

DINARTE LOPES

**KIERKEGAARD ENTRE KANT E HEGEL: O SENTIDO EXISTENCIAL DA
VERDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco para obtenção do grau de Mestre.

Orientação: Professor Doutor JESUS VÁZQUEZ TORRES (UFPE)

RECIFE

Agosto de 2005

Lopes, Dinarte

Kierkegaard entre Kant e Hegel : o sentido
existencial da verdade. – Recife : O Autor, 2005.
110 folhas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de
Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2005.

Inclui bibliografia.

1. Projeto filosófico ocidental – Crítica da
objetividade. 2. Verdade e subjetividade – Dialética
existencial . 3. Crítica da moralidade – Origem do
dever moral – Liberdade e angústia. I. Título.

165.5
170

CDU (2.ed.)
CDD (22.ed.)

UFPE
BC2006-028

**KIERKEGAARD ENTRE KANT E HEGEL: O SENTIDO EXISTENCIAL DA
VERDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco para obtenção do grau de Mestre.

RECIFE, de 2005.

Professor Doutor JESUS VÁZQUEZ TORRES (UFPE)

1º Examinador/ Presidente

Professor Doutor

2º Examinador

Professor Doutor

3º Examinador

TERMO DE APROVAÇÃO**DINARTE LOPES**

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada com distinção**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

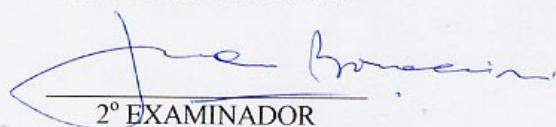
Dr. JESUS VÁZQUEZ TORRES


ORIENTADOR

Dr. WITOLD SKWARA


1º EXAMINADOR

Dr. JUAN BONACCINI


2º EXAMINADOR

RECIFE/2005

- A quem mais amas, responde, homem enigmático: a teu pai, tua mãe, tua irmã ou teu irmão.
- Não tenho pai, nem mãe, nem irmã, nem irmão.
- Teus amigos?
- Eis uma palavra cujo sentido, para mim, permanece obscuro até hoje.
- Tua pátria?
- Ignoro em que latitude está situada.
- A beleza?
- Gostaria de amá-la Deusa e imortal.
- O ouro?
- Detesto-o como detestais a Deus.
- Então! A que é que tu amas, excêntrico estrangeiro?
- Amo as nuvens... as nuvens que passam... longe... lá muito longe... as maravilhosas nuvens!

Charles Baudelaire

AGRADECIMENTOS

A Viviane, minha esposa, que sempre suportou os meus excessos.

À minha família e, em especial, à minha mãe cuja ajuda no momento devido foi imprescindível para a realização desse trabalho.

Aos meus sogros, Reginaldo e Betianate Leandro, incansáveis parceiros.

Aos meus amigos, o casal Éber e Andréa Araújo, pela generosidade do auxílio com a bibliografia estrangeira.

A Marcos Sampaio, sempre prestativo nas inúmeras vezes em que dele precisei.

Aos meus professores neste Departamento. Em especial, ao Professor Doutor Roberto Markenson, pela orientação de minha monografia da qual poderia dizer que esta dissertação representa um aprofundamento. Agradeço ainda ao Professor Doutor Witold Sqwara, pela atenciosa leitura deste trabalho e pelas valiosas correções. Ao Professor Doutor Jesus Vázquez pela orientação e pelas correções do trabalho.

À Maria Betânia, de cuja ajuda sou, indiscutivelmente, devedor.

RESUMO

A afirmação kierkegaardiana de que “a verdade é a subjetividade” é aqui apresentada como resultado de sua crítica à objetividade enquanto projeto filosófico. No esforço de validação do conhecimento objetivo, a filosofia tende a aniquilar a diferença radical entre sujeito e objeto. Para Kierkegaard, esta identificação é fatal, pois, sob a escusa de garantia da certeza, o pensamento especulativo vê sucumbir diante de si a subjetividade mesma. Então, se a afirmação de que a verdade é a subjetividade figura como reafirmação da diferença entre sujeito e objeto, a dialética existencial de Kierkegaard, por outro lado, na condição de discurso fundado nesta diferença inconciliável, apresenta-se como um discurso do paradoxo que, ao negar a possibilidade de Deus como objeto do pensamento, assume-o como o Absolutamente Outro. O itinerário da pesquisa partiu das categorias existenciais da angústia e do paradoxo para, em seguida, explicitar os pólos em que se move o discurso kierkegaardiano: da formulação socrática da pergunta pela possibilidade da verdade aos herdeiros modernos de Sócrates: Kant e Hegel.

PALAVRAS-CHAVE: Angústia. Autonomia da moral. Dialética existencial. Fé e razão. Paradoxo. Verdade e subjetividade.

ABSTRACT

In the present thesis the Kierkegaardian statement that “truth is subjectivity” is shown as a consequence of Kierkegaard’s critique of objectivity as a philosophical project. In its effort for objective knowledge validation, philosophy tends to annihilate the radical difference between subject and object. For Kierkegaard, this is a fatal identification since, under the excuse of certainty warranty, speculative thought watches the very subjectivity succumb before it. Then, if the statement that truth is subjectivity appears as a reassertion of the difference between subject and object, on the other hand, Kierkegaard’s existential dialectic, in its condition of a discourse founded on this irreducible difference, shows up as a discourse of paradox that, denying the possibility of God as object of thought, assumes Him as the Wholly Other. This search had as point of departure of its itinerary the existential categories of anxiety and paradox, after which it was made clear the poles in whose interior Kierkegaardian discourse moves itself: from the elaboration of the Socratic question for the possibility of truth to Socrates’ modern inheritors: Kant and Hegel.

KEY WORDS: Anxiety. Existential dialectic. Faith and reason. Moral autonomy Paradox.

Truth and subjectivity.

LISTA DE ABREVIATURAS

CA – *O conceito de angústia*

CUP – *Concluding uncientific postscript*

PF – *Philosophical frgments*

TT – *Temor e tremor*

Sumário

Introdução.....	11
-----------------	----

Parte I – Aproximação do conceito Kierkegaardiano de existência

Capítulo 1. O caráter indeterminado da existência

1. categorias da existência.....	20
1.1 Possibilidade e angústia.....	23
1.2 O itinerário da angústia.....	24
1.3 A escola da angústia.....	27
1.4 O paradoxo: a fé em virtude do absurdo.....	29
1.5 A posição de <i>Temor e Tremor</i> em relação ao tema da verdade subjetiva.....	34
1.6 Conclusão.....	41
 2. A subjetividade existencial.....	43
2.1. Pensador subjetivo e pensador especulativo.....	44
2.2 A subjetividade como tarefa.....	47
2.3 A interioridade.....	49
2.4 Subjetividade e Paixão.....	50
2.5 Antropologia Existencial.....	52
2.6 Conclusão.....	53

Capítulo 2. O sentido existencial da verdade

1. Verdade e subjetividade.....	56
1.1 A possibilidade da verdade.....	57
1.2 O paradoxo absoluto.....	61
1.3. O paradoxo e a fé.....	66
 2. A dialética existencial.....	68
2.1 Dialética existencial e dialética hegeliana	68
2.2 A Dialética da existência cristã no <i>Postscriptum</i>	69
2.3 O sentido existencial do estágio religioso.....	74

Parte II. A dialética existencial de Kierkegaard

Capítulo 1. Kierkegaard e Kant

1.1 Com Kant, para além de Kant.....	76
1.2 A posição kantiana: a moral autônoma.....	77
1.3 A passagem da moral à religião.....	79
1.4 Uma leitura kierkegaardiana de Kant.....	81

1.5 A crítica kierkegaardiana e seus pressupostos.....	82
1.6 A fé <i>em virtude do absurdo</i>	85
1.7 A fé <i>no Absurdo</i>	87
 Capítulo 2. Kierkegaard e Hegel	
2.1 A tensão objetividade-subjetividade.....	89
2.2 A crítica a Hegel em <i>Temor e tremor</i>	90
2.3 A crítica a Hegel no <i>Postscriptum</i>	93
2.4 Eternidade e temporalidade.....	96
2.5 Sobre a impossibilidade de um sistema existencial.....	98
 Conclusão.....	101
 Bibliografia.....	106

Introdução

A obra kierkegaardiana, mais famosa do que propriamente conhecida, tem se prestado a inúmeras interpretações. Precursor do existencialismo, pensador religioso, opositor de Hegel, são alguns dos rótulos que se tem aplicado a Kierkegaard e muitos deles não nos oferecem mais do que uma caricatura. Em todo caso, revelam aspectos de sua obra que costumam ser tomados pelo essencial. A reflexão sobre o existente concreto, sobre o sentido existencial da religiosidade, a crítica ao discurso hegeliano, são alguns desses aspectos que, embora parciais, podem encontrar uma unidade de coerência a partir da investigação sobre o sentido existencial da verdade em Kierkegaard. Eis o tema geral desta dissertação: o sentido existencial da verdade e suas ressonâncias no discurso kierkegaardiano no que ele tem de mais característico: a forma de um “discurso do paradoxo”.

