escolha e o desespero e a esperança que sempre relançam o existente ao exame de si mesmo.

Na segunda parte de *A alternativa*, Kierkegaard intentará que a questão psicológica tenha a ver mais com o exame daquilo que se possa chamar decisão existencial por excelência que, por conseguinte, à fundamentação abstrata de sua conceituação. Para ele, a psicologia ajuda a filosofia a sopesar o valor existencial determinante da escolha, que, no jogo da vida, lança o existente a uma opção que se lhe assegura-se individual.

A filosofia nada tem a ver com o que pode chamar de ato interior; porém este é a verdadeira vida da liberdade. A filosofia considera o ato exterior, e, a seu ver, não o vê isolado, senão incorporado ao processo histórico e modificado por ele. Esse processo histórico é, no fundo, o objeto da filosofia e é considerado por esta sob a determinação da necessidade. Por isto, a filosofia descarta o pensamento que

intentaria significar que tudo tivesse podido ser de outra maneira e considera a história universal de tal modo que já não existe um *aut-aut* (OOII: 30)

Doravante, o conceito de Indivíduo também requer que, do trânsito da categoria de existente para a de que se fala, tenha o homem efetuado uma escolha que, *sui generis*, atesta para o tipo de vida que leva, até completar-se como Único. Para se tornar um esteta, um cidadão ético, ou um religioso dedicado, é fundamental que o exercício da escolha tenha sido efetuado, anteriormente, com uma predeterminação psicológica ou espiritual, segundo a qual a opção consolida-se em vivência. Isto é, deveras, patológico para Kierkegaard, pois o que se supõe, acima de tudo, para decifrar o homem contido na existência, enquanto existente e Indivíduo, deve estar acima daquilo que se conviria dizer de descrição. A psicologia, assim, ajuda a própria filosofia a considerar a luta do homem na situação seu próprio objeto. Amiúde, esta consideração do sentimento do ser como primeiramente mais importante que o sentido do ser, parece ser o grito em voga de Kierkegaard para a experiência filosófica de sua época, a Dinamarca novecentista. Politis (2015, p. 24) pondera que

Para Kierkegaard (...) o tempo presente (..) é um tempo no qual falar alto supera a elevação, um tempo no qual a convicção parece ser a verdade, um tempo no qual a asserção de que se é sincero evita precisar sê-lo, um tempo no qual o discurso sobre o sentimento toma o lugar do próprio sentimento.

A própria psicologia aflora, desse modo, em Kierkegaard e nos existencialistas modernos, como a questão primordial do sentimento sobre ser, que, nada mais, nada menos, desperta o existente para a consciência de existir. O diálogo velado entre o existente e o mundo é proporcionado pelo seu próprio eu. É de seu ego que a emergência da comunicação e expressão da existência veiculada os fatos encontra a razão de ser de sua manifestação, de seu aparecimento. Lavelle (2014, p. 11), sobre isso dirá que

(...) o eu não é um ser dado, mas um ser que não para de dar a si mesmo e o sentimento que ele tem de si é a revelação do que ele é do que um chamado ao ato pelo qual ele será (...). O eu tem sempre um modelo ao qual tenta assemelhar-se;

mas, escolher um modelo já é começar a se realizar.

Enquanto eu, o Indivíduo se notabiliza como um para si, como alguém capaz de escolher as representações de si, seus sentidos, suas possibilidades de vivência. A determinação reflexiva psicológica do Indivíduo enquanto eu/ego permite entender, em Kierkegaard, que há uma natureza de pessoa a envolver o existente. O Indivíduo, assim, também é pessoa, personagem e personalidade. A personalidade de seu pensamento e de sua vida são antes expressões primeiras de seu *vínculo existencial com uma situação*. A interioridade, conforme assegura Malantschuk (1986, p. 67), é, em outras palavras o princípio superior ao Indivíduo, aquela designação que lhe atribui qualidades penetrantes fortes. É também a interioridade, segundo Tisseau in Malantschuk (1986, p. 68), que faz do Indivíduo o homem consciente das categorias existenciais. Esta consciência própria encerra-o, reflexivamente, na existência e eis, então, como podemos definir o Indivíduo kierkegaardiano com uma expressão muitíssimo eloqüente: é ele *Existente e Único*. Corroborando o que se afirma, Malantschuk (1986, p. 88) argue que

Ao topo da escala, encontramos “O Indivíduo” (den Enkelte). O homem não alcança este estado senão que por meio de uma relação existencial com Deus. A categoria de indivíduo será crucial em Kierkegaard: é necessário notar que ele é o primeiro a te-la posta em evidência e que, no futuro, sua importância será grande. Ele exprime o desejo para que, em seu túmulo, seja escrito: “Eu fui um indivíduo” (*Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*, p. 94). Em resumo, podemos dizer que, segundo Kierkegaard, a “existência humana” se situa entre “estes dois pólos”: a “determinação” do animal, representada pelo “exemplar”, e aquela “do espírito” que aparece segundo “O Indivíduo” ao sentido kierkegaardiano (*PAP: XI 2 A 149*).

O eu, assim, é a medida do sentimento, mas antes, disso, a união de paradoxos, explicitando a síntese possível entre eles: é a marca do interior em atenção ao exterior, do finito em relação ao infinito, do temporal em relação ao eterno. É a marca do espírito. Em razão disso, o

eu/ego é a medida existencial por excelência da subjetividade. Clair (1997, p. 7-8) fundamenta que

Existir é um fato, isto é, ser de fato, *ser lá* (*at vaere til*). O *Existentis* é, sob sua forma elementar, *Tilvaerelse*. Mas esta qualificação é a mais pobre que há, sendo a simples afirmação de um ser-lá de um ser humano, sem nenhuma determinação. A tarefa filosófica é a de fazer compreender as determinações da existência, e do pensamento. Por este fazer, Kierkegaard forjou por primeiro um termo novo, o termo *existencial*. Por este termo, ele nomeou o campo no qual o pensamento se dá. Ora, quando Kierkegaard o emprega pela primeira vez, está se reportando à idéia de “determinações intermediárias” (*Mellebestemmelser*) (*Estádios sobre o caminho da vida*, VI 506 n./IX 444n). Ali está o coração do pensamento da existência. Que a existência possa ser determinada, que ela seja o correlato de um conceito por meio da qual possa ser expressada com precisão, é bem a tarefa do filósofo. Mas também afirmar que ela esteja contida de “determinações intermediárias” significa reconhecer o caráter singular de um tal pensamento. O intermediário supõe a disjunção ou dissociação. (...) O intermediário disjunta e liga-se àquilo que existencialmente pode ser compreendido como fé, marcando intelectualmente a tese segundo a qual **existência se caracteriza como interessada**, como a busca da reunião daquilo que estava oposto. O que é o “entre” acentua a separação, e Kierkegaard insiste sobre a disjunção qualitativa, a lacuna incomensurável entre o finito e o infinito, o temporal e o eterno – disjunção que marca a impossibilidade por ser dual e que reafirma o homem de atingir-se numa unidade que ergue-se da oposição, unidade que se aplica em um

espaço comum, lugar racional de reunião dos opostos.

Complementando Clair (1997), Malantschuk (1986, p. 86) afirma que o eu (*Selv*) é “segundo Kierkegaard, a forma suprema de ser, entendido como ser consciente, pessoal e absolutamente independente”. Doravante, o eu humano não é, em seu devir, todo completamente independente, pois não goza da pureza individual que só se remanesce, para Kierkegaard, na divindade; outrossim, é ele o espírito e toda a articulação filosófica do conceito de desespero e de como, ao vencer o desespero torna-se o existente um Indivíduo, se esquematizará na produção de *Doença até a morte* (1849).

É nessa obra que uma versão existencial mais propícia do eu teórico kierkegaardiano será empreendida.

5.1.1 A teoria do eu individual, em *Doença até a Morte* (1849)

Neste estudo, precisamente no primeiro capítulo, em que as vicissitudes de experiência existencial foram demarcadas, tomando Abraão como modelo de Indivíduo, o desespero foi apresentado como uma espécie de prefiguração da hipótese de niilismo que pôde ser aventada em Kierkegaard. O desespero (*Fortvivlelse*) é a maneira que o eu, em uma situação de preclara angústia e incerteza circunstancial, não almeja ser ele próprio às margens da situação que se lhe apresenta. Amiúde, o desespero também redimensiona o espírito para uma ausência pujante de esperança, entendida aqui como uma virtude que se coloca em grau teologicamente relativo ao da fé e da boa ação (*charitas*). Amiúde, o desespero é tremor e esse tipo de sentimento de ser é o que, de certa forma, separa a percepção do devir como diferente para o cristão e para o homem natural, de acordo com Kierkegaard/AntiClimacus.

No Prefácio de *Doença até a Morte*, AntiClimacus⁵ dispõe que só “o cristão é o único que conhece a doença mortal” (*DH*: 21). Em que

⁵ AntiClimacus, pseudônimo kierkegaardiano que, em essência, revela-se um cristão a ensinar que o desespero pode ter, sob a ótica do cristianismo, uma visão positiva de reabilitação do eu frente a uma adversidade em que se colocam dificuldades existenciais próprias a uma situação. A fé, para AntiClimacus, resolve o desespero quando propõe, sob certo aspecto, a “controlar o eu de dentro” para fora, como sugere Gouvêa (2000, p. 252).

consistiria essa doença? É a doença que faz tornar potente o pecado, a doença que lança o existente ao desejo incompreendido de não aceitar o futuro como si mesmo e de renunciar à sua existência, face a um horror que, de certa forma, aproxima-se dele. O cristão conhece essa doença que evoca a fuga de si mesmo, mas luta contra essa enfermidade a fim de que veja seu eu ligado, de certa forma, à sua origem determinante e à vontade reestabelecida de querer ser e afirmar-se como si próprio (*DH: 27*).

Como espírito, o eu é a síntese entre finito e infinito, do que Anticlimacus tanto fala ao longo dos três primeiros livros da Primeira Parte de *Doença até a Morte*. Não se pode, confundir, aqui, espírito (eu) com alma, em Kierkegaard, como definições sinonímicas diretas, num primeiro momento, pois o primeiro é posto como uma “síntese consciente (...) em relação com ela própria” (*DH: 46*) e a segunda uma designação formal da qual a vida humana emerge com seus caracteres próprios e potenciais para serem liberados no descortinar de uma situação. Contudo, tanto a um quanto à outra, Kierkegaard os vê procedendo da mesma origem divina.

No eu, a incumbência de uma situação (experiência-escolha-prontidão para agir temporalmente) o dinamismo do possível e do necessário também nele implica uma intenção de realização (*DH: 53*). O eu deve manifestar-se, realizar e confrontar as importâncias que dá frente às possibilidades. Ele está posto num jogo em que a esperança no possível pode traduzir-se como miragem. Disso vem, de pronto, o desespero como incerteza e volatilidade do possível, que pode ou não realizar-se (*DH: 53-4*)

Anticlimacus/Kierkegaard não deixa(m) de crer de que “em Deus, tudo é possível” (*DH: 55*). Esse pensamento, em verdade, favorece uma espécie de fé incondicionada para o cristão que presume, ante toda tribulação ou dificuldade, de que algo positivo se lhe vingará a partir de Deus. Filosoficamente, a aceitação deste ponto de fé aniquila a ordem do desespero, mas, por outro lado, reestabelece, agora, que a autonomia de pensamento no possível não se deve mais subordinar-se à potência da ação do homem do tempo, mas àquela potência divina que, em geral, eclode realizando-se nos instantes. Este pensamento ou esta percepção de devir, Anticlimacus só resguarda ao cristão, ao crente, e exclui da humanidade em geral esse suposto benefício, a não ser, obviamente, que ela se volte à interioridade sob a forma de ser cristã. Para Anticlimacus, o cristão goza de uma cognoscibilidade diferente: ele sabe, pela fé, o que o separa do desespero e da esperança, do horrível e daquilo que lhe redime. Assim, afirma que

(...) No possível, tem o crente o eterno e seguro antídoto do desespero; porque Deus pode a todo instante. É essa a saúde da fé, que resolve as contradições. E uma destas aqui é a certeza humana da perda simultaneamente com a existência do possível. A saúde não será, em suma, o poder de resolver a contradição (DH:57)?

Anticlimacus/Kierkegaard alude(m) ao conhecimento humano como falho para pressupor o que a fé condicione um grau avançado de esperança. O conhecimento das coisas naturais pode, todavia, levar ao homem ao que foi chamada de ‘certeza da perda do possível’. Aqui, cessada a esperança pelo conhecimento, a doença se encaminha até seu estágio negativo final e máximo, a morte. Kierkegaard/AntiClimacus está (ão), agora, situando o “eu” como um elemento no qual a consciência do pecado (consciência em existir) pode desdobrar-se ou não. Amiúde, em *Doença para a Morte*, a fé se coloca, exatamente, como um estratagema necessário contra o próprio pecado, enquanto doença. Este pecado (o de não querer existir) predispõe a formação do desespero (o eu já não quer sentir-se como sendo ele próprio).

Desse modo, o desespero é a doença que se aflora na subjetividade. A busca do Indivíduo pela sua individualidade torna-se o ponto que se resgata para uma abordagem mais precisa, sem deixar de ser dialética, sobre o homem enquanto sujeito de uma situação.

A modernidade filosófica é dominada pelo paradigma do sujeito e pela compreensão de uma verdade supostamente fenomenológica a postar-se na ordem das coisas que aparecem à consciência. Neste sentido, o próprio sujeito é encerrado e tratado como *fenômeno*.

Mas a subjetividade, termo que implica, simultaneamente, sujeito e Indivíduo numa mesma porção observável, só pode ser dada como advento do espírito. O existencialismo moderno recuperou esta intensificada presunção de Kierkegaard e a redefiniu, mormente a partir de Jaspers (1968, *Filosofia de la existência*) e Maritain (1956, *Existence and the existant*) sob a égide de um humanismo conciliador, como *autorreflexão* e *autofundação*, critério este último que ganha a compreensão de uma *autonomia do pensamento quanto à dimensão projetiva de vida*.

Se a partir de Kierkegaard, é esperado que um novo humanismo recaia metodologicamente sob o véu do existencialismo, por outro lado, a teoria do Indivíduo de Kierkegaard revela que seu autor também esteve inserido na defesa de uma idéia antropológica que visava,

sobretudo, reconciliar o homem nas relações cognoscíveis e de valor para com o mundo, que parte, por um lado do cartesianismo e acha seu ponto nevrálgico no spinozismo e na tendência de se perfazer uma nova moldagem de compreensão da *idéia que paira sobre a realidade à qual, porventura, a mente acede*. É o que assegura, por exemplo Misrahi (2002, p. 46):

O que é significativo, aqui, é que de um vez, decerto com alguma confusão, Kierkegaard *reitera* a problemática fundamental da filosofia clássica, na qual aquela mesma convida a refletir pela primeira vez sobre o sujeito individual em sua relação com o mundo, esta relação era de ordem da fundação gnosiológica da verdade pelo sujeito (cartesiana ou spinozista), e de fundação axiológica dos valores (para o sujeito spinozista).

Doravante, não parece ser a intenção de Kierkegaard por em relevo os aspectos mais específicos da cognoscibilidade do sujeito apontada desde Descartes e nem de satisfazer as ânsias do *espírito debatedor* de seu tempo em prefigurar ao sujeito sua dimensão de unicidade encontrável, destarte, no intelecto ou nas aspirações das idéias que se formam a partir dele. Sua posição é a de reduplicar o significado de vida do Indivíduo, apontando-lhe a criação de um horizonte em que sua concreteza (o eu vivencial), bem como a visão de si (o eu reflexivo), vejam-se situadas correspondentemente. Com a derivação de um *conceito de existência correspondente ao Indivíduo*, Kierkegaard apontará uma nova teoria que compreenda o existente como eu, em busca de si, mas também em busca de sua origem e finalidades, cuja causas de vida e de verdade já não se disponha mais externamente e de uma forma fenomenológica naquilo que o sujeito possa, moral ou intelectualmente, alcançar, mas naquilo que ele é, em sua *natureza interior*. Com este princípio, pode-se compreender melhor o símbolo filosófico, em Kierkegaard, da *subjetividade*, conceito que Misrahi (2002, p. 50) taxou de polissêmico e rico.

Esta é a polissemia da subjetividade, esta riqueza de se ater, como saber, à fé e dar-se nesta relação como reflexão reduplicada e como paixão do absoluto (com sua eternidade e sua beatitude) que é exprimido e reforçado no *conceito de existência*. Este mesmo conceito permite

em tornar o sujeito em sua dimensão qualitativa e singular, contra as concepções tradicionais que, segundo Kierkegaard, reduziam-no a uma função cognitiva.

A função cognitiva designada ao sujeito o apresenta como autor da especulação e ponto de origem positivo para o pensamento. Contra a corrente desta presumida positividade, Kierkegaard lançará mão de uma abordagem histórica e até mesmo da retórica e da significação usual dos termos “positivo” e “negativo” para vitalizar que a existência seja tomada como símbolo contínuo – e por construir – daquela realidade que se mede com os ângulos da subjetividade: a realidade Individual. Sob estes aspectos, Kierkegaard autoqualificar-se-á, a modelo de Sócrates, e, indiretamente – que se reitere isso – como pensador negativo e fará jus a isso ao apontar a querela que a reflexão sobre a existência iria encontrar diante dos ditames filosóficos da certeza sensível e da verdade histórica, encerrada no jogo dos tempos, em que a sociedade e a cultura, bem como todas as coisas cósmicas, sentem-se remontadas à “criação do espírito universal”, o que não deixa de ser, para o pensador dinamarquês, uma “ilusão”.