Naturalmente, um discurso que assume tal forma deve levantar questões. Em primeiro lugar, pode-se realmente chamá-lo de discurso? Todo discurso deve proceder por sínteses. Em Kant, os próprios juízos da experiência, que possibilitam a enunciação do mundo, são todos sintéticos. E em Hegel, é graças a sucessivas operações de síntese que a razão chega a um discurso total que abarca inclusive ela mesma. Para Hegel, “O Espírito é o Ser-revelado, isto é, uma síntese do Ser (objetivo) e de sua revelação (subjetiva)¹”.

Mas Kierkegaard não procede por sínteses; esse caminho lhe é totalmente interditado e por isso pára na contradição, na oposição, no paradoxo. Rechaça qualquer possibilidade de síntese dialética, porque pensamento e existência, sujeito e objeto,

¹ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contra-ponto: UDUERJ, 2002. p.

encontram-se originariamente em relação de oposição. Finito-infinito, temporal-eterno, são alguns dos termos que, não se deixando conciliar, conferem à existência a sua qualidade de indizível – pelo menos nos moldes de uma filosofia sistemática – e cujo sentido cabe ao pensador subjetivo enunciar.

Cabe-nos, portanto, iniciar pela concepção kierkegaardiana de existência. No *Postscriptum*, veremos, a reflexão sobre a existência não se dá no interior da oposição *essência-existência*, mas a partir da oposição *objetivo-subjetivo*. Entretanto, o sujeito de que fala Kierkegaard nada tem a ver com o sujeito cognoscente universal que, desde Descartes, levanta a pretensão de vencer a sua relação de oposição frente à objetividade. O sujeito kierkegaardiano, ao contrário, mantém essa diferença essencial, afirmando-se em sua individualidade, concretude e temporalidade. Existência não deve significar então a atualização de uma essência, mas o indivíduo concreto cujo ser nunca se deixa apreender a partir do conceito.

A investigação filosófica procede pela análise dos conceitos em sua necessidade. Kierkegaard, diferentemente, ao falar da existência, dedica-se a descrevê-la em seus modos possíveis. A possibilidade é o modo de ser temporal do indivíduo existente; conceituá-lo implica em tomá-lo abstratamente, quer dizer, sem consideração de seu aspecto concreto. Por isso, Kierkegaard não nos oferece definições nem deduções, mas descrições de situações existenciais, onde a existência é aproximada através de seus modos de ser concretamente. É dentro deste “método” de análise que se situa *O Conceito de Angústia*.

Obra sobre a liberdade, trata do aspecto contingente da existência que se apresenta sempre como possibilidade. Angústia é a consciência do indivíduo frente às infinitas possibilidades que a existência oferece. O indivíduo não se angustia por esta ou

por aquela possibilidade, mas porque todas elas são igualmente possíveis. Daí o caráter sempre instável da existência e que exige a decisão, o salto (característico da dialética existencial de Kierkegaard), e que culminará na idéia de paradoxo, apresentada em *Temor e Tremor*.

São esses dois elementos constitutivos da existência, a possibilidade e o paradoxo, que nos ocuparão no primeiro capítulo da primeira parte. São eles que, ao nosso ver, caracterizam o modo como Kierkegaard entende a existência e suas categorias. Daí a recorrência às obras *O Conceito de Angústia* (1844) e *Temor e Tremor* (1843). Na primeira encontram-se as várias formas que pode assumir a angústia (se bem que, para este estudo, o nosso interesse tenha se voltado primordialmente para a primeira forma da angústia, apresentada no primeiro capítulo como estado que antecede o pecado original), enquanto a segunda aborda o tema da consciência individual marcada pelo paradoxo que se resolve na fé.

Uma vez esclarecida a concepção kierkegaardiana de existência, passaremos às suas categorias, porque é a elas que Kierkegaard recorre quando discorre sobre seu ideal de verdade em sentido existencial. Desse modo, a abordagem dos conceitos de subjetividade, individualidade, interioridade e paixão interessam à presente pesquisa porque compõem o instrumental de que se serve o filósofo para a crítica da verdade filosófica considerada como sistema, compõem a noção kierkegaardiana de *subjetividade existencial*.

Entretanto, uma “analítica dos conceitos” aos quais acabamos de nos referir não nos é possível. Nos textos de Kierkegaard, eles aparecem compondo o instrumental daquilo que o filósofo chama de *a tarefa de tornar-se subjetivo*. Por isso eles serão aqui apresentados da mesma forma em que Kierkegaard os deixou: sempre juntos, apoiando-se

uns nos outros, e a partir de seus contextos de utilização, de onde podemos apreender suas diversidades de significação, mas nunca sob a forma de definições dedutíveis e precisas.

Portanto, o primeiro capítulo esclarecerá alguns dos conceitos fundamentais da obra do dinamarquês, conceitos necessários à compreensão da crítica kierkegaardiana como crítica filosófica, capaz de ultrapassar a idéia de um subjetivismo ingênuo.

Na elaboração de sua crítica da verdade, Kierkegaard parte da oposição radical entre pensamento e existência. Nega, assim, a identificação entre sujeito e objeto².

Por isso, lembra Jean Wahl, sua filosofia “opõe-se a toda filosofia da imanência, quer essa imanência unifique tudo no Eu, quer unifique tudo no não-Eu; opõe-se tanto ao monismo subjetivo quanto ao monismo objetivo, e à união destes dois, que é o monismo hegeliano³”.

O pensamento abstrato – aquele que separa artificialmente sujeito e objeto - não pode pensar a existência senão sob pena de esvaziá-la de seu conteúdo concreto. Entretanto, quando separa pensar e existir, Kierkegaard refere-se ao pensamento objetivo, vale dizer, especulativo, sistemático, característico da atividade subjetivo-gnosiológica, i.e., objetivista. Isso não deve significar que a existência seja absolutamente impensável, uma vez que Kierkegaard abre uma segunda via de pensamento que deve se realizar através da categoria da subjetividade existencial, essencialmente distinta da subjetividade metafísica típica da modernidade.

É a partir desta categoria da subjetividade existencial que ganha sentido a afirmação kierkegaardiana de que “a verdade é a subjetividade”. Não quer dizer o filósofo que a verdade seja produzida individualmente, mas que deve ser apropriada e vivida

² KIERKEGAARD, Soren. *Concluding Unscientific Postscript*. Tradução de David F. Swenson. New Jersey: Princeton University Press, 1941. P. 112

³ WAHL Jean, *Études Kierkégaardgiennes* (paris, 1967) p.130.

subjetivamente - vale dizer, existencialmente - e que a verdade oriunda do pensamento especulativo, é absolutamente vazia, pois não se refere ao existente concreto.

Se a comparação é possível, poderíamos dizer que, assim como se observa em Nietzsche, a crítica kierkegaardiana da verdade não é uma questão gnosiológica ou epistemológica; por isso o que o dinamarquês também colocará em questão é o *valor* e não a *validade* da verdade. Há, naturalmente, um problema epistemológico subjacente à crítica do dinamarquês, mas esta não lhe aparece de maneira estrita como uma questão sobre a científicidade da abordagem objetiva da filosofia. A questão kierkegaardiana é saber que valor subjetivo possui uma verdade objetivamente válida, qual o interesse existencial de uma *certeza objetiva*. Dessa maneira, ainda analogamente a Nietzsche, a crítica kierkegaardiana se realiza desde fora de um discurso de validação do conhecimento. Não é uma crítica rigorosamente interna, portanto. Trata-se, antes, de trazer a questão a um outro terreno, o terreno subjetivo da vivência existencial.