Em nosso tempo, ouve-se muito seguido falar sobre o negativo e sobre pensadores negativos, e bem seguidamente, ouve-se a verborragia dos positivos por ocasião de suas orações que rendem graças a Deus e a Hegel, por não serem como aqueles negativos, mas terem-se tornado positivos. O positivo, em sua relação ao pensamento, pode ser classificado nas seguintes categorias: certeza sensível, saber histórico, resultado especulativo. Mas esse positivo é justamente o não verdadeiro. A certeza sensível é engano (cfr. O ceticismo grego e toda exposição da filosofia mais recente, de onde se pode aprender muitíssimo); o conhecimento histórico é uma ilusão dos sentidos (pois é um conhecimento aproximativo); e o resultado especulativo é fantasmagoria. Com efeito, todo esse positivo não exprime o estado do sujeito que conhece na existência; por isso tem a ver com um sujeito objetivo fictício, e deixar-se

enganar por um tal sujeito é ser feito de bobo e nisso permanecer. Todo e qualquer sujeito é um sujeito existente e, portanto, isso deve exprimir-se de modo essencial em todo o seu conhecer, e exprimir-se como impedindo-lhe toda conclusão ilusória na certeza sensível, no saber histórico, no resultado ilusório. No saber histórico, ele vem a saber muito sobre o mundo, nada sobre si mesmo; move-se continuamente na esfera do saber aproximativo, enquanto que, com sua presumida positividade, ele se convence de possuir uma certeza que só se poderia ter na infinitude, na qual, porém, como existente ele não pode permanecer, mas apenas alcançar continuamente. Nada de histórico pode tornar-se infinitamente certo para mim, exceto isso: **que eu existo** (o que, por sua vez não pode tornar-se infinitamente certo para nenhum outro Indivíduo, que, por sua vez, é, do mesmo modo, apenas infinitamente conhecedor de sua própria existência), o que não é algo de histórico. O resultado especulativo é uma ilusão, à medida em que o sujeito existente, pensando, quer abstrair do fato de sua existência e ser *sub specie aeterni* (PS: 84).

Kierkegaard veicula-se contra a abstração. Para ele, sob a regência da fala de Johannes Climacus, o escritor que assinala o trecho acima retirado do *Pós-escrito* de 1846, o homem não pode pensar predicando sua existência e tornar esse pensamento uma espécie de grau infinito. Mas o conhecimento, de acordo com a teoria do eu, em *Doença até a morte*, padece de desespero e esperança, de temor e tremor. Jean Wahl (1997, p. 20) afirma que Kierkegaard prefere não ensejar a conceituação da existência, porque a mesma a tornaria fugidia de sua própria entidade, de sua própria estipulação e vinculação com o Indivíduo:

A existência (para Kierkegaard) está em uma relação natural ao que a transcende. Esta noção de existência tem passado de Kierkegaard a outros filósofos, os quais, havendo abandonado a idéia de Deus, tão

importante na filosofia de Kierkegaard, tem retido não obstante a idéia de transcendência, porém aplicando-a à relação do homem existente para com o mundo. Esta idéia, desarrolada pelos filósofos da existência, podem encontrar-se, também, na filosofia de Whitehead, na qual mostra que a esperança e o temor figuram entre as condições de nosso conhecimento.

O problema do conhecimento em Kierkegaard, e à crítica à subjetividade gnosiológica do romantismo e do hegelianismo, revela que procede como uma conseqüência do estudo de objetivar o Indivíduo como um correlato muito peculiar da idéia de subjetividade. Como se verá, esta necessidade de se demonstrar que a vida prática pode ser provada enquanto reduto da existência, não é apenas a aptidão filosófica da teoria do eu, em *Doença até a morte*. Ela se origina como uma questão fundamental de *Temor e tremor*, ao especificar o objeto próprio da vida do espírito, que, para Kierkegaard, é a vida que se segue nos certames de uma situação.

Desse modo, uma relação de aproximação de leituras entre *Temor e tremor*, de 1843, e *Doença até a Morte*, de 1849, favorecerá a interpretação de como, ao estabelecer a consciência de si, o eu individual tem diante de si a possibilidade, psicológica ou patológica, de se autocentrar numa situação existencial.

5.1.2 A idéia de tornar-se Indivíduo no trâmite entre *Temor e tremor* (1843) e *Doença até a Morte* (1849)

A experiência pela qual o grande significado da vida de Abraão foi descrito é aquela descrita a partir do relato bíblico do Capítulo 22 do Livro do Gênesis, na qual tentou sacrificar seu único filho Isaac. Por esta experiência, Abraão venceu o imanentismo imediato, que o estágio estético da existência oferece, foi além do peso da obrigação moral, predispondo para essa uma suspensão com fins de fé e, entronizando-se no estágio religioso, tornou-se Indivíduo, isto é, teve seu valor de unidade de ser corroborado transcendentemente. Amiúde, vale repetir que tal experiência, compreendida quanto ao ímpeto de sentimento, não poderia, de outra forma humana, ter livrado Abraão do desespero.

Como, então, o desespero de Abraão poderia ter se manifestado inicialmente? Johannes de Silentio afirma que somente por via da

dúvida isso aconteceu. Paradoxalmente, como exemplo de fé, Abraão humanamente duvidou. Doravante, esta dúvida, outrossim, à medida em que predispunha Abraão para considerar uma nova abordagem em se resolver uma situação problemática, também o incitava a uma espécie de divisão interna, em que via-se separado de seus princípios ao tentar verificar, em sua situação existencial, se sua ação pudesse, destarte, ser convalidada como boa ou conveniente. No prólogo de *Temor e tremor*, Johannes de Silentio põe a dúvida como causa da iniciação do pensamento (TT: 9), idéia que se aproveita desde Descartes⁶, mas que, também se considerando o que Descartes falou em termos do não proveito da dúvida.

Se por um lado a dúvida concede uma suspeita, a fé, em contrapartida, salienta a esperança sobre aquilo em que se crê seja, de fato e futuramente, algo conveniente para que possa conceber-se crível. Desse modo, a fé é a concepção do valor que se dá à algo que possa desafiar os desesperos mais elementares dos propósitos da ação humana. E, desse modo, o Abraão kierkegaardiano estabelece-se, assim, como paradigma de sujeito individual, pois tanto sua unidade de individualidade quanto sua consumação de esperança e conforto por ter recebido o prêmio da esperança se legitimaram em sua experiência.

Abraão não se desesperou acreditando que seu desespero pudesse ser negado. Vivenciou, outrossim, com angústia e medo, que sua situação peculiar somente lhe atingia naquele momento situacional. Se Anticlimacus pudesse, então, qualificar o tipo de desesperado que Abraão foi, de acordo com todos os dizeres de Johannes de Silentio, diria que esse foi um “eu consciente”.

(...) só em um sentido, em pura dialética, o desesperado que se ignora está realmente mais longe da verdade e da salvação que o desesperado consciente, que se obstina em sê-lo; pois que, em outra acepção, em dialética moral, aquele que permanece conscientemente no desespero está mais longe da salvação,

⁶ No texto de *Temor e tremor*, o pseudônimo kierkegaardiano cita, em conjunto, dois trechos cartesianos. O primeiro, retirado da Primeira Parte dos *Princípios da Filosofia*, cita uma passagem em que Descartes legitima que o conhecimento por revelação divina é incomparável aos demais, e, no segundo, colocando linhas do *Discurso do método*, em que a dúvida pressupõe, também, o erro e a ignorância.

visto que seu desespero é mais intenso
(*DH*: 63).

Pelo exposto acima, Anticlimacus está, ainda que indiretamente, crivando como positiva toda suspensão teleológica da moral, deixando a entender que a moral, como vivência do geral, nunca irá nem aclamar nem confirmar o desespero como uma atitude natural daquele que comporta a fé. Ela sempre verá o desespero como um infortúnio, um deslize, um tresloucado vazio existencial ávido por preencher-se por quaisquer atividades situacionais.

Abraão pode experimentar o desespero do eu em sua situação, mas o fez em virtude de fé. Isto permite entender que, em termos de filosofia espiritual, Abraão não tropeçou em seu desejo e nem nas pressuposições da realidade. Seu movimento foi, destarte, mais além e mais exímio do que aquele tomado, certamente, por um homem comum.

Essa é, pois, a razão de Abraão, desse modo, ter encontrado sua unidade individual consigo mesmo, pois rompeu os sentidos imediatos, muitas vezes fornecidos pela dúvida, sob a forma de opinião, e manteve-se no diálogo premente de desesperado para consigo mesmo.

Uma pergunta que Johannes de Silentio se faz é como o Indivíduo, representado pelo modelo de experiência, escolha e ação de Abraão, vive após a suspensão teleológica da moral, precisando dar contas de si perante o mundo cívico e à sociedade? (*TT*: 71). Ele vive como oposto ao geral, e, dessa forma, ele é Indivíduo para além da espécie e Indivíduo para além das formas e modelos individuais estatais. Mas Abraão não peca, o Indivíduo não peca, pois existe uma virtude que lhe salvaguarda, inclusive das tendências nefastas do desespero, que é a fé. Incorporar a fé à moral parece legitimar o intento kierkegaardiano de tornar a própria ética como sapiencial, isto é, discutida a partir de seu valor de transcendência para além do próprio horizonte finito (cósmico e real) para o qual sempre aponta.

A intenção de sobrevalorizar o discurso sobre a fé, principalmente em referência ao caráter natural de experiência, escolha e ação do homem, pode tornar sua filosofia um tanto quanto mística e preponderada às razões de elemento de uma racionalidade teológica.

Kierkegaard não opera com este ímpeto de ‘departamento das ciências’, principalmente porque entende que, no fundo, a assim

chamada *ciência da existência*⁷ é melhor compreendida quando começa a ser tratada pelo seu valor absoluto, antes ignorado. Na ciência da existência, o método não é a razão, mas o próprio existir e o desejo por ver-se concretizar esse intento. Washington Vita (1957), em atenção a isso, pondera inicialmente que o homem, considerado agora pela visão kierkegaardiana,

(...) não é um ente de razão; é um existente. Só porque a razão é meramente alguma coisa que o existir leva em sua parte mais externa, pode o homem escapar do suicídio ao qual o leva o puro pensar, a pura racionalidade. A missão do homem é, portanto, a de existir plenamente (...). Mas a vida humana, em sua concreta existência, é justamente o contrário do racional; indócil a toda sistematização e a toda identificação racionalista, a existência do homem não pode resolver os conflitos que lhe apresenta a vida mediante a inclusão das oposições irredutíveis em abstratas e superficiais sínteses, mas por meio da opção irremissível de “ou um ou outro” (*enter-eller*). Na opção está a afirmação da subjetividade e, conseqüentemente, da verdade. Por isso, a opção é decisiva, pois o que se opta não é uma essência entre outras, mas uma forma de vida, um modo de existir que pode ser o da fuga do homem para a despreocupação da vida cotidiana ou burguesa, ou o reconhecimento de seu desamparo radical

⁷ Termo cunhado no *Pós-escrito de 1846*. Na página 124 deste livro, Johannes Climacus, o pseudônimo kierkegaardiano que rege as reflexões em tal obra, afirma: “ (...)um sistema de existência não pode haver. Então não existe um tal sistema? De modo algum! Isso não está implicado no que foi dito anteriormente. A existência mesma é um sistema – para Deus, mas não pode sê-lo para algum espírito existente. Sistema e completude se correspondem mutuamente, mas a existência é justamente o contrário. Visto abstratamente, sistema e existência não se deixam pensar conjuntamente, porque, para pensar a existência, o pensamento sistemático precisa pensá-la como suspensa e, portanto, não como existente. Existência é o que abre espaço, que aparta um do outro; o sistemático, a completude, o que reúne”.

ante o abismo que se abre entre ele e a divindade, entre o finito e o infinito. Esta sensação de desamparo e angústia culmina na vida religiosa, onde a impotência da razão é a maior prova do caráter limitado da existência humana, suspensa no abismo do nada, participe da infinidade e da finidade. Aceitar plenamente esta angústia, viver suspenso sobre o abismo é existir do modo mais concreto possível, é fugir do suicídio da razão e submerger-se na plena realidade do torvelinho da existência. Símbolo do existente é o “homem de carne e osso” de Unamuno, concreção da *mensagem* de Kierkegaard⁸.

Dando vez a esse discurso, a consciência em não existir é a consciência do pecado. Para Kierkegaard, o Indivíduo tem consciência do pecado quando está diante de Deus. É como se a medida humana perdesse todo seu sentido original auto-atribuído e agora começa a gozar de um princípio transcendente que, necessária e determinantemente, é exterior a si. O fato de não se desejar existir é admitir-se em pecado. Este termo é recorrente como uma categoria genérica em todo *opus* kierkegaardiano. Mas por que tal fixação ao termo “pecado” e por quais razões tratá-lo tão insistentemente no terreno da filosofia? Para Kierkegaard, é justamente o pecado que cerceia no homem a percepção possível do transcendente; é o pecado que faz negar que existe uma outra vicissitude de pensamento que se adquire sapiencialmente através da fé, e, completando, o pecado predis põe o homem numa relação de ignorância intensificada para consigo mesmo.

A ignorância do eu é uma forma comprometedora do desejo ou da autoafirmação em não existir (pecado). Anticlimacus afirma, desse modo, que essa consciência é desesperar do próprio pecado, da própria condição limitadora da transcendência existencial. Mas o que é desesperar(-se) do pecado? O próprio Anticlimacus responde:

Desesperar-se do pecado é tentar manter-se caindo cada vez mais (...). O pecado, por si só, é a luta do desespero, mas, esgotadas as forças, é preciso uma nova

⁸ “Vida, obra e mensagem de Kierkegaard” in *Kierkegaard*. Revista Brasileira de Filosofia, no. II, p. 11.

elevação de potência, uma nova compreensão demoníaca sobre si própria, e é o desespero do pecado. É um progresso, um crescimento do demoníaco que, evidentemente, nos mergulha, nos afunda no pecado (*DH*: 141).

O demoníaco é, assim, o grande artífice da dúvida existencial. Ele a alimenta dentro do próprio eu e a primeira consequência dessa é o desespero. A faculdade de privar o existente da sua própria verdade ou de si mesmo é fornecida pelo demoníaco, uma espécie de *malin génie* kierkegaardiano.

Conforme se demonstrou em *Temor e tremor*, Abraão teve a ciência de não se deixar enviesar pelo seu demoníaco. Manteve-se em uma relação íntegra para consigo e sua fé, desde os albores de sua trágica experiência patológica. Ao vencer o demoníaco, Abraão tornou-se mais imerso no *interessante*, e, a partir daí, sua experiência ganhou, para ele, um significado absoluto.

Abraão também venceu o seu tremor interno, aquela predisposição por sentir-se cobrado quando ninguém, além dele próprio, deveria fazer aquilo que lhe era exigido. Tremores internos são, muitas vezes, ocasionados pela ilusão dos conhecimentos, pela necessidade de abstração, pela dúvida que sobrecarrega a própria razão, ora negando-lhe sua autenticidade objetiva e subjetiva, ora desfazendo-se dela.

Desse modo, a experiência que define Abraão como Indivíduo só pode ser medida a partir do paradoxo; são necessárias palavras para expressá-la, mas estas palavras não devem se fundir com o silêncio e *mysterium* que essa própria experiência carrega. Nesta experiência, também se situa o desespero, mas o desespero que incita para uma versão endereçada ao si mesmo, aquela que encontra seu lugar de autenticidade e transcendência no interior do próprio Indivíduo. A última frase de *Temor e tremor*, antes do Epílogo de tal obra, que se remete a Abraão traz muito bem a necessidade kierkegaardiana de operar a reflexão filosófica pelo paradoxo, por meio do qual, tanto o saber filosófico, como o teológico ou existencial, podem se caracterizar como saber existencial: “(...) por conseguinte, ou bem há um paradoxo tal que o Indivíduo se encontre como Indivíduo em uma relação absoluta com o absoluto, ou bem Abraão está perdido!” (*TT*: 138).

Abraão foi um modelo de Indivíduo por ter se notabilizado pela dimensão interior com que sua situação (experiência, escolha e ação) foi empreendida. O maior mérito filosófico de Kierkegaard foi de ter dado a chance do homem poder definir-se por si mesmo, enquanto sua

existência favorece e oportuniza essa (auto-)definição. Pode-se, assim, desse modo, chamar sua filosofia de *filosofia da interioridade*. Este tipo de filosofia é melhor verificável em seu diálogo para com a moral, mas também para com a religião, pois suscita, com ênfase, a questão da escolha, questão essa que já indica a saída do desespero pela capacidade e segurança conseqüente de poder criar uma opção.

5.2 Da ligação entre uma filosofia da interioridade para uma filosofia moral da escolha

A escolha, de acordo com Abbagnano, é uma forma do homem realizar integralmente sua natureza finita (*Existencialismo positivo*, p. 16). Essa forma de realização tem a ver indubitavelmente com a maneira oportuna por meio da qual o homem realiza uma eleição. Optar é decidir, e, no fundo, na substância mesma da decisão, reside uma potência ou dinamismo em que o ser interno do homem é vocacionado a manifestar-se sobre a forma de consciência e de lançar vez ao acolhimento de uma dentre várias alternativas.

A escolha, assim, enseja e manifesta uma eleição. O termo eleição não parece gozar das relações de paradoxo com as quais outras categorias kierkegaardianas são aventadas, em razão do termo gozar de uma clareza simples e de uma condição única: é ela o meio pelo qual o homem tem o poder sobre as alternativas que se lhe colocam como um complemento de ser. E, na busca pela escolha, o homem, o eu mesmo, está buscando uma relação com seu próprio ser (Id, p. 17). Desse modo, não há outro modo do existente tornar-se si mesmo senão pelo passo que efetua tendo a escolha como fundamento. São suas escolhas que articulam o conteúdo do devir que gozará; são suas escolhas que, sistematicamente, enredam seu destino; são suas escolhas que oferecem um modelo substancial de modalidade e de qualidade para suas ações.

Na escolha, o elemento da possibilidade tem uma dimensão mais integradora que o da necessidade. A filosofia existencial reconhece assim, a partir de Kierkegaard, o caráter de autonomia da escolha humana, como lei sobre as alternativas, como fundante para a questão da possibilidade. Dessa forma, o possível é a norma da existência, mas este mesmo possível não se devém instantaneamente determinante e necessário. O possível sempre apela para a prontidão do risco. Assim, na dimensão da decisão, o risco está sempre presente como uma conseqüência a ser assumida.

Abbagnano chama ao risco de instabilidade (Ib, p.58). Dessa instabilidade, derivam-se a angústia e o desespero, categorias tratadas

com aura de negatividade vivencial por Kierkegaard. Mas esta instabilidade é tomada como caráter do possível, já que sua substância não se dá de antemão por um momento de pré-vivência. Viver é estar amalgamado às possibilidades e, dentre as várias que se apontam como causa do destino humano, nenhuma pode ser reconhecida como equivalente à outra.

Amiúde, na interioridade humana, há uma possibilidade que se mantém como *metapossibilidade* ou *possibilidade das possibilidades*. Este tipo de possibilidade é denominada como transcendental, pois predispõe que, no ritmo da existência, se a possibilidade não vier a estabelecer-se numa situação humana, então cessa-se a existência como que completo. Abbagnano (p. 65), novamente, trata de elucidar esse conceito:

Possibilidade transcendental é, assim, o que justifica e fundamenta toda ação humana concreta, toda eleição e decisão. Em efeito, uma decisão não se justifica porque tem sido feita, senão todavia porque é possível fazê-la. Uma decisão não é boa e válida porque tem sido tomada uma vez, senão porque, todavia, pode ser tomada e executada. Uma atitude, qualquer que seja, não deriva seu valor do fato de haver sido adotada ou de poder ser de fato, senão só da *possibilidade* de que sua adoção a faça intrinsecamente possível.

O tema da eleição será algo veiculado com maior precisão filosófico-moral na Segunda Parte de *A alternativa* e que visava tornar-se seu último escrito, de acordo com que Viktor Eremita descreve nas primeiras linhas.

Um exame pormenorizado desta obra remonta a considerar o papel da relação estético-moral dentro do pensamento kierkegaardiano. Se na Primeira Parte de *A alternativa*, de 1843, os personagens estéticos demonstravam uma imanência da existência pela adoção de circunstâncias imediatas, e, por vezes, irrefletidas de vida, na segunda parte, “B” proporrá uma consideração mais ordeira e organizada a respeito da vida enquanto fenômeno contínuo, analisando a relação estético-ética no casamento e o papel moral da personalidade individual na vida social.

5.2.1 A segunda parte de *A alternativa* (1843)

O estádio ético, no dizer de Campbell (p.17), é o do cidadão e do homem casado, de acordo com a teoria dos *stadier* kierkegaardianos. Neste estádio, além do Indivíduo existente experimentar a responsabilidade pela conseqüência dos atos empreendidos, também deve manifestar fidelidade a seus valores e a si mesmo.

Na Primeira Parte de *A alternativa*, a jactância e a jocosidade foram postos como temas reais de uma vida que se possibilita viver sem um estímulo de incisivo compromisso *ad aeternum*. O esteta “A” que guia as reflexões desta primeira parte da obra, não está preocupado em perfilar a reflexão sobre uma opção de alternativa que privilegie o senso correto da escolha. Para ele, primeiramente, a vida carece de ser vivida em sua efusiva instantaneidade.

Entretanto, “B”, o personagem narrador da Segunda Parte de *A alternativa* apresenta-se, de antemão, já mais preocupado tanto com os valores quanto às ocasiões que se possam surgir de suas escolhas. No artigo *Estética e ética na formação da personalidade*, “B” dispõe de uma confissão:

(...) Ainda que minha vida, em certo modo, possui sua alternativa, seu “isto ou aquilo” atrás de si, sei, contudo, muito bem que ainda podem surgir muitas circunstâncias nas quais essas palavras terão sua importância integral. Espero, entretanto, que elas me encontrem ao menos dignamente disposto quando me detiverem no caminho. Espero acertar em minha eleição. Em todo caso, esforçar-me-ei em eleger com toda seriedade. Ouso consolar-me pensando que procuro afastar-me de meu extraviio (*OIII*: 114).

“B” aqui aparece como um autor sério e esse relato parece ser o de quem adquiriu mais experiência em uma situação vivencial que o jovem (o pseudônimo “A”) a quem dirige essas palavras. Para “B”, o momento crucial da vida em que se exige a seriedade é a vida adulta. Esta seriedade é parte integrante para o resgate da individualidade por si mesmo, pois indica, inicialmente que a ação pode ser controlada e gerida pelos princípios normativos que se apresentam em uma eleição. Um jovem, comumente, não tem o poder nem de poder optar bem, por falta de experiência vivencial, nem de poder controlar o rumo que toma os atavismos de seu comportamento. Em relação a isso, “B” adverte a

“A” de que ele ainda não alcançou sua individualidade, nem tampouco está afeito ao seu poder decisório natural, que, com quanto maior seriedade é exercido, mais se justifica sua qualificação e/ou designação moral:

Toda sua natureza se contradiz a si mesma. Não podes sair desta contradição a não ser com a ajuda de um “ou isto ou aquilo”. Acaso não lamentarias por ti, não sentirias que perdeu algo essencial? Porém, quanto a ti, não o lamentarás. Estás contente, sim, orgulhoso de tua sabedoria equívoca, sim, tão orgulhoso que não podes permitir que outro participe dela, queres ser o único a possuí-la. E eu (...) aprendi a considerar a importância da eleição, eu te felicito por seres ainda bastante jovem, mesmo se permanecerdes sempre privado de qualquer coisa, para poder, sem embargo, alcançar a coisa principal da vida, para reconquistar-te a ti mesmo, adquirir-te a ti mesmo, com a condição de que possuas, ou melhor, queiras possuir a energia necessária para fazê-lo (*OII* 96-7).

Assim, “B”, o grande conselheiro ético da Segunda Parte de *A alternativa*, mostra-se não só um grande defensor de uma moral ordinária, normal, padronizada e consensual, mas também quer que seu sistema eletivo individual também se afine com a vida exterior regrada, de tal forma que sua eleição seja aproveitada como exemplo, como capacidade modelativa dos padrões de escolha de outros Indivíduos. “B” também está em busca de sua individualidade moral de tal forma que suas ações futuras possam cristalizar-se como ações proveitosamente certas e certeiras. É essa mesma busca pela individualidade moral ideal que permeia os estudos constitutivos da Segunda Parte de *A alternativa*, a saber:

- a) “O valor estético do casamento”;
- b) “O equilíbrio entre estético e ético na formação da personalidade”;
- c) “Ultimatum”;
- d) “Três artigos de Faedrelandet” (Escritos em 1843, mas publicados em 1849);
- e) “Quem é o autor de *A alternativa*?”;

- f) “Agradecimento ao mestre, Prof. Heiberg”;
- g) “Uma pequena explicação” e
- h) “Pós-escrito à *Alternativa*” (Escrito em 1844, mas publicado em 1849).

A busca pela individualidade moral exata, irrefutável, faz de “B” o personagem pseudonímico cujo discurso goza de maior força de seriedade, no *opus* kierkegaardiano. O juiz Wilhelm, ou “B”, quer definir-se e apresentar-se como uma pessoa ética. Para ele, o religioso só se presume a partir do ético, e, guardadas as devidas proporções, a própria ética já resguarda o próprio existente do lancinante episódio do desespero e engendra-o numa perspectiva de normalidade existencial de vida. Desse modo, o ético diminui em muito os riscos a serem propugnados pelas possibilidades, mas, todavia, cerra um horizonte genuíno de liberdade para a transcendência humana, pois não admite que se busque outras razões e outros fins que não tenham a ver com o cumprimento da legislação ou dos meios de obrigação da vida.

Evans in Gouvêa (2000, p. 215-6) afirma que a pessoa ética não necessita de nenhuma transcendência que o próprio sentido de cumprimento para com a obrigação possa fornecer. É o que parece acontecer, outrossim, com o assessor ou juiz Wilhelm, que visa sempre colocar-se como modelo de decisão e de pessoa ética. Para Evans, esse tipo de pessoa ética

(...) pode ser religiosa nesta maneira convencional, e há duas características reveladoras que distinguem sua vida de uma vida mais profunda no estágio religioso. Primeiro, a pessoa ética vê Deus abstratamente como doador da lei moral ou dos fundamentos dos valores morais, não como uma pessoa concreta com a qual se possa ter um relacionamento. O ético pode até pensar em Deus como uma pessoa, mas não uma pessoa que possa confrontá-lo como indivíduo como Deus fez com Abraão, ao ordenar o sacrifício de Isaac. Segundo, a pessoa ética vê a si mesmo como capaz de estabelecer uma relação com Deus pelos seus próprios esforços.

5.2.2 A individualidade moral de “B”

Constata-se, após os primeiros envolvimento com a personalidade literária de “B” ou do assessor Wilhelm, que trata-se de uma personagem cujo pensamento e ação são sintomática e quase que neuroticamente ordeiros, sistemáticos, buscando sempre salientar uma síntese e união indeléveis entre interior e exterior. Até mesmo para admitir a genuinidade do amor, o juiz citado prescreve e entende que devam haver passos dialéticos para sua execução. “B” não acredita, de pronto, na genuinidade sincera e ingênua do amor como gratuidade, mas, antes, vê esse episódio como uma mediação entre um casal que, se sozinhos ou separados, desprezariam-se a si mesmos.

Para ele, o casamento se consagra, então, pela compreensão (OOII: 134). Mas, para haver compreensão entre duas pessoas ligadas sensual e espiritualmente, é necessário, antes de mais nada, que sistematicamente, estas pessoas, em tese, estejam gozando das desventuras da solidão, da incompreensão e do não-acolhimento inter-relacional. Desse modo, para “B”, o casamento serve como mediação para a vida de compreensão. Doravante, isso se constitui um problema para a teoria do Indivíduo, esboçada em sua forma geral, em Kierkegaard. Primeiro porque o casamento propõe uma perda de individualidade interior para um ganho de uma individualidade dividida a dois. Segundo, porque o casamento torna-se uma necessidade para que o homem possa se consagrar como ser social o que pode significar, amiúde, para o desvencilhamento de uma situação existencial, que se perca na meditação de seu segredo.

Abraão, em *Temor e tremor*, por exemplo, é descrito mais como pai e em sua relação imediata com Deus, do que propriamente como um marido. Johannes de Silentio quer, outrossim, que seja ele compreendido como Indivíduo, não como um homem comum, ou individualidade ética geral. Mas o casado ou deve abrir mão de seu segredo interior, ou deve abrir mão de sua genuína liberdade autônoma de escolha para relativizá-la a uma ordem em que possa ser feita conjuntamente, à guisa da mistura de diversas e diferentes opções e valores de escolha. “B” assim dirá que

Se a história do te desenvolvimento interior contiver algo que não pode ser dito ou tua vida te faz testemunha de segredos, numa palavra, se, de qualquer

maneira seja, trazes algum segredo que não podes revelar sem que te custe a vida, então, não te case jamais. Em caso contrário, te sentirás amarrado a um ser que não tem nenhum pressentimento do que se passa contigo e teu casamento terá, então, o caráter de uma mesalhiã inestética ou te ligas a um ser que, com pavorosa angústia o observa, vendo a todo instante estas sombras na parede (*OIII*: 103).

Essa dialética do matrimônio, que sempre requer transparência, faz com que o juiz Wilhelm possa ser tipificado, em primeira instância, como um hegeliano. Stewart (2003, p. 225-6) observa que

(...) O juiz Wilhelm parece empregar a metodologia hegeliana na sua discussão sobre o amor e o casamento no Primeiro Capítulo da Parte Dois da *Alternativa*, em “A validade estética do casamento”. A possível referência à doutrina da mediação de Hegel pode ser para o juiz Wilhelm o argumento de que o impulso imediato do amor precisa ser mediado e transformado na institucional e ética união do casamento.

Certamente, se o juiz ou assessor Wilhelm fosse uma pessoa física realmente constituída, sua vida, quando desenhada em forma de gráfico, seria continuamente linear. Sua individualidade moral é-lhe uma fonte segura de trâmite tanto na ação corriqueira quanto na ação política. A reprodução da via do dever é-lhe uma fonte segura de vivência individual, pois desobriga a quem quer repercuti-la do paradoxo, do escândalo e do não convencional. Notadamente, a obsessão pelo cumprimento do ético, que se apresenta a partir da visão do juiz Wilhelm, dificulta-lhe para que seja ele tomado em uma relação absoluta para com a divindade, e, desse modo, constitua-se como Indivíduo, único e genuíno. Ademais, o próprio juiz reconhece, todavia, que, em tese, o dever é, naturalmente, estranho ao Indivíduo:

A ética é considerada como dever e o dever, por sua parte, como uma multiplicidade de operações particulares. O Indivíduo e o dever encontram-se, porém, um fora do outro. A vida cheia de deveres é naturalmente muito feia e

aborrecida e se a ética não tivesse uma união mais profunda com a personalidade, seria muito difícil mantê-la contra a estética. Reconheço que há muita gente que aceita essa vida. A causa, porém, reside não no dever, mas nos homens (*OII*: 132).

Para o juiz Wilhelm, a repetição da ação ética favorece ainda mais que o(s) homem (ns) se sintonize (m) com a esfera do social. Para ele, a vida cívica oferece a espécie mais palpável de relação, que é assegurada pela via política do trato, do consenso. Este tipo de individualidade ética, portanto, não pode ser desqualificada de seu estatuto existencial. Ela só se difere da individualidade estética ou religiosa por não se submeter, a priori, ao princípio de unicidade absoluta que o existente adquire quando move-se integralmente para dentro de si mesmo, e, a partir dessa relação, torna-se Único ante Deus.

Na moral, de acordo com o juiz ou assessor Wilhelm, há a manutenção do espírito interior, mas este não está em completo desimpedimento existencial e corriqueira e fortuita liberdade. O espírito interior do homem ético deve estar configurado à tentativa de promover a boa escolha e de manter uma relação individual-geral harmônica. São palavras do próprio juiz:

Geralmente se considera a ética como algo totalmente abstrato, e, em conseqüência, a gente secretamente a aborrece. Considere-se, então, a ética como algo alheio à personalidade, não pode decidir entregar-se a ela porque não se sabe com certeza aonde pode conduzir, no decorrer do tempo. Assim, muita gente teme a morte porque imagina, obscura e confusamente, que na morte a alma passa a um novo estado de coisas, onde reinam leis e costumes completamente diferentes dos que tinham conhecido nesse mundo. A razão desse temor da morte é, pois, a repugnância do Indivíduo em tornar-se transparente a si mesmo. Se ele consentisse, esse temor seria um absurdo. A mesma coisa passa-se no que concerne à ética. Quando um homem teme a transparência foge sempre da ética, que,

em realidade, não quer outra coisa (*OOH*: 132).

Ora, se o a realidade de Indivíduo insinua um trâmite em segredo, no interior do existente, então, como ser transparente, e, ao mesmo tempo, zelar pelo princípio absoluto de individualidade, que requer, amiúde, a vida em transcendência, preferencialmente subsidiada no estágio religioso?

Nos *Estádios sobre o caminho da vida*, de 1845, o mesmo assessor ou juiz Wilhelm parece rever essa pergunta, e, fundamentalmente, levá-la a sério. Ele admite que, por mais que se queira prescrever certo estado de independência existencial do estágio ético, ele repousa, como uma questão de origem ou de razão de ser, no estágio religioso. Malantschuk (1961) percebendo isso, afirma que

(...) com (essa) posição do assessor Wilhelm em *Estádios no caminho da vida*, alcançamos os limites do ponto de vista ético. O assessor descobre as dificuldades que surgem da realização do ético. Entrega-se, sem mais, à tarefa de introduzir o eterno no temporal, acreditando de início que possa realizá-la. O centro de gravidade de seu esforço reside no mundo temporal. Através de sua tentativa, o assessor amadurece para ver a insuficiência dos seus esforços puramente humanos, chegando a ver com clareza que a medida para a existência humana se encontra muito acima dos limites do mundo sensível. Este conhecimento faz deslocar-se do homem para Deus, o centro da gravidade do desenvolvimento espiritual humano (*Kierkegaardiana*, p. 47)

Todavia, entre o ético, ou o ético-político, e o religioso existe uma diferença substancial de origem e de afirmação existencial. O político pode conseguir as coisas para esse mundo, mas não as modifica; contudo, pode ordená-las e reordená-las. O político pode veicular as decisões, inclusive as morais, sobre o pressuposto da cultura, mas não introduz energicamente a razão de ser final da ação que se interioriza no Indivíduo. O político pode até melhorar a estrutura vivencial do existente, em nível de moral e de valores (escolha), mas não pode levar, no final das contas, ao reconhecimento do Indivíduo com a (sua) subjetividade pulsante em forma plena. O político, tanto quanto o moral,

podem até se repetir situacionalmente, mas suas formas de influência na existência não podem ser consideravelmente transcendentais, mas oportunas e circunstâncias a um momento e a uma exigência ou necessidade. Contra isso, o próprio Kierkegaard revoltou-se de próprio punho e escreveu, assim, no “Prefácio” de *Duas notas sobre o Indivíduo Singular*, de 1849:

Nestes tempos, tudo é política. A concepção do religioso difere da do político com toda a distância do céu (*toto coelo*), tal como o ponto de partida e o fim diferem nesta matéria com toda a distância do céu (*toto coelo*), uma vez que o político começa na terra para aí permanecer, ao passo que o religioso, que vem do alto, pretende transfigurar o terrestre para o elevar em seguida ao céu (IS: 93).

Essa preocupação para com o político, e, destarte, sua relativização para com o conceito estruturado de Indivíduo será a tônica dos itens finais deste estudo.