A questão da verdade entendida subjetivamente será tratada no segundo capítulo e deverá remeter-nos a um outro aspecto fundamental do pensamento de Kierkegaard: o cristianismo. Porque as reivindicações em favor da existência e da individualidade são na realidade reivindicações cristãs, pois, para o filósofo, ser indivíduo singular expressa a única relação possível com Deus, e é a categoria cristã por excelência. O cristianismo pressupõe a conversão do sujeito concreto em indivíduo. Assim, a apropriação subjetiva da verdade assume também um sentido cristão: mais importante do que conhecer a verdade é estar na verdade, como afirma o próprio Kierkegaard:

“A filosofia ensina que o caminho é tornar-se objetivo, enquanto o cristianismo ensina que o caminho é tornar-se subjetivo, i.e, tornar-se um sujeito *na verdade*⁴”.

Por isso, a partir de agora, aparecem-nos como possíveis duas leituras de Kierkegaard. A primeira delas, sugerida por Paul Ricoeur, põe-nos face a Kant naquilo que o filósofo francês chama de “crítica das possibilidades existenciais”. Neste caso, as categorias da existência seriam condições de possibilidade não de uma experiência em geral – como em Kant –, mas de uma experiência existencial⁵. Pergunta Ricoeur: “não se pode dizer que suas categorias da existência constituam um novo tipo de crítica, uma *crítica da existência*, e que elas remetam à possibilidade de falar da existência? Não poderíamos dizer que as categorias kierkegaardianas da existência constituem uma resposta aos problemas da Razão prática levados a um impasse por Kant? ⁶”.

A própria noção kierkegaardiana do paradoxo, segundo Ricoeur, deve remeter-nos a Kant: “a frase ‘o paradoxo requer a fé, não a compreensão’, remete inegavelmente a Kant: ‘eu tive de abolir o saber para dar lugar à fé’⁷”.

De qualquer maneira, se Kierkegaard segue – pelo menos formalmente – a crítica kantiana quanto às possibilidades da razão no nível teórico, é também verdade que ele a ultrapassa, pois a ética nunca pode fornecer os meios para uma autêntica realização do indivíduo em vista de suas ações. Rejeita então a reabilitação kantiana da razão em seu uso prático.

⁴ “ philosophy teaches that the way is to become objective, while Christianity teaches that the way is to become subjective, i.e., to become a subject in truth CUP.Op. cit. p. 117. (grifo nosso).

⁵ RICOEUR, Paul. *Filosofar Após Kierkegaard*. Leituras-2 A Região dos Filósofos. São Paulo: ed. Loyola, 1996. p. 37

⁶ RICOEUR. Op. cit. p.37.

⁷ Ibidem p. 36.

A segunda leitura, que geralmente é apresentada como óbvia, confronta-o com Hegel. É a leitura do Kierkegaard crítico do sistema e do discurso filosófico como discurso total. Em Hegel, Kierkegaard vê o grande inimigo do indivíduo, pois sacrifica-o em nome do conceito. Tanto para Hegel, quanto para Kierkegaard, sujeito e objeto encontram-se originariamente em situação de oposição. Mas se, para Hegel, é possível a síntese dialética de ambos no Saber Absoluto, esta possibilidade se funda, diz Kierkegaard, no uso impróprio de conceitos equivocados como o conceito obscuro de *negatividade* como princípio dinâmico que explica todo movimento dialético. Acreditamos que esta leitura ajuda a tornar inteligível não apenas a dialética existencial de Kierkegaard, mas seu próprio projeto filosófico como um todo.

A segunda parte do trabalho deverá lidar com os resultados desses dois confrontos. Em relação a Kant, apesar de assumir também a impossibilidade de uma razão pura capaz de pensar por si própria a existência e os atributos de Deus, Kierkegaard sustenta a legitimidade de uma religiosidade que, ao invés de se apoiar em um postulado da razão prática, funda-se na idéia do paradoxo. Se em Kant a fé aparece como crença racional, quer dizer, como crença cuja pretensão pode ser racionalmente (através do conhecimento da lei moral) justificada, para Kierkegaard a fé apresenta-se como salto justamente porque transpõe sem qualquer mediação a diferença absoluta entre o homem e Deus; ao invés de crença racional, a fé é paradoxo.

Em relação a Hegel, é o próprio paradoxo que implica a existência que deve frear o discurso e suas operações de sínteses dialéticas. Ao apresentar a existência como a cisão entre pensamento e ser, Kierkegaard nega a possibilidade de elaboração de um sistema tal como Hegel o concebeu, um sistema absoluto que prescinde de qualquer pressuposição. Assim, o discurso filosófico, ao assumir como tarefa a integração da

existência ao pensamento (a tarefa subjetiva), deve absorver também as contradições que, em última instância são inconciliáveis⁸.

Ao nosso ver, as duas leituras não se excluem. Ao contrário, são leituras complementares que fornecem um marco da posição de Kierkegaard em relação ao pensamento moderno. A sua crítica da verdade, apresentada aqui no segundo capítulo da primeira parte, apareceu-nos como um ponto de convergência privilegiado entre as duas, tanto pela rejeição da verdade como sistema (crítica a Hegel), quanto pela insuficiência do estágio ético como lugar da autêntica realização do indivíduo (ultrapassamento de Kant).

Cabe-nos apresentar ainda duas breves ressalvas, uma em relação ao título do trabalho, outra em relação às citações. Lê-se no título: *Kierkegaard entre Kant e Hegel*. No trabalho de levantar os pressupostos da crítica Kierkegaardiana da verdade, fomos levados irremediavelmente aos dois grandes filósofos da língua alemã. Então, se Kant e Hegel aqui comparecem, é porque parecem poder ser interpretados como coordenadas a fornecerem o marco da posição kierkegaardiana no pensamento moderno. Trata-se, contudo, de um trabalho sobre Kierkegaard. Quem está *entre* é Kierkegaard e aí se coloca por meio de sua dialética existencial que o leva tanto a aceitar o interdito kantiano às pretensões da razão metafísica quanto a ultrapassar a solução moral de Kant; dialética existencial que o leva ainda a assumir a forma dialética do discurso que opera pela oposição de antíteses, embora rejeite como artificial a síntese dialética de Hegel, o que torna o seu discurso, o “discurso do paradoxo”, um simulacro do discurso hegeliano. De qualquer maneira, o que é de nosso interesse ressaltar é que não está no foco de nossas atenções

⁸ A este respeito, Deleuze aponta no movimento lógico-dialético de Hegel o alvo central da crítica de Kierkegaard, ao passo em que confirma o seu estranho parentesco com Nietzsche: “*Kierkegaard e Nietzsche estão entre os que trazem à Filosofia novos meios de expressão. A propósito deles, fala-se de bom grado de um ultrapassamento da Filosofia. Ora, o que está em questão em toda a sua obra é o movimento. O que eles criticam em Hegel é a permanência no falso movimento, no movimento lógico abstrato, isto é, na ‘mediação’*”. DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 32.

apresentar qualquer aspecto dos pensamentos de Kant e Hegel que não estejam em contato franco com o tema da verdade subjetiva em Kierkegaard.

Acrescentamos ainda que não é isenta de dificuldades a tarefa de ler Kierkegaard em português. O *Postscriptum*, por exemplo, ainda não possui uma edição brasileira, enquanto as *Migalhas Filosóficas*, tradução de Álvaro Valls, encontra-se atualmente esgotada. Por esta razão, para a leitura desses títulos, recorremos a duas edições americanas. As citações desses dois textos são apresentadas em português. As notas de rodapé, entretanto, trazem o texto citado em inglês, de maneira que o leitor tenha acesso ao texto original, cujo sentido pleno poderia facilmente se perder ao ser traduzido por alguém a quem faltam as habilidades necessárias a um bom tradutor. As citações de *Temor e Tremor* são todas extraídas da edição brasileira (referência completa na bibliografia) à exceção da ultima citação que fizemos do texto de Johannes de Silentio⁹, onde utilizamos a tradução americana de Walter Lowrie. Neste caso, segue também o texto traduzido na nota de rodapé, referente à citação.

⁹ Pseudônimo com que Kierkegaard assina *Temor e Tremor*.

PARTE I

Aproximação do conceito kierkegaardiano de existência

CAPÍTULO I

O caráter indeterminado da existência

1. Categorias da existência.

As reflexões kierkegaardianas acerca da existência têm em vista a consciência individual cristã. As principais categorias existenciais são, na verdade, categorias ético-religiosas subjacentes ao exercício da vida autenticamente cristã e que marcam a relação entre a ação individual livre e a consciência do pecado. Caracterizam a consciência individual da experiência de *estar diante de Deus*. Por isso aplicam-se plenamente apenas à existência religiosa, já que, para Kierkegaard – e isso veremos adiante –, é o cristianismo que possibilita a realização de uma existência autenticamente individual.