5.3 Campo de ação e suas perspectivas políticas quanto ao conceito de Indivíduo em dois escritos kierkegaardianos

A ação é o elemento que finaliza e conclui os parâmetros da situação existencial que clama ao existente à vivência *quommodo*. Mas, o existente vive tendo como referência o que viveu para poder optar sobre os aspectos futuros relativos ao que viverá. Assim, sua ação representa-se fundamentalmente pela repetição, que, de acordo com Constantin Constantius, “é a realidade, a seriedade da existência” (R: 21)

A existência, desse modo, repete-se em saltos e continuidades instantâneas para a situação, e, a ação que possibilita executar engendra um valor de adaptação à realidade e de circunstância de movimentos. O existente, assim, existe, porque se repete existencialmente nas situações em que caiba sua vida, em caráter de experiência, escolha e ação.

A ação, para Kierkegaard, pode ter um panorama estético, ético e religioso. O tipo de experiência, bem como o tipo de escolha refletem, também, a inclinação para essas tipificações possíveis de matéria de vida. Na ação se desvencilha a atividade consciente, que sempre privilegia os aspectos da decisão tomada em princípio. As ações,

amiúde, como pondera Malantschuk (1986, p. 05), também “suportam, igualmente, uma consciência de si”, o que equivale dizer que no devir da execução de um ato, o homem devem-se como o ser e a decisão da ação, configurando, automaticamente, seu eu à inserção nas aparelhagens da realidade. Desse modo, a ação encarrega-se de firmar na realidade a perspectiva de um destino singular e particularizado.

Amiúde, para Kierkegaard, existe uma ação ideal, tal qual seu desfecho possa ser tido como o mais exemplar e sério modelo para futuras ações que, porventura, devem repetir-se?

A resposta a esta pergunta põe de pronto a questão do cristianismo, e, focando-se no modo de viver cristão, percebe-se que Kierkegaard visa conceber, sob o plano da perspectiva da ação, um instrumento político que capacite aos existentes de tornarem-se Indivíduos. É um movimento que qualifica essencialmente a retomada de um sentido positivo de vivência que se ordene, amiúde, tanto na experiência, quanto na escolha e na ação como reveladores de uma interioridade sapiencial.

Contudo, embora o *plus* de uma ação social deve ser notado na própria constituição absoluta da individualidade, Kierkegaard não deixa de entender o eu situacional como uma designação política, também. O assessor ou juiz Wilhelm, na Segunda Parte da *Alternativa*, pondera que “o eu não é tão prontamente pessoal, mas, todavia, social e civil” (*OIII*: 111). No entanto, pondera Malantschuk (1986), que a diferença entre o eu individual e o eu civil ou social se dê na diversidade entre qualitativo e quantitativo (*Index terminologique*, p. 167). Enquanto o eu individual sinaliza para uma plenitude de vida única, pela repetição da ação existencial transcendente, o eu social se avizinha das preocupações quotidianas para tratar a realidade sob a perspectiva da normatividade, da convivência e da adesão ao mundo como palco de vida.

A perspectiva política também pode encetar, para Kierkegaard, numa ameaça nociva à idéia de constituição de Indivíduo. Considerando-se a época de Kierkegaard, verifica-se o borbulho político da Europa após a Revolução Francesa de 1848⁹, conhecida como “Primavera dos povos”, a partir da qual um novo regime político, de maior proteção e credenciamento ao proletariado, visava-se instalar. Em seu Diário, Kierkegaard fica consternado com a crescente onda de

⁹ Nota: é neste mesmo ano que o *Manifesto Comunista* de Karl Marx e Friedrich Engels é concebido e editado pela primeira vez.

des cristianização das ações morais e políticas que varrem toda Europa, a partir desta famigerada ‘Revolução’. Horrorizando-se face aos ideais revolucionários que se proclamam em razão das crises da Primeira Revolução Social Européia, afirma, com tom de paradoxo e de indignação para com esses mesmos ideais, o seguinte:

(...) a revolução põe em jogo o problema do Quarto Poder ou Quarto Estado¹⁰, fazendo propor que todos possam resolver o problema da igualdade entre os homens no meio da mundanidade. Este problema (da mundanidade) repousa precisamente sobre a diferença, que sempre é quantitativa (*D*: IX B10, p. 233).

Para Kierkegaard, uma sociedade mundanizada é o oposto a uma sociedade cristianizada. Os valores da primeira repousam na expressão da força dos homens, que age como elemento de transformação política. A autoridade que pondera os valores da sociedade mundanizada e secularizada é a política¹¹. Os valores da segunda (cristianismo) resgatam-se a partir da pressuposição evangélica, e, como tal, postulam uma idéia de transcendência do existente como *ens aeternum*. Para ele, a política não ajuda a instituir a igualdade, mas, antes, encabeça cada existente numa facção de vivência em que o *interessante* é substituído pelo interesseiro.

Os valores cristãos remontam, para Kierkegaard, muito mais ao *interessante* e patético da existência pois são valores que insinuem a ação também como uma forma de elevação, como uma ascese. O cristão pensa agir sobre a perspectiva final de um outro reino dos fins, que inclui a meditação, sob seu aspecto de interiorização, como uma perspectiva vivencial autêntica. No *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*, Kierkegaard (1859) proclama que

¹⁰ Referência ao poder popular, em consonância com os poderes legislativo, executivo e judiciário.

¹¹ Kirmmse, no artigo “On Authority and Revolution: Kierkegaard’s Road to Politics” chama a atenção para o sentido de que a política possa ser usada como expressão de clamor social da verdade para proclamar o que deve ou que não deve ser considerada como valor. Esta tendência, conforme aponta na página 272, parece ser a mesma, tanto em nossos dias, quanto no tempo de Kierkegaard e é contra essa pseudo-aclamação da política como um valor irrevogável e absoluto que Kierkegaard revoltar-se-á, tomando como ponto de partida a situação de crise de poder político de 1848-9.

Na cristandade, tornar-se cristão é ou tornar-se aquilo que se é (vida interior em que se reflete ou reflexão em que a vida se interioriza), ou sair, primeiro de uma ilusão, o que ainda depende de reflexão. Não há aqui oscilação, ambigüidade do gênero habitual, de maneira que não se sabe nem se pode saber se a situação é do paganismo, se o sacerdote é um missionário entre os pagãos, e que se ignora onde se está, ao contrário do que normalmente acontece, dispõe-se aqui de uma situação categórica decisiva de uma situação e de uma fórmula decisiva para a exprimir; trata-se, como efeito de anunciar o cristianismo na cristandade (*PVE*: 50).

Dois textos específicos de Kierkegaard tratam da questão do cristianismo na cristandade como um projeto ideal de cosmopolitismo existencial entre as pessoas e os povos. O primeiro, fazendo parte de *Dois ensaios ético-religiosos*, de 1849, trata da “Diferença entre um Gênio e um Apóstolo” que ressalta, todavia, a força do homem sem fé, que se notabiliza pela sua genialidade, e a força do cristão, que, tal como o apóstolo, aceita de fato obedecer mais ao sistema de fé que à ordem mundana. O segundo, chamado de “O Indivíduo: Duas ‘notas’ a respeito de minha obra como escritor”¹² tenta trazer um retrato fidedigno do Indivíduo e seu envolvimento preciso com a multidão, que se associa politicamente ao tempo atual e, em razão disso, esquece-se do tempo eterno. Com este texto, Kierkegaard quer apresentar-se, enquanto escritor, como Indivíduo, e, pontua, com muita seriedade, que esta é a “categoria cristã decisiva” (*PVE*: 111) e que, destarte, em nenhum momento, quis apresentar a idéia de Indivíduo como contrária à de humanidade.

5.3.1 A diferença de individualidade entre o gênio e o apóstolo

O gênio é um homem comum com talentos e perspicácias geralmente incomuns ou destacáveis do restante da humanidade. Em

¹² Escrito em 1847 mas publicado em 1859, junto com o *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*.

razão disso, difere-se imanentemente dos demais humanos por possuir algo de novo quando comparado à mesmice das repetições da vida em espécie. O apóstolo, em contrapartida, possui “uma teleologia paradoxal absoluta” (*DGA*: 161). Isto quer dizer que o apóstolo não progride na novidade de execução de uma ação, e, tampouco, é ele o iniciador ou o inspirador do que possa fazer ou tornar-se. Ele não se qualifica pelo caráter da imaginação ou pelo exímio de suas obras. O apóstolo, assim, se torna um seguidor porque decidiu conduzir sua vida não pelas genialidades de feitura que a vida pode lhe oportunizar, mas pela autoridade divina que nele subsiste e o mantém em sua vocação.

A questão da autoridade põe em desvelo duas maneiras de concebê-las, de acordo com Kierkegaard: por um lado, há a autoridade humana, de caráter meramente figurativo, que estabelece a diferença quantitativa de humanidade entre um rei e um súdito, um homem comum e um gênio. Por outro, há a autoridade divina que presume sempre o paradoxo de que, quando mais o homem se interioriza para expandir-se existencialmente em seu chamado de vida, mais se enriquece, amiúde, da condição da apostolicidade. Neste sentido, a autoridade do apóstolo, enfim, não é dele, nem provém dele. Com o gênio, ocorre algo totalmente diferente. Ele, como gênio, tem a aptidão de viver pra si, embora, vez ou outra a multidão pode cobrá-lo pelas façanhas inéditas ou inauditas.

Amiúde, o apóstolo é a personificação do Indivíduo que vive para os outros. Mas ele vive imperiosamente de acordo com a autoridade divina que o rege (*DGA*: 172). Este modelo de vida goza, portanto, para Kierkegaard, de um “a fim de” (*DGA*: 173) transcendente, algo que, compreendido de acordo com a via absoluta que institui o apóstolo em sua condição, deve ser considerado como um “facto-paradoxo”¹³ (*DGA*: 162), um fato que, ao mesmo tempo, conserva a integralidade do espírito humano do apóstolo, mas associa sua condição de situação ao acolhimento de uma missão divina, que se estabelece, fundamentalmente, em orientar, anunciar uma mensagem e repercutir o chamado de uma revelação. Desse modo, o apóstolo torna-se, assim, Indivíduo, e sua relação com o absoluto é melhor

¹³. Neste trecho, lê-se: “A vocação do apóstolo é um facto-paradoxo que, no fim como no princípio da vida, permanece tal fora da identidade pessoal do ser determinado que ele é”.

potencializada, de antemão, pela perspectiva cristã de repetição de pensamento e ação.

É provável que Kierkegaard, ao definir-se *nO Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*, como um escritor religioso, e, *nOs Discursos edificantes de 1843 e 1844*, ao colocar a questão de que escrevia os discursos sem a autoridade quanto ao mundo político mas com uma vocação cristã, esteja, indiretamente, querendo que seu leitor o tome como apóstolo, e, sucedaneamente, como Indivíduo. E por qual razão intentaria isso?

Kierkegaard visava combater o espírito de ‘mundanidade’ que assolava sua época, bem como sua religião. Este espírito de ‘mundanidade’ se reverbera pela imanência estética da vida. O gênio, outrossim, é um esteta. Há, amiúde, escritores estetas, tanto quanto há escritores religiosos. Só que os primeiros contentam-se em apenas produzir para deleite egoísta da própria novidade ou exceção formosa que produziu. Os segundos, tentam edificar, tentam tornar revelada a idéia de individualidade em relação com o absoluto. Assim, a finalidade existencial de ação de um apóstolo não está na política, mas no louvor e na atitude não gratuita do louvor que visa obter. Tomando isso como exemplo, Kierkegaard se proclamará, enquanto escritor religioso, como Indivíduo “Ao Indivíduo”, ou seja, como um cristão, cuja atividade apostólica e edificante de escritor, vise propiciar que nenhuma vantagem humana possa substituir uma vantagem divina (DGA: 96).

5.3.2 As duas notas sobre o Indivíduo Singular: Kierkegaard como Indivíduo por si mesmo; Kierkegaard como Indivíduo dirigido a outros indivíduos – A explicação política

Kierkegaard pensa, já nas primeiras linhas de “*O Indivíduo*”: *Dois “notas” a respeito de minha obra como escritor*, que o político crê que o religioso não lhe possa servir, ora porque o acha “pouco prático porque demasiado elevado e demasiado ideal” (IS: 93). Mas, ainda assim quer que suas notas e uma terceira complementar visem promover ao político certa consciência de edificação. Kierkegaard proporá, então, que o religioso pode servir à política naquilo que, nele, é mais esperado: promover o discurso e a operacionalidade da igualdade entre os homens por meio do afastamento, pela reflexão, da idéia de ‘mundanidade’.

Apesar de seu caráter “não prático”, o religioso não deixa de ser a tradução

transfigurada que a eternidade dá do mais belo sonho da política. Nenhum político, nenhum espírito do mundo conseguiu e pode levar até à sua última consequência ou realizar a idéia de igualdade humana. Será sempre o impossível realizá-la completamente na mundanidade, meio que é por natureza feito de diversidade, e realizá-lo de acordo com o mundo, isto é, diversificando-a; pode ser visto isto nas categorias. Com efeito, para chegar a uma igualdade completa, há que se rejeitar totalmente a mundanidade, e quando se conseguiu a igualdade completa, a mundanidade acabou; mas não foi por uma espécie de obsessão que a mundanidade teve a idéia de produzir, pela força, a completa igualdade, e de a querer de acordo com o mundo – na mundanidade?! Só a ordem religiosa, com o auxílio da eternidade, pode realizar até o fim a igualdade humana, a qual é divina, essencial, não mundana, verdadeira, e a única possível; e, diga-se para a sua glorificação, é também por isso que o religioso representa o verdadeiro humano (IS, p. 94).

Através dessa explicação, Kierkegaard quer, de fato, insistir no termo em que consiste a idéia de Indivíduo. A política, por si, não resgata nem tampouco fortalece essa idéia, haja visto que seu princípio, ao mesmo tempo que intenta reproduzir o sonho antigo da idéia de igualdade pura e prática entre os homens, favorece, em contrapartida, a idéia de diversidade, que é a causa dos conflitos e das diferenças radicais entre seres sociais que, em conjunto, convivem. Quando o homem torna-se Indivíduo, ele pôde aceder a isso de uma forma existencial legitimamente natural e igualitária. Pelo seu ser de transcendência, todo homem, independentemente de instrução ou posição política, pode tornar-se Indivíduo. Isso, outrossim, não pode lhe conceder a política.

Na primeira nota de *“O Indivíduo”*: *Duas “notas” a respeito de minha obra como escritor*, Kierkegaard versará um grande embate contra a intenção determinante da política: tornar os homens, definitivamente, como seres coletivos e firmá-los nesse propósito. Para

ele, a organização somente coletiva de vida, por si só, pode tornar o humano mais afinado com a multidão, e, por conseguinte, despartado de sua própria verdade e caminho. A agregação é, desse modo, vista por ele, como uma corrupção da idéia de essência divina que se sobrepõe, com força de racionalidade, ao homem. Na agregação, torna-se o homem adaptado aos “fins terrestres e sensíveis” (*IS*: 97) o que, de certa forma, faz com que o homem se integre à multidão e esqueça-se, amiúde, de ter uma atitude verdadeira para com sua finalidade ontológica, que é de participar, com sua individualidade, na unicidade da união entre relativo (humano) e absoluto (divino). Por isso, esse modo de integrar-se aos fins não perenes de vida, torna o homem mais mundanizado que propriamente humano. Ademais, corre o homem o risco de ‘desindividualizar-se’ na multidão, porque esta oculta-lhe o verdadeiro caminho para a interioridade. Em razão disso, Kierkegaard chama a multidão de enganosa, de mentirosa.

(...) a multidão é a mentira; porque ou ela provoca uma total ausência de arrependimento e de responsabilidade, ou pelo menos, atenua a responsabilidade do Indivíduo, fraccionando-a. Nenhum simples soldado se atreve a levantar a mão contra Caio Mário; esta conduta foi a verdade. Mas que três ou quatro mulheres tivessem tido consciência de ser a multidão ou tivessem imaginado sê-lo, alimentando a esperança da impossibilidade de alguém dizer que começou, ela teriam, então, tido coragem; que mentira! A mentira é, antes de mais nada, o que a multidão faria, quer o que faz só o Indivíduo no seio da multidão, quer, em todo caso, o que faz cada um isoladamente. Pois a multidão é uma abstracção e não tem mãos; pelo contrário, todo o homem tem, normalmente, duas, e quando, isoladamente, as levanta contra Caio Mário, são exatamente suas e não do vizinho e ainda menos as da multidão, que não as tem. A mentira é, em seguida, que a multidão teria “a coragem” de o fazer, porque mesmo o mais covarde de todos os covardes, tomado individualmente, nunca o é como o é sempre a multidão. Todo homem que se refugia na multidão e foge assim covardemente à condição de Indivíduo (...) contribui, com

sua parte de covardia, para a covardia que é a humanidade (IS: 99)¹⁴.