A compreensão da noção kierkegaardiana da existência partirá, portanto, de duas observações. A primeira delas é que existir implica a conversão do existente em indivíduo. A segunda aponta para o cristianismo como uma experiência existencial da verdade que deve conduzir a esta conversão.

Antes de tudo, deve-se perceber o sentido que assume a palavra *existência* no vocabulário Kierkegaardiano. Diferentemente da tradição filosófica, Kierkegaard procura pensar a existência fora da oposição *essência-existência*. Dessa maneira, não se deve entender por existente simplesmente aquele ser cuja essência tornou-se atual. Existir, para Kierkegaard, é um modo de ser próprio do ser do homem, cuja essência,

diferentemente do que ocorre com as coisas, só se deixa apreender a partir da concretude particularizante do indivíduo. Isso não deve significar, por outro lado, que os objetos do mundo que nos são dados a conhecer e com os quais, por força do hábito, estamos familiarizados não existam. Existem, embora em um sentido muito distante daquele que Kierkegaard costuma empregar freqüentemente.

Os objetos no mundo deixam-se apreender pela sua participação no conceito. Se dissermos, por exemplo, “mesa”, não nos referimos a nenhuma mesa em particular, mas ao conceito universal de mesa. Se apontamos para uma cadeira e dizemos “mesa”, falamos de maneira incompreensível, pois atribuímos a um objeto a participação em um conceito ao qual não pertence. É só no e pelo conceito que os objetos tornam-se inteligíveis. Entretanto se perguntam: “a que mesa se refere o conceito ‘mesa’?” não seria absurdo responder: a nenhuma. Pois embora o conceito expresse os atributos de todas as mesas *em geral*, não se refere a nenhuma delas *em particular*. Quer dizer, o conceito, embora condição de inteligibilidade dos objetos, é algo inteiramente abstrato, pois prescinde do particular.

Então, dizer de um objeto que ele existe significa simplesmente que aquele conjunto de atributos presente no conceito tornou-se atual. Neste sentido, se existe, é como exemplar do conceito universal. Existe apenas na condição de objeto.

Com o homem, ao contrário, ocorre algo inteiramente diferente. Dizer que o homem existe deve significar que possui um modo de ser que lhe é próprio. Diferentemente, por um lado, dos seres naturais em geral - que existem na medida em que participam de um conceito universal - , deve o homem assumir como tarefa a sua conversão em indivíduo independente da espécie. Diferente ainda, por outro lado, do ser divino - cujo modo de ser é a eternidade - , o modo de ser humano é o da finitude - o que, segundo

Kierkegaard, arranca o homem de qualquer interpretação determinista da história¹⁰. Enquanto as coisas existem por sua participação no conceito, o homem existe porque, como indivíduo, não há qualquer conceito que lhe possa ser aplicado.

A esta altura é conveniente lembrar que, para Kierkegaard, a categoria da *individualidade* está decisivamente ligada ao modo de vida cristão, pois a fé é, segundo o dinamarquês, o modo de relação entre o indivíduo e Deus. Na fé o indivíduo arranca-se do geral e coloca-se, individualmente, em relação absoluta com Deus. Portanto, a fé só é possível para aquele que assumiu como sua a tarefa de tornar-se indivíduo. A conversão ao cristianismo pressupõe a conversão do existente em indivíduo. Assim, a individualidade aparece como categoria última da relação entre Deus e o homem¹¹. É como indivíduo que cada um conhece a Deus e pode ser por Ele conhecido.

As categorias existenciais de que trataremos a seguir revelam bem esse duplo aspecto de Kierkegaard: a sua concepção da existência como tarefa individual e o sentido cristão dessa tarefa. Esta vinculação com o cristianismo se faz sentir facilmente, pois será sempre por um ato de fé que as categorias aqui apresentadas revelarão seu conteúdo edificante. A dialética existencial de Kierkegaard procura refletir aquilo que, para o filosofo, é a marca distintiva da existência religiosa: o paradoxo. A narração bíblica do episódio de Abraão exprime exemplarmente esta realidade existencial, pois diante do absurdo do pedido divino nada resta ao patriarca senão saltar em direção ao assassinato do

¹⁰ A afirmação da finitude humana tem, para Kierkegaard, o mesmo sentido de uma negação da síntese dialética entre sejeito e objeto. Para o dinamarquês, a identificação de ambos no saber absoluto pressupõe um intelecto divino capaz de pensar o mundo *sub specie aeterni*, sem consideração do devir temporal. Pressupõe um intelecto divino, portanto. CUP, p. 267.

¹¹ Este modo de relação com Deus persistirá como pano de fundo em diversos temas do pensamento Kierkegaardiano. É a partir desta concepção de uma imediação absoluta entre Deus e o homem que Kierkegaard levará adiante a sua crítica ao imanentismo filosófico, cujas raízes encontram-se em um projeto que remonta a Sócrates-Platão, a saber, o projeto de validação do conhecimento objetivo. É a este projeto cujo legado ainda se faz presente em Kant e Hegel, seus herdeiros na modernidade, que Kierkegaard oporá sua concepção de que a verdade é a subjetividade.

filho. O episódio revela o caráter angustiante que antecede a ação livre ante a possibilidade do pecado, bem como o paradoxo que é o termo último em que se resolve a decisão de Abraão, irredutível – e, por esta razão incompreensível - a qualquer forma de raciocínio.

É preciso, portanto, examinar essas duas categorias, a possibilidade (que se revela na angústia) e o paradoxo (expresso na fórmula de que o indivíduo, como tal, põe-se em uma relação absoluta com o absoluto), se quisermos entender o que significa, para Kierkegaard, a existência; pois é em nome dela que postula a sua crítica da verdade considerada especulativamente.

1.1 Possibilidade e angústia

A concepção kierkegaardiana de que a verdade é a subjetividade deve-se, em certa medida, ao reconhecimento de que as disciplinas filosóficas excedem os limites dos âmbitos que lhes são próprios. Sinais do projeto filosófico de construir uma forma de discurso capaz de exprimir adequadamente a existência podem ser encontrados desde a introdução do *Conceito de Angústia*, onde Kierkegaard critica o equívoco de Hegel em fazer da existência objeto da *Lógica*.

Segundo Gordon D. Marino, Virgilius Haufiniesis¹², diferentemente dos hegelianos, situa a existência inteiramente fora da ciência da lógica. “A lógica é a província da necessidade¹³”. Ciente de que para cada objeto do pensamento há uma ciência apropriada, Haufiniesis apresenta a existência sob a categoria da possibilidade, observando

¹² Pseudônimo com que Kierkegaard assina *O conceito de angústia*.

¹³ MARINO, Gordon D. *Anxiety in The Concept of Anxiety*. In: Hannay, Alastair & Marino, Gordon. Cambridge Companion to Kierkegaard. Cambridge: Cambridge University Press, 2000P.311.

que Hegel, ao incluí-la na *Lógica*, extrapola os limites de sua própria ciência e confunde a própria existência. Neste caso, o que se confunde, o que permanece esquecido, é que a existência é fundamentalmente possibilidade.

Com *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard remete-nos a esse caráter sempre possível da existência. Marino chega mesmo a identificar angústia e possibilidade: “a angústia é virtualmente sinônimo de possibilidade e, mais especificamente, da possibilidade da liberdade¹⁴”. A partir desta afirmação, poderíamos dizer que, se a angústia é possibilidade, e, mais propriamente, possibilidade da liberdade, é pela angústia que conhecemos esta condição.

1.1.2 O itinerário da angústia

Ao *Conceito de angústia* subjaz a problemática da relação entre o indivíduo cristão e a consciência do pecado. Trata-se do problema da possibilidade do mal, que se impõe à ação livre. Para Marino, a conexão entre angústia e pecado é bastante relevante e não pode ser negligenciada.

“Penso que parte do gênio de Kierkegaard foi ter reconhecido a conexão entre angústia e pecado, ou, se preferir, entre a angústia e o mal. Menos de cinqüenta anos depois, Freud aprendeu a reconhecer a mesma conexão¹⁵”.

¹⁴ Marino. Op. cit. p. 317.

¹⁵ Ibidem. p.309.

Kierkegaard denomina de angústia o modo de ser característico da existência consciente de sua liberdade que deve incluir, portanto, a possibilidade do mal. Vejamos o que isso significa.

É o episódio bíblico do pecado original que serve a Kierkegaard de pretexto para introduzir as suas reflexões. A história de Adão traz consigo um aspecto que, para o dinamarquês, é absolutamente incompreensível: como pôde Adão passar de um estado de completa inocência ao estado do pecado? A única resposta possível é: “por meio de um salto”. Foi por meio de um salto que o primeiro pecado veio ao mundo, o que significa dizer que sua natureza é absolutamente inexplicável, uma vez que não existe qualquer fio de continuidade entre o estado de inocência e o de pecado.

É por esta descontinuidade absoluta entre a inocência e o pecado que, conforme observou Ricoeur, não pode haver nenhuma ciência do pecado¹⁶. Este permanece um salto precedido pela angústia.

“A inocência é ignorância”, diz Kierkegaard¹⁷. Inocente, não pode o homem discernir entre o bem e o mal. Entretanto, embora inocente, não pode ignorar a realidade da angústia, senão que é a própria inocência que a engendra. Este é o grande mistério da angústia, que surge de um estado de total indeterminação. E o objeto da angústia é, de fato, vazio de qualquer conteúdo: é nada. Angustiando-se, o angustiado angustia-se por nada. “E a inocência vê continuamente diante de si este nada¹⁸”.

¹⁶ RICOEUR, Paul. *Kierkegaard e o Mal*. Leituras-2 A Região dos Filósofos. São Paulo: ed. Loyola, 1996. p.20.

¹⁷ KIERKEGAARD, Soren. *O Conceito de Angústia*. São Paulo: Hemus, 1968.p.46

¹⁸ C.A. Op.cit.p.47

A este respeito, Marino, juntamente com Gregory Beabout¹⁹, afirma que “o nada em torno do qual a angústia se forma é geralmente orientado para o futuro. Na medida em que o futuro está carregado de possibilidade, nossa relação com o futuro está carregada de angústia²⁰”.

De qualquer maneira, o que há de essencial na angústia é a sua própria possibilidade. Daí a observação de Kierkegaard:

“Por isso devo chamar a atenção para a circunstância de que é mister distinguir bem do medo e demais estados análogos; estes se referem sempre a algo determinado, enquanto a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade²¹”.

Fiel ao texto, Ricoeur observa que o surgimento da angústia como resposta às insinuações da liberdade representa o nascimento daquilo que no *Conceito de Angústia* receberá o nome de *espírito*. Assim exprime-se Ricoeur, quase parafraseando o texto original:

“Que dizer da própria angústia? É o nascimento do espírito: desse espírito que a Bíblia chama de discernimento do bem e do mal; mas o espírito aí ainda está sonhando; não há mais inocência, não há ainda o bem e o mal. Então com que sonha o espírito? Com nada. Com o nada. Esse nada gera a angústia²²”.

Seja como for, não é pela possibilidade disso ou daquilo que Adão deve se angustiar; mas porque a liberdade instaura uma possibilidade absoluta, “a angustiante possibilidade de poder²³”.

¹⁹ BEABOUT, Gregory. *Freedom and its Misuses*.p. 63

²⁰ MARINO. Ibidem p.319.

²¹ C.A. Ibidem. p.47

²² RICOEUR Op.cit.p.18.

²³ C.A. Ibidem. p.50.

“(...) a proibição o angústia, pois desperta nele a possibilidade da liberdade (...) só existe a possibilidade de poder como uma forma superior de ignorância e como uma expressão superior da angústia²⁴”.

Este aspecto totalmente indeterminado da angústia se reflete na própria escolha da narrativa do pecado original. Antes de provar o fruto, Adão não conhecia a distinção entre bem e mal; desse modo não poderia sequer compreender a proibição divina. Pôde, entretanto, conhecer a angústia e o fato de que não conhecesse seu objeto não a tornava menor; ao contrário, era exatamente esta ignorância que a sustentava.

Entretanto, é pela angústia que reconhecemos a nossa liberdade. Por isso, Marino adverte que a angústia não deve ser entendida simplesmente como uma afecção do espírito, pois seu conteúdo revela um valor cognitivo.

“Assim como Heidegger, Sartre, Tillich e outros cuidadosamente apontaram, Haufiniesis sustentou que na angústia, através de um sentimento, podemos entender que somos livres. Se nos conformamos com a dicotomia cognição-afecção, tão firmemente enraizada na tradição ocidental, então poderíamos certamente dizer que, para Haufiniesis, a angústia é uma afecção com conteúdo cognitivo²⁵”.

1.3 A escola da angústia

A partir dessa análise do conceito de angústia, Kierkegaard apresenta a possibilidade como uma categoria da mais alta importância do ponto de vista existencial, pois é através dela que o indivíduo chega à consciência de sua liberdade, ao mesmo tempo em que reconhece o seu efeito terrificante:

²⁴ C.A. Ibidem.

²⁵ MARINO.Ibidem.p.319.

“Na possibilidade tudo é igualmente possível e aquele que, verdadeiramente, tenha sido educado pela possibilidade, comprehende o terrível não menos que o agradável²⁶”.

A possibilidade, entretanto, tem ainda um efeito positivo além daquele efeito paralisante da angústia; trata-se do movimento em direção à infinitude. Apenas aqueles verdadeiramente educados pelo possível podem aspirar a alcançar a infinitude:

“O educado pela angústia é educado pela possibilidade e só o educado pela possibilidade é educado de acordo com a sua infinitude²⁷”.

Esta ambigüidade é fundamental ao fenômeno da angústia. Se esta apresenta, por um lado, seu efeito vertiginoso, terrível, é, por outro lado, o meio pelo qual o cristão arranca-se do finito. A angústia é a escola na qual o indivíduo, “o discípulo do possível”, chega a conhecer a natureza de sua própria liberdade, a liberdade como puro possível, o infinito ao qual deve aspirar.

A angústia é, portanto, uma categoria circunscrita ao próprio cristianismo, ligada à consciência do pecado, uma vez que a antecede; ligada ainda à própria decisão da fé, pois, como explicita Kierkegaard no próprio título do capítulo V do *Conceito de Angústia*, é junto à fé que a angústia pode salvar. Além disso, é ainda uma categoria estritamente individual; só se angustia individualmente, diante da própria liberdade. É através da angústia que o indivíduo põe-se diante de si.

²⁶ C.A. Ibidem. p.175.

²⁷ C.A. Ibidem.

1.4 O paradoxo: a fé em virtude do absurdo

Se o conceito de angústia exprime a relação entre o indivíduo e o pecado, o paradoxo é a própria expressão da fé. A fé é um paradoxo²⁸ e como tal escapa a qualquer mediação. Uma vez mais recorre Kierkegaard a um episódio bíblico no qual deverá inserir a sua reflexão. Desta vez, o aspecto paradoxal da fé é analisado contra o pano de fundo da história de Abraão que, como se sabe, recebe de Deus a ordem de sacrificar o próprio filho, Isaac.

Subjaz implicitamente à interpretação de Kierkegaard, um diálogo com a concepção kantiana acerca da moralidade, a moral autônoma, cujo *telos* é o acordo interno da razão consigo mesma.

Refletindo sobre o episódio de Abraão, Kant observa que nenhum dever direto para com Deus é possível para a razão humana. É verdade que às vezes define a religião como “o reconhecimento de todos os nossos deveres como ordens divinas²⁹”. Mas a asserção contrária, a de que uma ordem divina possa implicar uma suspensão teleológica do dever moral é completamente incompatível com a nossa razão finita. Assim, Abraão não podia saber com certeza se era de fato a voz de Deus que o ordenava a sacrificar Isaac.

²⁸ Como se poderá verificar ao longo deste trabalho o conceito de paradoxo tem, em Kierkegaard, uma certa variedade de significado. Em *Temor e Tremor* o conceito é empregado exaustivas vezes para qualificar o modo da relação entre o indivíduo existente e Deus, uma “relação absoluta com o absoluto”. Nas *Migalhas Filosóficas*, o conceito atua como um limite ao pensamento; nesta obra, consiste o paradoxo em “querer descobrir algo que o pensamento mesmo não pode pensar” (p.37). E mais adiante é duplamente qualificado: “negativamente, ao tornar clara a diferença [entre o homem e Deus] absoluta do pecado e, positivamente, ao pretender anular esta absoluta na identidade absoluta” (p.47). Já no *Postscriptum*, o paradoxo emerge do fato de que a verdade eterna relaciona-se com o indivíduo existente (p. 186,187). Ainda na mesma obra, o conceito define a irrupção do eterno no tempo, o nascimento de Cristo (505-506). Considerando ainda o *Conceito de Angústia*, o paradoxo tem o sentido de uma petição de princípio. A angústia antecede algo que, por ela, deve ser explicado.