Kierkegaard cotinuará com a tese de que “a multidão é mentira” ao longo desta primeira nota. Ao todo, nas seis vezes enfáticas em que o pensador alude a essa qualificação da massa de homens, em todas, há a rejeição dos traços que, sob o ângulo da ‘mundanidade’, o homem perde sua condição de Indivíduo. O homem perde essa condição devido à falta de um princípio eterno que lhe deve servir de guia para orientação da ação que se repete. A multidão se repete soberana, conforme proclamavam os ideais burgueses do início do século XIX, porque, fundamentalmente, o Indivíduo deixou de ser soberano, em termos situacionais-existenciais. Assim, com estas palavras, Kierkegaard concluirá esta Primeira Nota:

(...) A multidão compõem-se, de fato, de Indivíduos; deve estar, portanto, ao alcance de cada um tornar-se o que é, um Indivíduo; absolutamente, ninguém está excluído de o ser, excepto quem se inclui a si próprio, tornando-se multidão. Tornar-se multidão, reunir à sua volta multidão, é pelo contrário a diversidade da vida; mesmo quem disso fala com as melhores intenções corre facilmente o risco de ofender o Indivíduo. Mas a multidão encontra então o poder, a influência, a consideração e a soberania – e é, também a diferença da vida que, soberana, despreza o Indivíduo como sendo o fraco e o impotente e que, no

¹⁴ O tema da covardia/coragem vem sendo desenvolvido por Kierkegaard desde 1844, precisamente a partir da publicação do *Discurso Edificante “Contra a covardia”*. Neste discurso, Kierkegaard assinala sobre a resolução do homem quanto ao propósito de seu dever. Esta resolução requer coragem e o dinamismo desta virtude é aquele que torna propriamente indissolúvel o estado de *cristão* no cristão. Destarte, o cristão é corajoso, o que implica, por sorte, muitas vezes destituir-se da segurança da experiência para poder emergir na insegurança do risco. Para Kierkegaard, tornar-se Indivíduo é usar da consciência da resolução, “(...) pois a resolução relaciona justamente ao homem ao eterno, traz pra ele o eterno com o tempo, o faz despertar subitamente da sonolência da uniformidade, anula o sortilégio do costume, interrompe a larga querela dos pensamentos fatigosos, e derrama a benção inclusive sobre o mais débil dos começos quando, contudo, é a resolução; pois a resolução é um despertar ao eterno” (DE: 336).

plano temporal e mundano, despreza a verdade eterna que é o Indivíduo (*IS*: 102).

Na Segunda Nota do mesmo escrito, Kierkegaard tratará de se auto-conceber como Indivíduo, deixando a entender duas fluências de sua obra literária: a primeira, de que a questão do Indivíduo ocupa-lhe a centralidade; a segunda, de que o suposto de sua filosofia vem aludido à sua existência biográfica pessoal. Kierkegaard é um pensador que, deveras, parte da interioridade própria para aludir, na elucidação do discurso, a veiculação das categorias que são entendidas junto a uma determinação cristã, evangélica e sapiencial do (seu) pensamento.

Assim, a obra de Kierkegaard goza dessa dupla qualidade, pois, em certo sentido, é paradoxal, e, em outro é, ao todo, dialética e sempre atenta a uma nova possibilidade de divagação. Amiúde, o conceito de Indivíduo também o é. Ele pertence à categoria de paradoxo, pois exprime e significa “(...) o homem único entre todos, e também cada qual, toda gente” (*IS*: 106).

De porte de uma linguagem paradoxal, a filosofia kierkegaardiana, calcada na categoria do Indivíduo, também visa oferecer uma alternativa de desbanque da filosofia do Sistema, que, até então, invariavelmente reinava na Dinamarca (*IS*: 109). Inclusive, essa categoria demarca decisivamente a visão filosófica de ética que Kierkegaard empreenderá com a intenção de relegar o plano moral não somente ao plano da liberdade bem orientada, mas de edificação do humano. Kierkegaard assinala a ética como uma qualificação existencial do espírito. Espírito e Indivíduo se inter-relacionam conceitualmente pela unidade que subjaz entre essas duas idéias e em razão da comum transcendência em que uma e outra pretendem aludir.

“O Indivíduo”: é a categoria do espírito, do despertar do espírito, tão oposta quanto possível à política. A recompensa terrestre, o poder, a glória, etc., não se encontram ligadas a seu uso correcto; porque, ainda que utilizada no interesse da ordem estabelecida, a interioridade não interessa ao mundo; e menos ainda quando dela se faz um uso catastrófico; pois, suportar sacrifícios, ser sacrificado, o que decorre necessariamente de sua recusa de passar por um poder material, tudo isso não interessa ao mundo (*IS*: 111).

Kierkegaard crê que sua obra como escritor tornou-se sacrificante, em razão dos mal-entendidos que teve de suportar e da chacota de que foi vítima ao pressupor uma cristianização *par excellence* da filosofia sistemática e abrupta à temática da vida pessoal do homem. Utiliza-se, assim, do conceito de Indivíduo, tal como Sócrates o usou no *Górgias* de Platão (PLATÃO, 2008, P. 474 a.) para tentar dissolver a tendência pagã que se eivava no espírito de época filosófico-teológico de seu tempo. Kierkegaard intentava, como cristão, que uma totalização da filosofia, pela foco na idéia de tornar-se cristã e de tornar um cristão um Indivíduo, a tornaria mais suscetível à idéia de eternidade que de temporalidade, à idéia de humanidade que de ‘mundanidade’.

Dessa forma, explica porque se tornou atento à categoria de Indivíduo (*IS*: 114), inclusive conciliando-a à produção pseudonímica e veronímica (*IS*: 106). Mas, por quais razões Kierkegaard tornou essa categoria a mais incisiva e a mais efusiva de sua filosofia? A resposta ele mesmo dará no *Post-Scriptum* que acompanha as *Duas notas* e que pode ser considerado como uma terceira nota performática alusiva à especificação literário-filosófico-teológica do conceito de Indivíduo:

Quando, pois, pareço, num sentido, elevar ainda mais a idealidade relativa ao Indivíduo, como é que a entendo? Por um lado, como imperfeição da minha pessoa e, por outro, como um factor inerente ao carácter singular de minha tarefa. Entendo-a como imperfeição minha; porque, como muitas vezes disse, toda minha obra de escritor é, simultaneamente, meu próprio desenvolvimento em que, cada vez mais profundamente, tomei consciência de minha idéia, de minha tarefa; mas, enquanto estive nesse período, não tive, ainda que houvesse querido, a maturidade que me permitia atrair para mais perto de mim Indivíduos (*IS*: 115).

Kierkegaard intenta, definitivamente, opor-se ao espírito de seu tempo, tentando denunciar, por um lado, suas contradições e enganos¹⁵, e, por outro, recolocar o homem no sentido de sua vivência pessoal

¹⁵ Nessa mesma Terceira Nota, a idéia de lucro será atacada como um “sinal de mundanidade” (*IS*: 116).

interior plena, aconselhando-o a preferir a edificação à política como rumo verdadeiro de vida. Mas, ao final, esta idéia de Indivíduo não dispõe, todavia de um caráter alienante e egóico a pairar sobre este novo tipo de antropologia transcendental? Para Kierkegaard, não. A verdade não reside na força, nem na conjuntura, tampouco no consenso determinado. A verdade reside, enfim, no interior do homem. “(...) do ponto de vista ético, ético-religioso, a multidão é mentira, e é uma mentira querer agir pela multidão, pelo número, e querer fazer do número a instância da verdade” (IS: 116). Para Kierkegaard, repetir-se existencialmente como Indivíduo é repetir-se como condição eterna da própria verdade que, aludida quanto à sua origem e formalidade, é sempre *verdade de si*.

CONCLUSÃO

Contudo, encontrou também no mundo o que procurava: se ninguém mais o foi, ele próprio foi ‘O Indivíduo’ e nele se tornava cada vez mais. Serviu a causa do cristianismo; desde a sua infância a sua vida a isso o levou de estranha maneira. Acabou por isso a obra da reflexão; fez entrar totalmente nesta esfera o cristianismo, o tornar-se cristão. A pureza de seu coração foi apenas querer o Uno (*PVE*: 89).

A reflexão sobre o Indivíduo em Kierkegaard não deixa de remeter os variados pensadores e historiadores da filosofia à seguinte questão: como prová-la universalmente como filosófica, se, por conseguinte, tem sua razão de ser no próprio pensamento causal cristão e na singularidade de vivência do existente? O que diriam, por exemplo, os pensadores ateus ou agnósticos a respeito dela? E como podem localizar-se os religiosos não-cristãos face a essa manifestação do pensamento?

Tomar Kierkegaard como filósofo significa, exatamente, resguardá-lo como homem histórico que foi, sujeito às suas crenças, preocupações e situações fundamentais, que fizeram dele um pequeno burguês, um crítico do sistema religioso cristão de sua época, e, principalmente, um homem em crise com o *zeitgeist* de seu tempo. Afora essas dimensões, não se lhe pode designar nada de extraordinário que lhe tenha interferido em sua existência, a não ser o fato de que a mesma foi possibilitada pelo anseio interior de querer definir-se continuamente como um cristão. Mas, o que, para Kierkegaard, pode significar essa qualidade senão não menos que a capacidade do humano em se transcender-se? O que pode designar essa apreciação fundadora da idéia de Indivíduo, senão o que repercute, incessantemente, a necessidade de existir para, a partir daí, pensar, do que propriamente encerrar a existência num conceito e tomá-la, amiúde, como uma vicissitude, superficial e inacabada, do saber histórico? Estas duas razões, ponderadas sob a forma de perguntas retóricas, alçam Kierkegaard a um grau de filósofo militante em prol da autenticidade dos horizontes humanos de vida, que, num primeiro grau ontológico, estão além dos enquadramentos que uma gama de conceitos pode oferecer.

Desse modo, embora pontue incessantemente sobre o sentido do ser cristão, não é propriamente à religiosidade tradicional cristã que Kierkegaard visa direcionar-se. É ao si-mesmo, uma espécie de encontro absoluto em que se figuram, unicamente, dois Indivíduos, propositada e exclusivamente, dividindo uma única situação: um ente histórico, do qual restou apenas um ‘eu’ espiritual, interagindo com um ente puro, no qual nem as contingências da história nem as relatividades situacionais da existência conseguiram movê-lo para o terreno das imperfeições existenciais. É neste momento que o homem pode dar-se por completo em relação ao que o visava defini-lo enquanto tal: sua situação não encontra o limite, nem o mediado, nem o categórico, e, muito menos, o propenso, o tendencioso, o vácuo e o estranho. Está, assim, o homem, quando imerso na sua individualidade, notado na própria definição ontológica que o caracterize como um ser de singularidade. Mas esta singularidade não pode ser alçada à plenitude de forma egocêntrica; ela precisa definir-se aberta ao que ela própria visa conceder, em termos de transcendência: interiorizando-se para achar-se em si mesma, exteriorizando-se dimensionando que não se deve relacionar com o mundo ¹, mas como forma dialética de ver que o sentido mesmo de sua singularidade reside eternamente nela mesma.

Assim, o cristianismo em Kierkegaard não é um meio, mas, notadamente, um fim prescrito filosoficamente. Aproveitando-se desta postura de interioridade, deliberadamente anunciada pela ascese cristã, o ‘tornar-se cristão’ não pode ser entendido como redução, mas como amplitude e movimento do histórico ao eterno. Ainda, considerando a expressão sob o ponto de vista filosófico, ela não quer direcionar as consciências para engendrar um ato religioso, mas quer justificá-las a respeito do quanto de humanidade visa, ainda, conseguir, promovendo o trânsito da vida objetiva para a vida subjetiva, do saber declarado para o não-saber que concede formalmente lugar à existência. Jean-Paul Sartre (1905-1980), um pensador ateu, após ter lido Kierkegaard, escreve em um artigo que

(...) as palavras de Kierkegaard são nossas palavras. Na medida em que essas palavras se transformam, em meio do saber, em não-saber, e são reenviadas pelo paradoxo desde o significado ao

¹ Embora seja o mundo o principal *locus* existencial de vivência e convivência.

significante, nós somos o significado que elas desvelam regressivamente. Ao ler Kierkegaard, me remonto até mim mesmo, quero captá-lo a ele, e é a mim mesmo que capto. Essa obra não conceitual é um convite a compreender-me como fonte de todo conceito².

Sartre, aqui, não fala em segunda ou terceira pessoa. Ele fala em si mesmo, ao ler Kierkegaard. Esta perspectiva não é nada menos do que aquela encetada na idéia de Indivíduo que Kierkegaard balizou ao longo de toda sua obra. O propósito edificante e, por conseguinte, a insinuação do paradoxo cristão que repercute a máxima ‘estar no mundo sem ser do mundo’, é, antes, mais um convite à interioridade do que ao cultivo de qualquer aposta religiosa no terreno situacional.

A teoria filosófica do Indivíduo remete, outrossim, à questão da ‘paixão da infinitude’, posta no *Pós-escrito*, de 1846. Essa paixão, antes de mais nada, é anti-doutrinária e anti-convencional, em termos filosóficos. Ela se realiza sem que seja presumida categoricamente. É a medida que se dá ao Indivíduo em percurso para sua individualidade, mesmo inserido temporal e circunstancialmente numa situação existencial. O Indivíduo não deixa de emergir-se situacionalmente para poder se constituir enquanto tal. Ele é historicamente homem, mas subjetivamente Único. Isto é o que Climacus/Kierkegaard chamou de “‘como’ subjetivo”.

Mas o “como” que se acentua subjetivamente é também, porque precisamente o sujeito está existindo, dialético em relação ao tempo. No momento da decisão da paixão, onde o caminho desvia do saber objetivo, a decisão infinita parece estar, com isso, finalizada. Mas, no mesmo instante, o existente está na temporalidade, e o “como” subjetivo se transforma num esforço que é impulsionado e repetidamente revigorado pela decisiva paixão da infinitude, mas, que é, mesmo assim, um esforço (*PS*: 214).

² “El universal singular” in Sartre, et al (2005). *Kierkegaard vivo: una reconsideración*, p. 35.

Climacus/Kierkegaard está(ão) afirmando as nuances próprias da estrutura de uma situação existencial, que este estudo visou demonstrar. O “‘como’ subjetivo” a que se refere(m) nada mais é do que o acervo de modos pelos quais a existência possibilita-se. Querer viver a existência requer um primeiro motivo que se sinaliza pela paixão que é simultânea à consciência em existir. Isto resulta, primeiramente, na descrição da **experiência**, que é a entronização do sujeito num circuito de vivência (atmosfera). Por meio desse circuito, o sujeito (se) percebe o campo temporal-espacial para arrolar um desfecho decisivo. A partir daí, encaminha-se, pois, para a **instância de decisão**, algo que o situa próximo a um bem temporal e circunstancial mas tendencioso a um bem infinito. Essa decisão é alimentada pela paixão, o elemento sentimental da vacuidade existencial sob o prisma da angústia e do desespero. Num primeiro momento, o sujeito se enfronha para com as incertezas da modalidade de alternativas a escolher. A seguir, se preocupa consigo e se desespera ao verificar se a escolha, de fato, possui ou não a certeza de, ao ser empreendida, ser bem sucedida. A seguir, pela **ação**, o sujeito esforça-se, luta, resiste a tudo que vise, sobretudo, lançá-lo para longe de uma repetição *ad infinitum*. Viver uma situação é, desse modo, poder encetá-la de modo que a continuidade situacional não se oponha ao projeto de existir para além da própria conjetura limítrofe da existência. Lutar em uma situação é, antes, o atestado de que o homem anseia vencer o tempo e as condições históricas que, porventura, impossibilitem-no de ter o legítimo acesso à sua interioridade.

O acesso à interioridade é o vértice com o qual o “‘como’ subjetivo” se culmina. Esse ‘como’ está endereçado não à ruptura entre saber existencial e saber empírico, ou entre pensamento e existência, mas, sobretudo, da forma como o próprio pensamento pode se personalizar para, desse modo, balizar a existência como a insinuação mais prototípica e o caráter mais enfático de uma situação, condição essa que favorece a passagem do existente pelo mundo, no convívio com outros existentes e coisas. Wahl (1997, p. 55) costuma afirmar que, de acordo com Kierkegaard, “quanto mais (se) pensa de maneira impessoal, tanto menos (se) existe”.

É esse, então, o legado que Kierkegaard deixa à filosofia, desejando, no entanto, que sua obra não fosse confirmada como a produção de um filósofo, mas como a confissão de um existente que, por seus termos próprios, quer constituir-se no acervo daquilo que a conjuntura sobre a história das idéias visa chamar de plausível, enquanto é testemunhal, racional, ainda que de veras paradoxal, reflexivo, ainda que o caráter de apresentação do discurso se constitua como

interessantemente religioso ou íntimo. Na filosofia de Kierkegaard, é possível considerar sua vida, e, nessa vida, o que a tomou como motivo principal de realização: a idéia que denota a inseparabilidade entre existir de fato, como homem, e a de existir eternamente, como Único, sem deixar de sê-lo.

Tendo em vista estes propósitos que a filosofia de Kierkegaard perseguiu insistentemente e, tendo enredado um estudo que tenta subsidiar as fontes reflexivas para a constatação da gênese e desenvolvimentos filosóficos da idéia de Indivíduo em Kierkegaard, constantemente referida à de Situação Existencial, julgamos ter completado as dinâmicas objetivas a que tal tese se propôs.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *A sabedoria da vida. Cada dia à procura da felicidade*. Tradução de Antônio Angonese. Petrópolis/RJ: Vozes, 1989.

_____. **Existencialismo positivo**. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1951.

_____. **Introdução ao existencialismo**. Lisboa: Editorial Minotauro. ACTA PONTIFICA ACADEMIAE ROMANAE S. THOMAE AQ. *Esistenzialismo*. Atti della settimana di Studio indetta dell'Accademia di San Tommaso, 8-13 Aprile 1947. Roma: Marietti, 1947.

ADORNO, Theodor W. **Kierkegaard – construcción de lo estético**. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Tradução e notas Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

_____. **El tiempo que resta**. Comentário a la Carta a los Romanos. Traducción de Antonio Piñero Sáenz. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

ALMEIDA, Jorge e BADER, Wolfgang (orgs.). **Pensamento alemão no século XX. Grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil**. Volume III. São Paulo: Cosac & Naif.

AMORÓS, Célia. **Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1982.

ARISTÓFANES. **Pluto (A riqueza)**. Brasília: Editora da UnB, 1999.

ARISTÓTELES. **Ética a Eudemo**. Tradução de Edson Bini. SP: Edipro, 2015.

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Antônio de Castro Caeiro. SP: Atlas, 2009.