²⁹ KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.142.

Para Kierkegaard, o princípio que orienta a decisão de Abraão deve ser interpretado em oposição ao princípio da moralidade. Consiste a oposição em que Abraão, ao tomar Isaac em cumprimento à ordem divina, age contra um dever moral; se desobedece, peca, pois não realiza a prova de fé. Entretanto, Abraão segue com Isaac e sua ação não é apenas conflitante, mas absolutamente paradoxal. E os termos do paradoxo são o Indivíduo e o geral, o primeiro pertencente ao domínio da fé, o segundo ao domínio da moral:

“A moralidade, em si, está no geral, e a este título é aplicável a todos. O que pode, por outro lado, exprimir-se dizendo que é aplicável a cada instante. Repousa imanente em si mesma, sem nada exterior que seja o seu *telos* sendo ela mesma telos de tudo que lhe é exterior³⁰”.

Esta passagem parece estar de acordo com o princípio da autonomia que Kant reivindicava para a moral. Mas Abraão ultrapassou o geral, daí o conteúdo paradoxal de sua ação que constitui o próprio sentido da prova, sem o qual estaríamos diante de um assassino:

“Com efeito, é a fé este paradoxo segundo o qual o indivíduo está acima do geral, mas de tal maneira que, e isto importa, o movimento se repita e, por consequência, o Indivíduo, depois de ter permanecido no geral, se isole logo a seguir, como Indivíduo acima do geral. Se não é este o conteúdo da fé, Abraão está perdido, nunca houve fé no mundo, porque jamais ela passou do geral³¹”.

Esta posição de Abraão leva Kierkegaard a denominá-lo *cavaleiro da fé* de quem se distingue o *herói trágico*. Enquanto este permanece sempre na esfera do geral – poderíamos dizer, no estágio ético –, aquele o ultrapassa; mesmo que se sacrifique, o herói trágico o faz em nome do geral. Por isso sua ação sempre se justifica e se faz

³⁰ KIERKEGAARD, Soren. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 141

³¹ T.T. Op. cit. p. 141

compreensível. O cavaleiro da fé, ao contrário, não pode se justificar; sua ação é incompreensível, pois está num domínio alheio ao da moralidade e não se refere de modo algum ao geral³². Abraão está, como indivíduo, numa “relação absoluta com o absoluto³³”. Fiel ao propósito de Kierkegaard, o cavaleiro da fé atua, nas palavras de Deleuze³⁴, como uma “personagem conceitual”, figura criada para por em movimento o conceito de *salto*, tema tão caro ao pensamento kierkegaardiano e única alternativa ao paradoxo que marca a posição de Abraão.

“Esta posição escapa à mediação que se efetua sempre em virtude do geral. Ela é e permanece eternamente um paradoxo inacessível ao pensamento. A fé é este paradoxo³⁵”.

Entende-se melhor agora porque, para Kierkegaard, a individualidade é uma categoria eminentemente cristã. Por meio da ação moral pode o indivíduo relacionar-se com Deus; mas esta relação é sempre mediada pelo geral. É, portanto, uma relação relativa (ao geral) com o absoluto. Completamente diferente é o caso de Abraão que relaciona-se absolutamente – quer dizer, sem qualquer mediação; exclusivamente na qualidade de indivíduo - com o absoluto. Eis o essencial ao cavaleiro da fé: a ausência de uma instância intermediária que o salve³⁶. Depreende-se daí a ambigüidade constitutiva da fé:

³² É bem verdade que a situação de Abraão pode ser interpretada em termos de um conflito trágico. Antígona, por exemplo, ao decidir enterrar o cadáver do irmão, tem de escolher entre a lei divina e as leis da cidade. Mas Abraão, embora imerso em semelhante conflito, realiza o duplo movimento que, para Kierkegaard, é exclusivo ao cristianismo. Em um primeiro momento, Abraão realiza o movimento da resignação infinita ao renunciar a Isaac; Em um segundo momento, realiza o movimento da fé, do salto, pelo qual mantém constantemente diante de si a esperança de reaver seu filho. Esta forma de esperança era algo inteiramente estranho a Antígona e à religiosidade grega em geral.

³³ Ibidem p.142.

³⁴ DELEUZE, Gilles. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992. p. 98.

³⁵ KIERKEGAARD, Soren. 1949. p142

³⁶ Ibidem. p.143.

“Por um lado, a fé é a expressão do supremo egoísmo: realiza o terríficante, realiza-o por amor de si próprio; por outro lado é a expressão do mais absoluto abandono, atua por amor de Deus³⁷”.

Dessa maneira, assim como ocorre com a angústia, o paradoxo também revela seu aspecto inquietante. Ao suspender o estádio moral, renuncia-se à mediação do geral. Está-se sozinho³⁸. Este é o sentido de *estar só diante de Deus*. Mas há, por outro lado, um aspecto positivo no paradoxo que é a modalidade autêntica de relacionar-se com o absoluto, vale dizer, individualmente. Por isso, a existência cristã deve ser consciência deste paradoxo.

Essa exposição preliminar acerca do paradoxo da fé responde a primeira das três questões levantadas em *Temor e Tremor* em relação à história de Abraão: “*Há uma suspensão teleológica da moralidade?*”:

“A história de Abraão comporta uma suspensão teleológica da moral. Como Indivíduo, superou o geral. Tal é o paradoxo que se recusa à mediação. Não se pode explicar nem como aí entra nem como aí permanece³⁹”.

Esta suspensão só se justifica se respondermos positivamente a segunda questão posta por Kierkegaard: “*há um dever absoluto para com Deus?*”. Este dever não apenas justifica o salto do estádio moral, mas define a própria natureza do paradoxo:

“Pode-se ainda formular o paradoxo dizendo que há um dever absoluto para com Deus; porque, nesse dever, o Indivíduo se refere como tal absolutamente ao absoluto⁴⁰”.

³⁷ Ibidem. p.152.

³⁸ Isto Kierkegaard o repete insistentemente: “O cavaleiro da fé só dispõe, em tudo e para tudo, de si próprio; daí o terrível da situação”. “O cavaleiro da fé está só em todos os momentos”. “O cavaleiro da fé encontra-se sempre no mais completo isolamento”. “O cavaleiro da fé, pelo contrário, é o paradoxo, é o Indivíduo, absoluta e unicamente o Indivíduo, sem conexões nem considerações”. Ibidem.

³⁹ Ibidem. p.149.

⁴⁰ Ibidem. p.151.

O cavaleiro da fé situa-se exclusivamente na esfera privada. Por isso, sua ação é completamente incompreensível. Ninguém pode compreendê-lo e ele jamais poderá explicar-se. Porque para exprimir-se tem de regressar ao geral; mas nesta esfera algo como uma relação absoluta com o absoluto não encontra sentido algum. O paradoxo exige, portanto, o silêncio⁴¹; e a fé está entre as coisas das quais não se pode falar.

“Abraão cala-se porque não pode falar; nesta impossibilidade residem a tribulação e a angústia (...) pode dizer tudo, exceto uma coisa, e quando não pode dizer-la de maneira a fazer-se entender, não fala”.

Nada em Abraão pode ser julgado desde a esfera moral, inclusive o seu silêncio. Responde-se, portanto, a ultima pergunta levantada por Kierkegaard: “*pode moralmente justificar-se o silêncio de Abraão perante Sara, Eliezer e Isaac?*”.

A escolha de Abraão se dá entre a ação racional em acordo com normas éticas universais, uma escolha que pode ser expressa em uma linguagem conceitual e justificável perante os outros, e uma adesão à incompreensível vontade de Deus, concebido como o “absolutamente outro”. A existência ética exige que cada indivíduo subordine sua particularidade, seus desejos e inclinações à mediação da lei moral universal. Ainda assim, Abraão põe de lado a segurança do universal através de um movimento que, do ponto de vista de uma consciência ética, deve aparecer como perverso.