_____. **Metafísica.** Traducción de Patrício de Azcárate. Madrid: Colección Austral.

_____. **Poética.** Edição bilíngüe. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

BADIOU, Alain. **Meditações filosóficas.** Volume 1: Breve tratado de Ontologia Transitória. Tradução de Alexandre Emílio. Rio de Janeiro/RJ: Instituto Piaget.

_____. **O ser e o evento.** Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1996.

BARRETT, Lee C. and STEWART, Jon. *Kierkegaard and the bible.* Tome I: The Old Testament. Conwail: Ashgate, 2010.

_____. **Kierkegaard and the bible.** Tome II: The New Testament. Conwail: Ashgate, 2010.

BEISER, Frederick C. (org.). **Hegel.** Tradução de Guilherme Rodrigues Neto. SP: Idéias & Letras, 2014.

BENSE, Max. **Hegel y Kierkegaard. Una investigación de principios.** Traducción de Guillermo Floris Margadant. Mexico: Universidad Autónoma de México, 1969.

BEAUFRET, Jean. **Introdução às filosofias da existência.** Tradução e notas de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

BERDIAEFF, Nicolas. **Dialectique existentielle du divin et de l'humain.** Paris: Janin, 1947.

BINETTI, Maria José. “La existencia como libertad en acto. La concepción kierkegaardiana y la exégesis de Cornélio Fabro” in **Analogia Filosófica.** Revista de filosofia, investigación y difusión. Año 15. México: Julio-Diciembre 2001 – número 2.

BIRAN, Maine de. **The relationship between the physical and the moral in man. Translated by Darian Meacham.** Canada: Blomsburry Academic, 2016.

BLANSHARD, Brand. **Kierkegaard on faith**. Disponível em <<http://philpapers.org/rec/BLAKOF>>. Acesso em 17 de maio de 2015.

BRANDÃO, Junito. **Teatro grego**. Tragédia e comédia. Petrópolis/RJ: Vozes, 1985.

BRANDES, George. **Soeren Kierkegaard**. Liepzig: 1877.

BREISACH, Ernst. **Introduction to modern existentialism**. New York: Grove Press, 1962.

BRETALL, Robert (ed.). **Kierkegaard: an anthology**. New York: The Modern Library.

BREZIS, David. **Kierkegaard et les figures de la paternité**. Paris: Editions du CERF, 1999.

BRORSON, H. A. **Psalmeborg for Kierke og Himm**. Kopenbavn: 1734.

BROWN, James. **Kierkegaard, Heidegger, Buber and Barth**. New York: Collier Books, 1962.

BRUN, Jean (org.). **Obliques Kierkegaard**. Paris: Centre National des Lettres.

BÜHLER, Pierre. “Tertulian: the teacher of *credo quia absurdum*” in STEWART, Jon. **Kierkegaard and the patristic and medieval traditions**. Farnham, England: Ashgate, 2008, pp 131-144.

CABRAL, Alexandre Marques. **Nihilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã. Volume 1: Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão**. Rio de Janeiro: Mauad e Faperj, 2014.

_____. **Nihilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã. Volume 2: Heidegger e a polimorfia de Deus**. Rio de Janeiro: Mauad e Faperj, 2015.

CAMPBELL, R. **Expliquez-moi...L´existentialisme**. Paris: Rue de Rivoli, 128.

CANTONI, Remo. **La coscienza inquieta – Soren Kierkegaard**. Itália: Mondadori Editore, 1946.

CAPPELORN, Niels Jorgen and STEWART, Jon (ed.). **Kierkegaard revisited. Proceedings from the conference “Kierkegaard and the meaning of meaning it”**. New York: Walter de Gruyter, 1997.

CARTIER, Albert. **Existence et vérité. Philosophie blondélienne de l’Action et Problématique existentielle**. Paris: PUF, 1955.

CASSIRER, Ernst. **Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura**. Traducción revisada de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

CAULY, Olivier. **Kierkegaard**. Paris: PUF, 1991.

CENCILLO, Luis. **Dialéctica del concreto humano**. Madrid: Ediciones Marova, 1975.

CERVANTES, Miguel. **Dom Quixote**. Tradução e adaptação de Fábio Bortolazzo Pinto. SP: LP&M Editores, 2010.

CHANTAVOINE, Jean. **Petit guide de l’auditeur de musique. Cent opéras célèbres. Analyse du livret et de la partition**. Paris: Librairie Plon, 1948.

CHESTOV, Leon. **Kierkegaard et la philosophie existentielle. Vox clamantis in deserto. Traduit du russe par T. Rageot et B. de Schloezer**. Paris: J. Vrin.

CLAIR, André. **Kierkegaard: existence et éthique**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

_____. **Kierkegaard – Penser le singulier**. Paris: Editions du CERF, 1993.

_____. **Pseudonymie et paradoxe**. La pensée dialectique de Kierkegaard. Paris: J. Vrin, 1976.

COLETTE, Jacques. **Kierkegaard et la non-philosophie**. Paris: Gallimard, 1994.

COLLADO, Jesus Antonio. **Kierkegaard y Unamuno – la existencia religiosa**. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

COMTE-SPONVILLE, André. **Bom dia, Angústia!** Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Ferreira. SP: Martins Fontes, 2000.

DE CRESCENZO, Luciano. **Socrate**. Milano: Armando Mondadore Editore, 1993.

DEKENS, Olivier. “**Initiation à la vie malheureuse. De l’impossibilité du pardon chez Kant et Kierkegaard**” in *Revue Philosophique de Louvain*. No. 4. Novembre 1998.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. SP: LP&M Pocket Books, 2001.

_____. **Princípios de Filosofia**. SP: Hemus, 2007.

DIEM, Hermann. *Soeren Kierkegaard: Zur Überwindung des Nihilismus*. Stuttgart: Anker-Bucherei.

DINUCCI, Aldo Lopes. “**Análise das três teses do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos**” in **O que nos faz pensar?** Revista de Filosofia. Disponível em: <www.oquenosfazpensar.com.br>. Acesso em 12 de outubro de 2015.

DOOYEWEERD, H. **A new critique of theoretichal tought. Deel 1: The necessary presuppositions of Philosophy**. DBNL, I. S. M., 2013.

DROIT, Roger-Pol. **A companhia dos filósofos**. Tradução de Eduardo Brandão. SP: Martins Fontes, 2002.

DRU, Alexander (ed.). **The soul of Kierkegaard. Selections from his journals**. Minesota: Dover Publications Inc., 1989.

DUDLEY, Will. **Idealismo alemão**. Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. SP: Perspectiva, 1996.

EICKENDORFF, Joseph Freiherr von. **Werke - Gedichte**. Welt im Buch: Verlag, Kurt Desch, Wien/München/Basel, 1955.

ERIKSEN, Niels Nymann. **Kierkegaard's category of repetition: a reconstruction**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000.

ÉSQUILO. **Oréstia**. RJ: Jorge Zahar Editora, 1991.

EVA, Luiz. **A figura do filósofo**. Ceticismo e subjetividade em Montaigne. SP: Loyola, 2007.

EVANS, C. Stephen. **Kierkegaard: an introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

FABRO, Cornelio. **Essere et la libertà**. Perugia: 1985.

FARAGO, France. **Compendre Kierkegaard**. Paris: Armand Colin, 2005.

FATONE, Vicente. **El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre**. Buenos Aires: Argos, 1949.

FÉDÉRATION INTERNATIONALE DES INSTITUTS D'ÉTUDES MÉDIÉVALES. **New Essays on metaphysics as scientia transcendens**. Edited by Roberto Hofmeister Pich. Louvain-la-neuve, 2007.

FENDT, Gene. "Whose fear and trembling?" in *International Kierkegaard Commentary: Fear and Trembling and Repetition*. Macon: Maximilian and St. Martin Press, 1993, p. 177-91.

FERNÁNDEZ, José Luis Cañas. **Soren Kierkegaard: entre la immediatez y la relación. Los dos estádios de la vida**. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

FERRY, Luc. *Homo aestheticus*. **A invenção do gosto na era democrática**. Tradução de Eliana Maria de Melo Souza. São Paulo: Ensaio, 1994.

_____. *Kant: uma leitura das três críticas*. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007.

GARAUDY, Roger. **Deus é necessário?** Tradução de Ana Luísa Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

GARFF, Joakim. **Soren Kierkegaard – a biography**. Translated by Bruce H. Kirmmse. Princenton: Princenton Univeristy Press, 2000.

GASSET, Jose Ortega y. **Meditaciones del Quijote**. Madrid: Cátedra, 1984.

GILLES, Thomas Ransom. **História do existencialismo e da Fenomenologia**. Vol. I. SP: EDUSP, 1975.

GILSON, Etienne. *L'école des muses*. Paris: J. VRIN, 1951.

GIORDANI, Mário Curtis. **O existencialismo à luz da filosofia cristã**. Aparecida/SP: Idéias e letras, 2009.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Afinidades eletivas**. Tradução do alemão de Tércio Redondo. SP: Penguin Companhia, 2014.

_____. **Os sofrimentos do jovem Werther**. Tradução do alemão de Herlon José Paschoal. SP: Estação Liberdade, 1999.

GREEN, Ronald. **Kierkegaard and Kant: a hidden debt**. New York: New York Press, 1992.

GRENIER, Jean (org.). **Existence**. Paris: Gallimard, 1945.

GUÉRIN, Michel. **Nietzsche – Socrate héroïque**. Paris: Bernard Grasset, 1975.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto**. Tradução de Jenny Klabin Segall. SP: EDUSP, 1981.

GORRI, Antonio Alegre. **Historia de la filosofía antigua**. Barcelona: Anthropos, 1988.

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

_____. **Esboços de teologia filosófica**. Esforços para um desnudamento. SP: Fonte Editorial, 2014.

_____. **Paixão pelo paradoxo**. Uma Introdução a Kierkegaard. São Paulo: Novo Século, 2000.

_____. **O anticristo na Bíblia e na história**. SP: Fonte Editorial, 2011.

GRAMMONT, Guiomar de. **Don Juan, Fausto e o judeu errante em Kierkegaard**. Petrópolis/RJ: Catedral das Letras Editora, 2003.

GREEN, Ronald M. “‘Developing’ Fear and Trembling” in HANNAY, Alastair e MARINO, Gordon D. (ed.). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 257-81.

GRIMAULT, Marguerite. **Kierkegaard**. Paris: Écrivains de toujours/Seuil.

HABERMAS, Jürgen. **Fragmentos filosófico-teológicos**. Traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

HANDKE, Peter. **Don Juan narrado por ele mesmo**. Tradução de Simone Homem de Mello. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

HAECKER, Theodor. **La joroba de Kierkegaard**. Madrid: Editorial Rialp S. A., 1956.

_____. **La nozione della verità in Soeren Kierkegaard**. Traduzione di Lamberto Meini. Milano: Editori Milano, 1945.

HANNAY, Alastair. **Kierkegaard – the arguments of the philosophers**. Edited by Ted Honderich. London and New York: Routledge, 2001

HANNAY, Alastair e MARINO, Gordon D. (ed.). **The Cambridge Companion to Kierkegaard**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HARTSHORNE, M. Holmes. **Kierkegaard: el divino burlador. Sobre la naturaleza y el significado de sus obras pseudônimas**. Traducción de Elisa Lucena Torés. Madrid: Gráficas Rogar S. A., 1992.

HAYEK, F. A. **O caminho da servidão**. Tradução de José Ítalo Stelle. SP: Vide Editorial, 2013.

HEBDING, Rémy. **Kierkegaard**. Paris: Desclée de Brower, 1999.

HEGEL, G. W. F. **Aësthetik**. Berlim: 1835.

_____. **Die Wissenschaft der Logik – Werke**. Vol VI, 1845.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em Epítome*. Vols. I, II e III. Porto/Portugal: Edições Setenta, 1988.

_____. **Estética**. Textos selecionados. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Ícone Editora, 2012.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Parte I. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen. Petrópolis/RJ: Vozes, 1992.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Parte II. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de José Nogueira Machado, SJ. Petrópolis/RJ: Vozes, 1993.

_____. **Filosofia del espíritu**. Versión castellana con notas y prólogo de E. Barriobero y Herrán. Buenos Aires: Biblioteca “Pluma de Oro”, 1942.

_____. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.**

Traducido del alemán por José Gaos. Prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

_____. **Philosophy of Right.** California: Dover Publications, 2010.

HEIBERG, P. A. *Soren Kierkegaards Papirer (1909)*. Udgivne af P. A. Heiberg og V. Kuhr. Kopenbavn: Nordisk Forlag.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** Parte II. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis/RH: Vozes, 2004.

_____. **Sobre a essência do fundamento/ A determinação do ser do**

ente Segundo Leibniz/Hegel e os gregos. Tradução e notas com uma Introdução ao método fenomenológico heideggeriano de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1971..

HENNIGFELD, Jochem und STEWART, Jon. **Kierkegaard und Schelling.** Freiheit, Angst und Wirklichkeit. New York: Walter de Gruyter, 2003.

HOHLENBERG, Johannes. **Sören Kierkegaard.** Traduit du danois par Paul-Henri Tisseau. Paris> Éditions Albin Michel

HONG, Howard V. and HONG, Edna H. **The essential Kierkegaard.** Princenton: Princenton University Press: 2000.

HORÁCIO, Quinto Flacus. **Odes ou Carminum.** Vol I. Disponível em <http://www.dominiopublico.es/libros/H/Horacio/Horacio%20-%20Carminum.pdf>. Acesso em 10 de junho de 2016.

HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel.** O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. Tradução de Antônio Cellomar Pinto de Lima. SP: Loyola, 2007.

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

HUBBEN, William. **Dostoievsky, Kierkegaard, Nietzsche and Kafka.** New York: Simon and Schuster, 1997.

HUISMAN, Denis. **História do existencialismo.** Tradução de Maria Leonor Loureiro. Bauru: EDUSC, 2001.

INSTITUTO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS RELIGIOSAS. **Religião e cristianismo**. Manual de Cultura Religiosa. Porto Alegre/RS: PUCRS, 1977.

JAESCHKE, Walter. **Direito e eticidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

JANSEN, F. J. Billeskov e HANSEN, R. Wagner. **Panorama da literatura dinamarquesa**. Tradução de Per Johns. Rio de Janeiro: Nórdica, 1964.

JASPERS, Karl. **Filosofia de la existencia**. Traducción del alemán y prólogo de Luiz Rodriguez Aranda. Madrid: Aguilar, 1968.

_____. **Philosophie**. New York: Spring and Verlag, 1956.

_____. **Von Ursprung und Zeil der Geschichte**. München und Zürich, 1949.

JOLIVET, Régis. **As doutrinas existencialistas**. De Kierkegaard a Sartre. Porto: Livraria Tavares Martins, 1957.

_____. **Aux sources de l'existentialisme chrétien**. Paris: Libraire Arthème Fayard, 1958.

_____. **El existencialismo de Kierkegaard**. Traducción del francés por Maria Mercedes Bergada. Buenos Aires: Espasa – Calpe Argentina S. A., 1952.

_____. **Introduction a Kierkegaard**. Paris: Éditions de Fontenelle, 1946.

_____. **Metafísica**. Tratado de Filosofia III. Tradução de Maria da Glória Pereira Pinto Alcure. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1965.

_____. **Vocabulário de Filosofia**. Tradução e Prefácio de Gerardo Dantas Barreto. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1975.

JULIA, Didier. **Fichte**. Sa vie, son oeuvre. Paris: PUF, 1964.

JULLIEN, François. **Fundar a moral**. Diálogo de Mêncio com um filósofo das luzes. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **Fragmentos filosófico-teológicos**. Traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

HARTSHORNE, M. Holmes. **Kierkegaard: el divino burlador**. Sobre la naturaleza y el significado de sus obras pseudónimas. Traducción de Elisa Lucena Torés. Madrid: Gráficas Rogar S. A., 1992.

HEIBERG, P. A. **Soren Kierkegaards Papirer (1909)**. Udgivne af P. A. Heiberg og V. Kuhr. Kopenbavn: Nordisk Forlag.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Parte II. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis/RH: Vozes, 2004.

HEGEL, G. W. F. **Estética**. Textos seletos. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. SP: Ícone Editora, 2012.

_____. **Lecciones sobre la filosofía de la história universal**. Traducido del alemán por José Gaos. Prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

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

HUISMAN, Denis. **História do existencialismo**. Tradução de Maria Leonor Loureiro. Bauru: EDUSC, 2001.

KAIROS REVUE DE PHILOSOPHIE. **Kierkegaard**. Vol 10. Université de Toulouse –Le Mirail: Presses Universitaires du Mirail, Outubro de 1997.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. SP: Edipro, 2003.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. SP: Forense Universitária, 2005.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valério Rohden. SP: Martins Editora, 2015.

_____. **Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.** München: 1995.

_____. **El conflicto de las facultades.** Traducción de Elsa Tabering. Buenos Aires: Editorial Losada, 1963.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos costumes.** Porto/Portugal: Edições Setenta,

_____. **Realidade e existência.** Lições de metafísica. Introdução, tradução e notas da edição italiana de Armando Rigobello. SP: Paulus, 2002.

KAUFMANN, Walter. **Crítica de la religion y la filosofia.** Traducción de Marcela Pineda Camacho. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

KIERKEGAARD, Soren. **Adquirir a sua alma na paciência.** Dos Quatro Discursos Edificantes (1843). Tradução do dinamarquês, notas e posfácio de N. Ferro e M. Jorge de Carvalho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

_____. **A literary review.** Translated with an Introduction and Notes by Alastair Hannay. England: Penguin Books.

_____. **Apuntes sobre la filosofia de la revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842).** Traducción y notas de Oscar Parcero Oubiña. Introducción de Fernando Pérez-Borbujo, Francesc Torralba y Jacobo Zabalo. Madrid: Editorial Trotta, 2014.

_____. **A repetição.** Tradução, Introdução e Notas de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio d'Água, 2009.