Este é o aspecto terrível da fé de Abraão, que repousa fora da possibilidade de qualquer justificação racional, uma vez que os critérios éticos universais por meio dos quais toda ação humana deve ser julgada foram *teleologicamente suspensos*. Abraão

⁴¹ Note-se o emblemático pseudônimo adotado por Kierkegaard em *Temor e Tremor*: Johannes de Silentio.

personifica uma forma mais elevada de individualidade, cuja interioridade angustiada situa-se em “relação absoluta com o Absoluto”⁴².

1.5 A posição de *Temor e Tremor* em relação ao tema da verdade subjetiva.

A leitura que apresentamos de *Temor e Tremor* pôs Kierkegaard frente a Kant no que se refere à autonomia da moral em relação às exigências da vida religiosa. Para este trabalho, essa interpretação traz a vantagem de preparar o conceito de paradoxo como relação imediata entre o indivíduo e Deus, concepção que aparecerá ainda nas *Migalhas* e no *Postscriptum*, como veremos adiante. Ronald M. Green⁴³, entretanto, alerta para os vários níveis de interpretação que a obra de Johannes de Silentio comporta.

Em seu artigo “*Developing*” *Fear and Trembling*, Green apresenta quatro diferentes níveis de interpretação do texto. Acreditamos que, apesar de diferentes, as diversas leituras de *Temor e Tremor* prestam-se, em maior ou menor grau, ao esclarecimento do tema geral deste trabalho.

Em um primeiro nível interpretativo, *Temor e Tremor* aparece como um chamado ao compromisso cristão ao apresentar Abraão como modelo de uma fé autêntica, cujo sentido originário fora completamente esquecido. Neste nível, ressalta-se o compromisso individual do cristão frente a Deus. Trata-se de existir individualmente como cristão, de existir como indivíduo diante de Deus. Segundo Green, é isso que Johannes quer

⁴² STAFFORD, Antoinette. *Kant and Kierkegaard: the Subjectivization of Faith*. *Animus. A Philosophical Journal for Our Time*, vol. 3, 1998. p.99.

⁴³ GREEN, Ronald M. “*Developing*” *Fear and Trembling*. In: Hannay, Alastair & Marino, Gordon. *Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

dizer quando afirma que o que se tem esquecido na história de Abraão é a angústia por que passou o patriarca⁴⁴.

Como exemplo do tipo de fé à qual Johannes se opõe, Green oferece a concepção de fé dos hegelianos, que a apresentam como um estágio primário do desenvolvimento intelectual, a ser ultrapassado pela sua filosofia racional. Neste caso, aspectos da história individual como a decisão religiosa, por exemplo, subordinam-se à compreensão do sentido universal da história⁴⁵. Desse modo, o objetivo de Johannes seria uma *reductio ad absurdum* de todas as tradições que incluem na fé algum tipo de acordo racional⁴⁶.

Em um segundo nível interpretativo, a história de Abraão contada por Johannes apresenta-se como uma “psicologia da fé”. Aqui, o essencial à fé não são os grandes feitos, mas os “difíceis e silenciosos movimentos do espírito⁴⁷”. Trata-se da idéia de duplo movimento da fé.

O primeiro movimento é a “resignação infinita” que é alcançado pela “renúncia aos desejos do coração⁴⁸”. Ao partir com Isaac, Abraão renuncia ao próprio filho. Mas realiza ainda um segundo movimento ao manter a certeza de que retornará com ele. Porque se renuncia voluntariamente a Isaac, mantém a fé em que Deus não exigirá o sacrifício, e que mais uma vez desfrutará de sua presença nesta vida⁴⁹. Ali onde parou o “cavaleiro da resignação infinita”, realizou o “cavaleiro da fé” o segundo movimento da fé, através do qual Abraão recebe Isaac novamente.

⁴⁴ GREEN. Op. cit. p.260

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem. p.261

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

Avançando mais um pouco, chegamos a um terceiro nível de interpretação que comporta diversas leituras e cujo foco é a forma normativa da existência cristã. Neste caso *Temor e Tremor*, apareceria como um estudo sobre a ética cristã. A questão central aqui é o conflito entre o juízo ético sobre a ação de Abraão e a natureza divina da ordem que exigia o sacrifício de Isaac.

Nesta linha de interpretação, Green apresenta diversas leituras que consideram que a questão central de *Temor e Tremor* é uma problemática ética. A seguir, apresentamos sumariamente algumas dessas leituras:

1) Muitos intérpretes de Kierkegaard situam *Temor e Tremor* como uma crítica ao absolutismo ético kantiano que, claramente, não deixa espaço para qualquer tipo de exceção. Basta lembrar do artigo *Do Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade*, onde Kant nega a possibilidade de justificar-se moralmente uma mentira que impeça o agressor de assassinar uma pessoa que, temporariamente, escondeu-se em nossa casa. Para os que defendem esta leitura, Johannes, por não poder justificar a ação de Abraão dentro da rígida estrutura da moral kantiana, situa esta possibilidade no domínio do religioso, fazendo da esfera religiosa um estágio superior ao estágio ético⁵⁰.

2) Ainda na linha de interpretação que situa *Temor e Tremor* como obra sobre ética, uma outra leitura possível é a de uma crítica contra Hegel. Neste caso, o alvo da crítica de Johannes seria a idéia hegeliana de *Sittlichkeit*. Assim como ocorre em Kant, para Hegel, a ética consiste na subordinação das inclinações individuais às exigências do universal. Mas em Hegel, universalidade ética deve tomar forma na vida pública concreta de um povo, institucionalizando-se na família, na sociedade civil e no Estado. O Estado aqui aparece, então, como divindade terrena⁵¹.

⁵⁰ GREEN. Ibidem. 264.

⁵¹ Ibidem.

Para Green, esta leitura é relativamente óbvia, já que, no início do primeiro problema, Johannes pergunta se a moralidade social no sentido hegeliano é, de fato, a mais alta e uma vez que, tal como apresentado por Johannes, Abraão decide-se a violar seus dois principais papéis sociais, o de pai e o de líder de seu povo⁵². Merold Westphal, por outro lado, atribui a esta leitura uma importância maior do que Green, chegando mesmo a apontar Hegel como “o alvo principal de *Temor e Tremor*⁵³”. Retornaremos a uma apresentação mais detida desta interpretação de Westphal na parte final deste trabalho quando da crítica de Kierkegaard a Hegel. Importa-nos agora apenas apontar para essa possibilidade de leitura levantada por Green.

3) Uma última leitura de *Temor e Tremor*, ainda seguindo a interpretação ética da obra, sugere Johannes como um defensor de uma visão da ética como mandamentos divinos. Para aqueles que seguem esta leitura, diz Green, a lição de Abraão é tornar claro que o religioso comprometido deve manter-se aberto à possibilidade de uma ordem direta de Deus, cujo dever de cumprimento situa-se acima de deveres éticos racionalmente justificáveis⁵⁴.

Até agora, foram apresentados três níveis de interpretação de *Temor e Tremor*, conforme exposto por Ronald M. Green. O primeiro deles acentua o chamado, a convocação ao compromisso cristão; o segundo enfatiza a psicologia da fé a partir do duplo movimento realizado por Abraão; o terceiro nível privilegia o aspecto ético da obra e aqui apresentamos três leituras que, segundo Green, correspondem a este nível de interpretação: a primeira opõe Abraão ao absolutismo ético de Kant, a segunda coloca-o contra o conceito

⁵² Ibidem.

⁵³ WESTPHAL, Merold. Kierkegaard and Hegel. In: Hannay, Alastair & Marino, Gordon. Cambridge Companion to Kierkegaard. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. , p.107.

⁵⁴GREEN. Op cit.p. 266.

hegeliano de *Sittlichkeit* e a terceira sugere que Abraão personifica uma visão do dever ético como mandamentos divinos.

Finalmente, há ainda um quarto nível de interpretação que, segundo Green, é geralmente negligenciado, mas não menos importante, embora não muito aparente ao longo do texto. Trata-se dos temas do pecado e do perdão. Desta perspectiva, “todos os outros níveis de *Temor e Tremor* – o foco em Abraão, a investigação da psicologia da fé e a extensa discussão sobre a ‘suspensão teleológica do ético’ – têm como significado latente os temas do pecado e do perdão⁵⁵”. Entre outras razões, Green acredita poder justificar esta posição através da afirmação de Johannes de Silentio de que através do pecado o indivíduo é demoniacamente levado acima do universal⁵⁶ e que quando, por sua própria culpa, é levado para fora do universal, só poderá retornar se, como indivíduo, entrar em relação absoluta com o absoluto⁵⁷.