_____. **As obras do amor.** Algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Petrópolis/RJ: Vozes, 2005.

_____. **Atto di accusa al cristianesimo nel regno di Danimarca.** Traduzione di Antonio Banfi. Introduzione di Mario Dal Pra. Roma: Newton Compton Editori, 1977.

_____. **Bucher des Wissens.** Auswahl und Einleitung: Hermann Diem. Hamburg: Fischer Bücherei, 1956.

_____. **Das profundezas.** Preces. Tradução J. F. Régis de Moraes. SP: Paulinas, 1990.

_____. **Dans la lutte des souffrances.** Discours chrétiens Tome II. Traduction de Paul-Henri Tisseau. Delachaux et Niestlé S. A., 1968.

_____. **De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironia.** Traducción del danes de Dario González y Begonia Saez Tajafuerce. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

_____. **Diario I (1834-1848).** A cura di Cornélio Fabro. Brescia: Morceliana, 1948.

_____. **Diario II (1848-1852).** A cura di Cornélio Fabro. Brescia: Morceliana, 1949.

_____. **Diario III (1852-1855).** A cura di Cornélio Fabro. Brescia: Morceliana, 1951.

_____. **Diário 1847-1848.** A cura de Cornélio Fabro. Brescia: Morceliana, 1990.

_____. **Diário de um seductor.** Arte de amar. Versión española de Valentin de Pedro. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina S. A., 1953.

_____. **Diário de um seductor.** Traducción Leon-Ignacio. Barcelona: Ediciones 29, 1984.

_____. **Diario di um seduttore.** Il volto inquieto del piacere. Traduzione e presentazione di Alessandro Quarttrone. Bussolengo: Acquarelli, 1995.

_____. **Dieu et la pécheresse.** Texte présenté par Flemming Fleinert et traduit par Jacques Colette. Paris: Desclée de Brower, 1999.

_____. **Discours chrétiens.** Les soucis des païens. Sentiments dans la lutte des souffrances. Les pensées qui blessent...pour édifier. Discours

pour la communion. Newchâtel (Switzerland): Delachaux et Niestlé S. A., 1952.

_____. **Discours édifiants.** La pécheresse/ De l'immutabilité de Dieu. Traduction et introduction de Jacques Collete. Paris: Desclée de Brouwer, 1962.

_____. **Discursos edificantes/Tres discursos para ocasiones supuestas.** Edición y traducción del danés de Darío González. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

_____. **Dois discursos edificantes de 1843.** A expectativa da fé. Toda boa dádiva e todo dom perfeito vem do alto. Traduzido e editado por Henri Nicolay Levinspuhl. Rio de Janeiro/RJ: Fábrica de Livros.

_____. **Dois discursos edificantes de 1844.** Preservar a alma em paciência. Paciência na esperança. Traduzido e editado por Henri Nicolay Levinspuhl. Rio de Janeiro/RJ: Fábrica de Livros.

_____. **Dos diálogos sobre el primer amor y el matrimonio.** Traducción directa del danés, prólogo y notas de Demetrio Gutierrez Rivero. Madrid: Guadarrama, 1962.

_____. **Tvende ethisk-religieuse Smaa.** Kopenbavn, 2013.

_____. **Edifying Discourses.** A selection. Edited with an Introduction by Paul L. Holmer. Translated by David F. and Lillian Marvin Swenson. New York: Harper Torchbooks, 1958.

_____. **Either/Or.** A fragmento f life. Abridged, Translated and with an Introduction and Notes by Alastair Hannay. England: Penguin Books, 2004.

_____. **Ejercitacion del cristianismo.** Traducción directa del danés, prólogo y notas de Demetrio Gutierrez Rivero. Madrid: Guadarrama, 1961.

_____. **El amor y la religión (Puntos de vista).** Traducción de Juana Castro. Buenos Aires: Santiago Rueda.

_____. **El instante.** Traducción del danés y presentación de Andrés Roberto Albertsen, em colaboración com Maria José Binetti, Oscar Alberto Cuervo, Héctor César Fenoglio, Ana Maria Fioravanti, Ingrid Marie Glikmann y Pedro Nicolas Gorsd. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

_____. **El concepto de la angustia.** Traducción direta del danés, prólogo y notas de Demetrio Gutierrez Rivero. Madrid: Guadarrama, 1965.

_____. **É magnífico essere uomini.** Libera traduzione di Luigi Rosadoni. Torino: Pietro Gribaudi Editore, 1971.

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

_____. **Estética do matrimónio.** Tradução de Margarida Schiappa. Lisboa: Editorial Presença.

_____. **Estética y ética en la formación de la personalidad.** Traducción de Armand Marot. Buenos Aires: Editorial Nova.

_____. **“Estudios estéticos I. Diapsalmata y El erotismo musical” in Obras y papeles.** Traducción direta del danés, prólogo y notas de Demetrio Gutierrez Rivero. Madrid: Guadarrama, 1969.

_____. **“Estudios estéticos II. De la tragédia y otros ensayos” in Obras y papeles de Soren Kierkegaard.** Traducción direta del danés, prólogo y notas de Demetrio Gutierrez Rivero. Madrid: Guadarrama, 1969.

_____. **Etapas en el camino de la vida.** Traducción de Juana Castro. Buenos Aires: Santiago Rueda Editor.

_____. **Étapes sur le chemin de la vie.** Traduti du danois par F. Prior et M.-H. Guignot. Paris: Gallimard, 1975.

_____. **Hâte-toi d’écouter.** Quatre discours édifiants (1843). Introduction, traduction, notes par Nelly Viallaneix. Paris: Aubier de Montagne, 1970.

_____. **In vino veritas.** Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Editores Refractários.

_____. **In vino veritas/La repetición.** Traducción directa del danés por Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Guadarrama, 1975.

_____. **Journals 1853-1855.** The last years. Edited and Translated by Ronald Gregor Smith. England: The Fontana Library, 1963.

_____. **Journals (Extraits) 1834-1846.** Traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau. Paris: Gallimard.

_____. **La enfermedad mortal o de la desesperacion y el pecado.** Traducción directa del danés, prólogo y notas de Demetrio Gutierrez Rivero. Madrid: Guadarrama, 1969.

_____. **“L’alternative” in Oeuvres completes de Soren Kierkegaard.** Traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau. Introduction de Jean Brun. Première Parte. Tome 3. Vol. I. Paris: Éditions de L’Orante, 1970.

_____. **“L’alternative (Deuxième Partie)/Trois articles/Scriptum a L’alternative” in Oeuvres completes de Soren Kierkegaard.** Tome IV. Traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau. Introduction de Jean Brun. Paris: Éditions de L’Orante, 1970.

_____. **La ripetizione.** Saggio d’esperienza psicologica. Traduzione italiana de E. Valenziani. Milano: Fratelli Bocca, 1945.

_____. **Las Obras del amor.** Meditaciones cristianas em forma de discursos. Primera Parte. Traducción directa del danés, prólogo y notas de Demetrio Gutierrez Rivero. Madrid: Guadarrama, 1965.

_____. **Las Obras del amor.** Meditaciones cristianas em forma de discursos. Segunda Parte. Traducción directa del danés, prólogo y notas de Demetrio Gutierrez Rivero. Madrid: Guadarrama, 1965.

_____. **La época presente.** Introducción, traducción del danés y notas de Manfred Svensson. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

_____. **La reprise.** Traduction , introduction, dossier et notes par Nelly Viallaneix. Paris: Flammarion, 1990.

_____. **“L´école du christianisme/ La neutralité armée/ Un article/ Mon oeuvre d´écrivain”** in **Oeuvres complètes de Soren Kierkegaard**. Tome XVII. Traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau. Introduction de Jean Brun. Paris: Éditions de L´Orante, 1982.

_____. **L´existence**. Textes choisis. Textes traduits par P.-H. Tisseau et choisis par Jean Brun. Paris: PUF, 1972.

_____. **Le journal du séducteur**. Traduit du danois par F. et O. Prior et M. H. Guignot. Paris: Gallimard, 1943.

_____. **Le stade esthétique: Le journal du séducteur et In Vino Veritas**. Présentation, traduction et annotation par Marguerite Grimault. Paris: Union Générale d´Éditions, 1966.

_____. **L´inquietudine della fede**. A cura di Massimo Tosco. Torino: Piero Gribaude Editore, 1968.

_____. **Los estádios eróticos inmediatos o lo erótico musical**. Traducción del danés por Javier Armada. Prólogo de José Antônio Miguez. Buenos Aires: Aguilar, 1977.

_____. **Los lírios del campo y las aves del cielo**. Trece discursos religiosos. Traducción directa del danés, prólogo y notas de Demetrio Gutierrez Rivero. Madrid: Guadarrama, 1963.

_____. **Lute entre l´ancienne et la nouvelle cave a savon**. Traduit du danois, adapté et complète par Else-Marie Jacquet Tisseau. Paris: Éditions de l´Orante, 1982.

_____. **Migajas filosóficas**. O un poco de filosofía. Edición y traducción de Rafael Larrañeta. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

_____. **Migalhas filosóficas**. Ou um bocadinho de filosofia de João Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

_____. **Mi punto de vista**. Traducción de José Miguel Velloso. Prólogo de José Antônio Miguez. Buenos Aires: Aguilar, 1980.

_____. **O conceito de angústia.** Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis. Tradução e Posfácio de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010.

_____. **O conceito de angústia.** Tradução de Torrieri Guimarães. SP: Hemus Livraria, 1968.

_____. **O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates.** Apresentação e Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis/RJ: Vozes, 1991.

_____. **O desespero humano.** Tradução de Adolfo Casais Monteiro. SP: Editora Unesp, 2010.

_____. **O matrimônio.** Campinas/SP: Editorial Psy II, 1994.

_____. **O lo uno o lo outro.** Um fragmento de vida. Parte II. Volumen 3. Edición y traducción del danés de Darío González. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

_____. **Ou-Ou.** Um fragmento de vida. Primeira Parte. Tradução do dinamarquês, Introdução e notas de Elisabete M. de Souza. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013.

_____. **Para um examen de si mesmo recomendado a este tiempo.** Traducción del original danés, introducción y notas de Andrés Roberto Albertsen em colaboración com Maria José Binetti, Carlos Raul Cordero, Oscar Alberto Cuervo y Ana Maria Fioravanti. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

_____. **Papers and Journals.** A selection. Translated with introduction and notes by Alastair Hannay. England: Penguin Books, 2006.

_____. **Philosophical Fragments.** Originally translated and introduced by David Swenson. New Introduction and commentary by Niels Thulstrup. Translation revised and Commentary translated by Howard v. Hong. Princenton: Princenton University Press, 1962.

_____. **“Point de vue explicatif de mon oeuvre d’écrivain/Deux petits traités éthico-religieux/La maladie a la mort/ Six Discours (1848-1849)”** in *Oeuvres complètes de Soren Kierkegaard*. Tome XVI. Traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau. Introduction de Jean Brun. Paris: Éditions de L’Orante, 1971.

_____. *Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições Setenta.

_____. *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*. Volume I. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis/Vozes, 2013.

_____. **“Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques”** in *Oeuvres complètes de Soren Kierkegaard*. Tome X. Volume I. Traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau. Introduction de Jean Brun. Paris: Éditions de L’Orante, 1977.

_____. **“Post-Scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques”** in *Oeuvres complètes de Soren Kierkegaard*. Tome XI. Volume II. Traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau. Introduction de Jean Brun. Paris: Éditions de L’Orante, 1977.

_____. **Purity of heart is to will one thing**. Translated by Douglas Steere. New York: Fontana Books, 1961.

_____. **Religion der tat**. Seins werk in auswahl. Mit einem Bormort von Gerhard V. Mutius und Berausgegeben von Eduard Geismar. Leipzig: Alfred Kröner Verlag.

_____. **Samlede Vaerker**. Trebie Bind. Ubgivne af H. B. Drachmann, J. L. Heiberg og L. D. Lunge. Kopenbavn: Bianco Lunob Bogtrofferi, 1921.

_____. **Samlede Vaerker**. Fierde Bind. Ubgivne af H. B. Drachmann, J. L. Heiberg og L. D. Lunge. Kopenbavn: Bianco Lunob Bogtrofferi, 1923.

_____. **Samlede Vaerker**. Bind 18. Kopenbavn: Gylendal, 1936.

_____. “**Sobre a diferença entre um gênio e um apóstolo**” in **Ponto de vista explicativo de minha obra como escritor**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições Setenta.

_____. **Temor e tremor**. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Livraria Exposição do Livro.

_____. **Temor y temblor**. Traducción de Jaime Grenberg. Buenos Aires: Editorial Losada S. A., 1958.

_____. **Timore e tremore**. Lírica diallettica di Johannes de Silentio. Saggio introdutivo di Remo Cantoni. Roma: Newton Compton Editori, 1976.

_____. **Traité du désespoir**. Traduit du danois par Knud Ferlov e Jean J. Gateau. Paris: Gallimard, 1949.

_____. **Três discursos edificantes de 1843**. O amor cobre uma multidão de pecados I e II. O fortalecimento do homem interior. Traduzido e editado por Henri Nikolay Levinsphul. Rio de Janeiro/RJ: Fábrica de livros.

_____. **Two ages**. The age of revolution and the present age/A literary review. Edited and Translated with Introduction and notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princenton: Princenton Univeristy Press, 1978.

_____. **Vie et règne de l’amour**. Traduit par Pierre Villadsen. Paris: Aubier de Montagine.

KIRMMSE, Bruce H. **Encounters with Kierkegaard**. A life as seen by his contemporaries. New Jersey: Princenton University Press, 1998.

_____. “On authority and revolution: Kierkegaard’s roads to politics” in CAPPELORN, Niels Jorgen and STEWART, Jon (ed.). **Kierkegaard revisited**. Proceedings from the conference “Kierkegaard and the meaning of meaning it”. New York: Walter de Gruyter, 1997, 254-73.

KOLAKOWSKI, Leszek. **Horror metafísico**. Tradução de Aglaia D. Perosso C. Castro. Campinas/SP: Papyrus, 1990.

KUJAWSKI, Gilberto de Mello. **Descartes existencial**. São Paulo: EDUSP, 1969.

LACHELIER, Jules. **Du fondement de l'induction**. Suivi de Psychologie et Métaphysique. Canadá: Ligarán, 2015.

LACROIX, Jean. **Marxismo, Existencialismo, Personalismo**. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LAERTIOS, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1988.

LAHR, C. **Manual de Filosofia**. Porto/Portugal: Livraria Apostolado da Imprensa, 1952.

LAISECA, Laura. **El nihilismo europeo**. El nihilismo de la moral y la tragédia anticristiana em Nietzsche. Buenos Aires: Biblos, 2001.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da Filosofia**. Tradução de Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorette de Souza. SP: Martins Fontes, 1999.

LAPLANCHE e PONTALIS. **Vocaulário de Psicanálise**. Tradução de Pedro Tanen. SP: Martins Fontes, 2004.

LAVELLE, Louis. **A consciência de si**. Tradução de Lara Christinna de Malimpensa. SP: Realizações Editora, 2014.

LAW, David R. **Kierkegaard as negative theologian**. Oxford: Clarendon Press, 2001.

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

LEFEVRE, Henri. **Métaphilosophie**. Paris: Les Éditions du Minuit, 1965.

LEFEVRE, Perry D. **The prayers of Kierkegaard**. Edited and with a new interpretation of his life and thought. Chicago: The University of Chicago Press, 1956.

LEIBNIZ, Godofredo G. **Teodicea**. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal. Versión castellana del tomo V de las obras completas de Leibniz por Patrício Azcarate. Buenos Aires, Editorial Claridad, 1946.

LEPP, Ignace. **La philosophie chrétienne de l'existence**. Paris: Aubier de Montagne, 1953.

LEVINAS, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Tradução de Paul Simon e Lígia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998.

_____. **Du sacré au saint**. Paris: Les Éditions du Minuit, 1957.

LESSING, G. E. **Escritos filosóficos y teológicos**. Introdução, tradução e notas de Agustín Andreu. Barcelona: Anthropos, 1990.

_____. **Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia**. Introdução, tradução e notas de Márcio Seligmann-Silva. SP: Iluminuras, 2011.

LE VAYER, François de la Mathe. **Diálogo sobre o tema da divindade**. Tradução, organização, introdução e notas de Flávio Fontenelle Loque. Tradução das citações em latim de Hennis Morgan Birchal. Tradução das citações em grego de Bernardo Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014.

LILIENFELD, André de. **À la rencontre de Soren Kierkegaard**. Paris: La Sixaine, 1946.

LIMA, Alceu Amoroso. **O existencialismo e outros mitos do nosso tempo**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1956.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires: Sudamericana, 1968.

LOWRIE, Walter. **Kierkegaard**. London/New York/Toronto: Oxford University Press, 1938.

MaCINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Tradução de Jussara Simões. Bauru/SP: EDUSC, 2001.

MALANTUSCH, Gregor. “Index Terminologique” in **Oeuvres Completes de Soren Kierkegaard**. Tome 20. Traduti du danois, adapte et complete par Else-Marie Jacquet Tisseau. Paris: Editions de L’Orante, 1986.

_____. **Kierkegaardiana**. Introdução à obra de Kierkegaard. Tradução do dinamarquês por Ernani Reichmann. Curitiba: Edição da Distribuidora Nacional, 1961.

_____. **Kierkegaard’s concept of existence**. England: Marquette University Press.

MARIAS, Julian. **Antropologia metafísica**. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1973.

MARITAIN, Jacques. **Existence and the existent**. English version by Lewis Galantieri and Gerald B.Phelan. New York: Image Books, 1956.

MENDONÇA, Eduardo Prado de. **O socratismo cristão e as origens da metafísica moderna**. SP: Convívio, 1975.

MENEZES, Djacir. **Teses quase hegelianas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Editorial Grijalbo Ltda, 1972.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Éloge de la philosophie et autres essays**. Paris: Gallimard, 1960.

MESNARD, Pierre. **Kierkegaard**. Tradução de Rosa Carreira. Lisboa: Edições Setenta.

_____. **Le vrai visage de Kierkegaard**. Paris: Bibliothèque des archives de Philosophie, 1948.

MISRAHI, Robert. **La problématique du sujet aujourd’hui**. Paris: Encre Marine, 2002.

MOONEY, Edward F. “**Repetition: getting the works back**” in HANNAY, Alastair e MARINO, Gordon D. (ed.). *The Cambridge*

Companion to Kierkegaard. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 282-307.

MOUNIER, Emmanuel. **Introduction aux existentialisms**. Paris: Société des éditions Denoël, 1947.

NÉDONCELLE, M. **Existe uma filosofia cristã?** Tradução de Alice de Britto Pereira. SP: Flamboyant, 1958.

NETO, Antonio Florentino e GIACOIA JR, Oswaldo (org.). **O nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto**. Campinas/SP: Editora Phi, 2013.

NICOL, Eduardo. **Historicismo y existencialismo**. Madrid: Editorial Tecnos, 1960.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. Tradução de Marcelo Backes. SP: LP&M, 2003.

_____. **Humano, demasiado humano**. Tradução de Paulo César de Souza. SP: Companhia de Bolso, 2005.

_____. **O nascimento da tragédia**. Tradução, notas e posfácio de João Guisburg. SP: Companhia das Letras, 2007.

_____. **A vontade de poder**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes. SP: Contraponto, 1980.

OLIVEIRA, Márcio Alves. **Ensaio crítico kierkegaardiano**. No limiar da falência da crítica e do instantâneo da modernidade. SP: Humanitas/Fapesp, 2012.

OLSON, Robert G. **Introdução ao existencialismo**. Tradução de Djalma Forjaz Neto. Brasília/DF; Editora Brasiliense, 1970.

ORDBOGER SPANSK-DANSK. Gylendal Rode. Kopenbavn, 1970.

PALMIER, Jean-Michel. **Hegel**. Traducción de Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

PATTISON, George. **'Poor Paris!'**. Kierkegaard's critique of the spectacular city. New York: Walter de Gruyter, 1999.

PAULA, Márcio Gimenes de. “É preciso duvidar de tudo: Kierkegaard e a dúvida metódica” in *Kalagatos Revista de Filosofia*. Volume 5, Número 10, Versão 2008. pp. 111-133.

_____. **Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard**. SP: Paulus, 2010.

_____. **Subjetividade e objetividade em Kierkegaard**. Campinas/SP: Annablume e Fapitec/SE, 2004.

PAULSEN, Anna. **Sören Kierkegaard**. Deuter unserer Existenz. Hamburg: Friedrich Wittig Verlag.

PECORARO, Rossano. **Niilismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

PERKINS, Robert L. (ed). **International Kierkegaard commentary**. Volume 5. Eighteen Upbuilding Discourses. Georgia/USA: Mercer University Press, 2003.

PLATÃO. **A república**. Tradução do grego de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa/Portugal: Calouste Gulbenkian, 2014.

_____. **Diálogos II: Górgias, Eutidemo, Hípias Maior e Hípias Menor**. Tradução do grego para o português de Edson Bini. SP: Edipro, 2016.

_____. **Diálogos IV: Parmênides, Político, Filebo e Lises**. Tradução do grego para o português de Edson Bini. SP: Edipro, 2015.

_____. **Fedro**. Tradução do grego de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011.

_____. **O banquete**. Tradução de Donaldo Schuller. SP: LP&M Pocket, 2009.

_____. **O sofista**. Tradução do grego de Henrique Murachco. Lisboa/Portugal: Calouste Gulbenkian, 2012.

_____. **Teeteto**. Traduzione di Mario Valgimigli. Milano: Laterza, 2002.

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

_____. **Kierkegaard**. Paris: Ellipses, 2002.

_____. “**La question philosophique de la subjectivité dans Le concept d’ironie de Kierkegaard**” in VALLS, Álvaro et FERREIRA, Gabriel. *Compêndio Kierkegaard*. Volume I. São Paulo: Liber Ars, 2014, p. 203-17

_____. **Le vocabulaire de Kierkegaard**. Paris: Ellipses, 2002.
PRINI, Pietro. *Storia dell’esistenzialismo*. Da Kierkegaard a oggi. Roma: Edizioni Studium, 1989.

PROTÁSIO, Myriam Moreira. **Da genialidade sensível à norma**. Existência e consciência em Kierkegaard. Rio de Janeiro: Mauad, 2014.

RASMUSSEN, Anders Moe. “**The legacy of Jacobi in Schelling and Kierkegaard**” in **Kierkegaard studies monograph series 262**. Disponível em www.philpapers.org/rec/RASTLO-3. Acesso em 14 de outubro de 2015.

RAURICH, Héctor. **Hegel y la lógica de la pasión**. Buenos Aires: Marymar, 1975.

REDYSON, Deyve et al. (org.). **Soren Kierkegaard no Brasil**. Festchrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Idéia, 2007.

RÉE, Jonathan and CHAMBERLAIN, Jane (ed.). **Kierkegaard: a critical reader**. England: T. J. International Ltda, 1998.

REICHMANN, Ernani. **Intermezzo lírico-filosófico**. 7ª. parte: Kierkegaardiana/Carta a Carlos Galvez. Curitiba: Edições do autor, 1963.

_____. **Soeren Kierkegaard**. Curitiba: Imprensa da Editora Federal do Paraná.

_____. **O instante**. Textos e notas. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 1981.

_____. **No centenário de Kierkegaard/ A desumanização de Kierkegaard**. Curitiba, 1955.

RENAUT, Alain. **O indivíduo**. Reflexão acerca da filosofia do sujeito. Tradução de Elena Gaidano. Rio de Janeiro: Difel, 1998.

RICOEUR, Paul. **A região dos filósofos**. Leituras 2. Tradução de Marcelo Perine e Nicolas Nyimi Campanário. SP: Loyola, 1996.

ROBLEDO, Antonio Gómez. **Sócrates y el socratismo**. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.

ROHDE, Peter. **Soren Kierkegaard. Translated with a foreword by Alan Moray Williams**. London: George Allen & Unwin Ltda, 1963.

ROGUE, Christophe. **Comprendre Platon**. Paris: Armand Colin, 2006.

ROHDEN, Huberto. **Metafísica do cristianismo**. SP: Martin Claret, 2011.

ROOS, H. **Kierkegaard et le catholicisme**. Traduit du danois par André Renard. Louvain: E. Nawelaerts, 1955. .

ROUBICZEK, Paul. **El existencialismo**. Barcelona: Editorial Labor, 1968.

ROUGEMONT, Denis de. **Les personnes du drame**. New York: Pantheon Books, 1945.

RUGGIERO, Guido de. **L'esistenzialismo. Aggiunta alla prima edizione deil Filosofi del novecento**. Bari: Laterza & Figli, 1946.

SANTO AGOSTINHO. **Cidade de Deus**. Vols. I e II. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.

_____. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. SP: Paulus, 2011.

_____. **De potentialitate animae**. Milano, 1907.

_____. **O livre-arbítrio**. Tradução, organização, introdução e notas de Nair Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. **Les chemins de la liberte**. Paris: Gallimard, 1990.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução e notas de Vergílio Ferreira. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

SHAKESPEARE, William. **Hamlet**. Tradução de Lawrence Flores Pereira. SP: Penguin, 2015.

_____. **Rei Lear**. Tradução de Élvio Funck. SP: Movimento, 2013.

SCHEDIT, Robert B. **Kierkegaard, the christian**. An anthology of quotations. WinePress Publishing.

SCHILLER, Friedrich. **Do sublime ao trágico**. Tradução e ensaio de Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

SCHELLING, F. W. J. **Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana**. Braça: Edições Setenta.

SCHNEEEWIND, J. B. (ed.). **Moral philosophy from Montaigne to Kant. An anthology**. Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SHEIL, Patrick. **Starting with Kierkegaard**. India: Replika Press PVT Ltda, 2011.

SHOLTENS, W. R. **Kierkegaard dabgoeknotities – een keuze**. Baarn: Uitgeverij Ten Have, 1974.

SILVA, Márcio Bolda. **Metafísica e assombro**. Curso de Ontologia. São Paulo: Paulus, 1994.

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução de Donaldo Schüller. SP: LP&M Pocket, 1999.

_____. **Édipo Rei**. Tradução de Trajano Vieira. RJ: Perspectiva, 2001.

SPENLÉ, J.-E. **O pensamento alemão de Lutero a Nietzsche.**

Tradução de Mário Ramos. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1973.

SPERA, Salvatore. *Introduzione a Kierkegaard.* Roma-Bari: Laterza & Figli, 2000.

_____. **Il giovane Kierkegaard.** Itália: Cedam.

STREFFLING, Sérgio Ricardo. **O argumento ontológico de Santo Anselmo.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

STEWART, Jon (ed.). **Kierkegaard and his contemporaries.** New York: Walter de Gruyter, 2003.

_____. **Kierkegaard and the patristic and medieval traditions.** Farnham, England: Ashgate, 2008.

STEWART, Jon and NUN, Katalin (ed.). **Kierkegaard and the greek world.** Tome I: Socrates and Plato. England: Ashgate, 2010.

_____. **Kierkegaard and the greek world.** Tome II: Aristotle. England: Ashgate, 2010.

_____. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

TAMINIAUX, Jacques. “**De Bergson à la phénoménologie existentielle**” in **Revue Philosophique de Louvain.** Tome 54. Troisième série, no. 41. Février 1955.

TENNEMANN, Wilhelm. **Geschichte der Philosophie.** Washington: Library of Congress, PrePrint 1801.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser.** Tradução de Eglê Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

TRENDELENBURG, Friedrich Adolph. **Die Logisk Frage in Hegels System.** 1843.

_____. **Logische Untersuchungen.** Vol I e II. 1840 und 1870.

TYMIENIECKA, Anna-Teresa. *Essence et existence*. Étude à propos de la philosophie de Roman Ingarden et Nicolai Hartmann. Paris: Aubier de Montagne, 1957.

UNAMUNO, Miguel de. **Do sentimento trágico da vida nos homens e nos povos**. Tradução de Eduardo Brandão. SP: Martins Fontes, 1996.

UNESCO. **Kierkegaard vivant**. Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 a 23 avril 1964. Paris: Gallimard, 1966.

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

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

_____. **Kierkegaard – cá entre nós**. São Paulo: Líber Ars, 2012.

_____. **O crucificado encontra Dionísio**. Estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche. SP: Loyola, 2013.

_____. “**Um pensador subjetivo**” in *Cult*. Edições 179. Disponível em <http://revistacult.uol.com.br/home/2013/05/um-pensador-subjetivo/>. Acesso em 18 de junho de 2015.

VALLS, Álvaro et ALMEIDA, Jorge Miranda de. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

VALLS, Álvaro et FERREIRA, Gabriel. **Compêndio Kierkegaard**. Volume I. São Paulo: Liber Ars, 2014.

VALLS, Álvaro et MARTINS, Jasson da Silva (org.). **Kierkegaard no nosso tempo**. São Leopoldo/RS: Nova Harmonia, 2010.

VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. “**Observações sobre Sócrates, Hegel e Kierkegaard, ao redor do conceito de ironia**” in SOUZA, Draiton Gonzaga de. *Amor Scientiae*. Festschrift em homenagem a Reinhold Aloysio Ullmann. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VAN TUYÊN, J. Nguyễn. **Foi et existence selon Kierkegaard**. Paris: Aubier-Montaigne, 1971.

VERNANT, Jean-Pierre e VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia Antiga**. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata Garcia, Maria da Conceição M. Cavalcante, Bertha Halpem Gurovitz e Hélio Gurovitz. SP: Perspectiva, 1980.

VIAL, Stéphane. **Kierkegaard, écrire ou mourir**. Paris: Presses Universitaires de France.

VIALLANEY, Nelly. **Kierkegaard: el único ante Dios**. Barcelona: Editorial Herder, 1977.

VERGOTE, Henri-Bernard. **Lectures philosophiques de Soren Kierkegaard**. Paris: PUF, 1993.

_____. **Sens et répétition**. Essai sur l'ironie kierkegaardienne. Tome I. Paris: CERF/Orante, 1982.

_____. **Sens et répétition**. Essai sur l'ironie kierkegaardienne. Tome II. Paris: CERF/Orante, 1982.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 1981.

VOLPI, Franco. *O nihilismo*. Tradução Aldo Vanucchi. SP: Loyola, 2012.

VITA, Luís Washington et al. **Soren Kierkegaard**. Prefácio de Miguel Reale. Publicação da "Revista Brasileira de Filosofia". 1957.

VVAA. **Bíblia de Jerusalém: do Gênesis ao Apocalipse**. Disponível em <http://www.pdfivros.com/2014/11/biblia-de-jerusalem.html>. Acesso em 16 de maio de 2015.

VVAA. **Mysterium tremendum**. Disponível em www.scorex.wordpress.com/20100911/mysteriumtremendum#comments. Acesso em 16/10/2016.

VVAA. **Steve Jobs introduces the original I-Mac – Apple Special event.** Disponível em www.youtube.com. Acesso em 08 de novembro de 2015.

WAHL, Jean. *El ser, la existência y la realidad*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1997.

_____. **Esquisse pour une histoire de “l’existentialisme”**. Paris: L’arche, 1949.

_____. **Études kierkegaardienes**. Paris: J. Vrin, 1949.

_____. **Introducción a la filosofía**. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Econômica, 1954.

_____. **Kierkegaard. L’un devant l’autre**. Paris: Hachette Littératures, 1998.

_____. **La lógica de Hegel como fenomenología**. Traducción de Alfredo Llanos. Buenos Aires: La pleyade.

_____. **La pensée de l’existence**. Paris: Flammarion, 1947.

_____. **Les philosophies de l’existence**. Paris: Armand Colin, 1954.

_____. **Traité de Métaphysique**. Paris: Payot, 1953.

WALSH, Sylvia. **Thinking Christianly in an existential mode**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

WARNOCK, Mary. **La imaginación**. Traducción de Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Econômica, 1976.

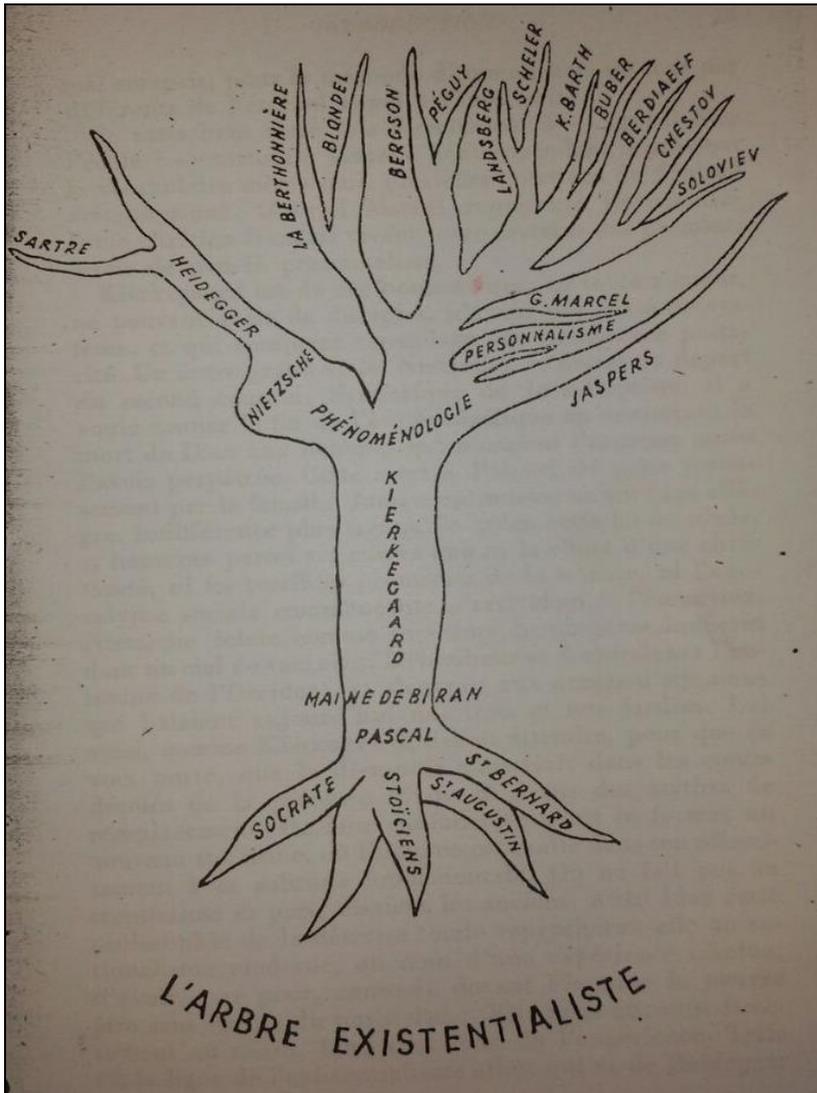
WESTFALL, Joseph. **The Kierkegaardian author**. Authorship and performance in Kierkegaard’s literary and dramatic criticism. New York: Walter de Gruyter.

WESTON, Michael. **Kierkegaard and modern continental philosophy**. London and New York: Routledge, 1994.

WYSCHOGROD, Michael. **Kierkegaard and Heidegger – the ontology of existence**. London: Routledge et Kegan Paul, 1954.

ZUIDEMA. **Kierkegaard**. Translated by David H. Freeman. Philadelphia: Presbyterian and reformed Publishing CO., 1960

APÊNDICE



QUADRO2-A ÁRVORE DO EXISTENCIALISMO FONTE:
Mounier (1961, p. 02)