Dentre as diversas interpretações apresentadas por Green, pareceu-nos particularmente irrecusável a última leitura em que Abraão personifica a visão kierkegaardiana da condição humana acentuadamente marcada pelo pecado. Porque não nos parece ser outra a intenção de Kierkegaard ao exprimir constantemente a ação de Abraão como aquela que o põe em “relação absoluta com o absoluto”. Ressalta, assim, a diferença absoluta (pecado) que marca a relação entre o homem e Deus, diferença que não pode ser vencida por qualquer mediação (moralidade, Estado, etc.), senão pelo salto da fé. Daí resulta o sentido do paradoxo abraâmico, o de estar, como indivíduo, relacionado absolutamente com o absoluto.

⁵⁵GREEN. Ibidem. p.269.

⁵⁶GREEN. Ibidem. p.272.

⁵⁷ Ibidem.

Ao assumirmos esta leitura, não nos distanciamos muito de algumas posições registradas por Kierkegaard nas *Migalhas* e nos *Postscriptum*. Pois nelas o problema da verdade só pode ser resolvido pelo reconhecimento da ignorância – que é afastamento da verdade, pecado – e pela sua superação – que é a apropriação subjetiva da verdade, a fé. Aliás, assumimos o pecado como pressuposto para a leitura das quatro obras de Kierkegaard aqui estudadas. Porque sem pecado, ou sem a possibilidade de pecar - já o vimos -, não há angústia; sem pecado - é o que tentamos mostrar agora - não há fé, não há necessidade do salto e Abraão pode encerrar-se no estágio ético; sem pecado – isso veremos -, não há apropriação subjetiva da verdade, e Kierkegaard não pode afirmar que a verdade é a subjetividade.

De qualquer maneira, convém notar que a intenção de Green não é apenas mostrar os temas do pecado e do arrependimento como traços mais profundos - embora ocultos - em *Temor e Tremor*, mas alertar que, apesar de cada nível preservar um significado independente, um sentido cumulativo surge à medida que desencobrimos o texto avançando em cada um dos níveis. Além disso, estabelece *Temor e Tremor* como uma propedêutica à obra de Kierkegaard como um todo, pois contém os grandes temas da ética e da fé cristãs que sucederão na obra pseudônima posterior e em vários discursos religiosos⁵⁸.

Assim, os três primeiros níveis de interpretação apresentados por Green também são de interesse para este trabalho. Em que pese as críticas de Green a algumas das interpretações por ele apresentadas – e cujos conteúdos houveram de ser omitidos, pois nos levariam longe demais em relação ao tema geral desta pesquisa -, parece razoável afirmar a validade, ainda que parcialmente, das quatro grandes linhas de interpretação. Neste caso, *Temor e Tremor* se aproximaria do tema da verdade subjetiva tocando-o em vários pontos.

⁵⁸ GREEN. Ibidem. p.278.

Primeiramente, se considerarmos a obra como um chamado ao compromisso cristão, como uma reação à concepção hegeliana da fé como simples momento do processo de desenvolvimento intelectual e cujo resultado é a diluição do indivíduo na totalidade do espírito, a crítica de *Temor e Tremor* antecipa a convocação kierkegaardiana, apresentada no *Postscriptum*, à tarefa de tornarmo-nos subjetivos. Dizer que a verdade é a subjetividade pressupõe a conversão ao cristianismo na medida em que “o cristianismo ensina que o caminho é tornar-se subjetivo, i.e. tornar-se sujeito na verdade⁵⁹”.

Se, por outro lado, considerarmos a psicologia da fé envolvida no episódio de Abraão, chegamos a um movimento análogo ao apresentado no *Postscriptum*. Abraão, a cada momento, realiza, interiormente, o movimento em direção ao infinito. Pela aceitação do paradoxo, renuncia ao finito e mantém a fé de que terá Isaac de volta. No *Postscriptum* a apropriação subjetiva da verdade também supõe a aceitação do paradoxo. “A verdade é precisamente o risco que escolhe uma incerteza objetiva com a paixão do infinito⁶⁰”.

Outra alternativa é a interpretação de *Temor e Tremor* como uma crítica aos grandes paradigmas éticos que não deixam espaço para as exigências da existência individual, em especial a moral autônoma de Kant e o conceito de *Sittlichkeit* de Hegel. Esta terceira interpretação, além de se adequar ao esforço kierkegaardiano de pensar a exceção, antecipa o encontro, no final deste trabalho, entre Kierkegaard e Kant e entre Kierkegaard e Hegel.

A última leitura levantada por Green e que, segundo o autor, lança luz sobre todas as anteriores, servindo até como unificadora daquelas, e por isso privilegiada neste trabalho, apresenta os temas do pecado e do arrependimento como centrais em *Temor e Tremor*. Dentro do tema geral desta pesquisa, esta leitura também se revela bastante útil,

⁵⁹ CUP. Op. cit. p. 117.

⁶⁰ CUP. Ibidem, p.182.

pois coloca-nos diante de uma questão central das *Migalhas Filosóficas* que aparecerá no segundo capítulo. Trata-se da questão sobre a possibilidade de alcançarmos a verdade. O indivíduo, como tal, está fora da verdade. O indivíduo é a não verdade e o é por sua própria culpa. A este estado, onde o indivíduo está fora da verdade por sua própria culpa, Kierkegaard denominará de pecado⁶¹. Então, a possibilidade de alcançar a verdade depende, primeiramente, do reconhecimento desta condição e, segundo, que o próprio Deus forneça a condição para que se alcance a verdade.

O que a apresentação dessas perspectivas de leitura de *Temor e Tremor* visa não é uma interpretação total da obra em si mesma. Isso extrapolaria o objetivo deste trabalho. O importante aqui é mostrar que este livro antecipa e centraliza uma série de questões que concorrerão para o tratamento da noção kierkegaardiana da verdade subjetiva.

1.6 Conclusão

Pretendeu-se nesta primeira seção apresentar duas categorias centrais na concepção kierkegaardiana sobre a existência, a angústia da possibilidade e o paradoxo da fé. Entre ambas, há dois pontos de contato que gostaríamos de destacar e que devem justificar a exposição precedente.

Em primeiro lugar, pode-se dizer que nos dois casos trata-se de categorias por intermédio das quais o indivíduo se põe autenticamente frente à sua condição. No caso da angústia isso ocorre mediante o descobrimento da própria liberdade como possibilidades

⁶¹ “como podemos chamar este estado onde se é não verdade e não sê-lo por culpa própria? Permita-nos chamá-lo de pecado”. KIERKEGAARD, Soren. *Philosophical Fragments*. New Jersey: Princeton University Press, 1985.p.15.

infinitas. Já o paradoxo da fé põe o indivíduo em uma relação absoluta com o absoluto. É porque prescinde de qualquer mediação que a fé em virtude do absurdo é paradoxal. Isso põe em relação direta a interioridade finita do existente individual e a realidade absoluta do infinito, e estabelece que em um momento apaixonado de fé o indivíduo isolado, em virtude da crença no absurdo, encontra-se acima do universal, em relação imediata com o divino.

Há ainda o fato de que tanto na angústia do possível quanto no paradoxo da fé atua o conceito de salto como meio de explicar algo, em princípio, incompreensível. No caso da angústia, o pecado⁶² – daí o seu aspecto paradoxal, uma vez que ela explica-o ao mesmo tempo em que dele decorre; no caso do paradoxo de Abraão, a ausência de mediação que o põe, como indivíduo, acima do geral, em uma relação absoluta com o absoluto.

É por meio de um salto que Adão adentra o estado do pecado; é também desta maneira que Abraão pode abandonar o geral, em cujo interior não pode ser compreendido. Por isso o paradoxo lhe angustia. Diríamos: a angústia é paradoxal (pois pressupõe aquilo que pretende explicar) e o paradoxo é angustiante (“o que é omitido da história de Abraão é a angústia⁶³”).

2. A subjetividade existencial.

⁶² “El pecado aparece, pues como algo súbito, es decir, mediante el salto”; “pero la inocencia se pierde exclusivamente por medio del salto cualitativo del individuo”. KIERKEGAARD, Soren. *El concepto de la angustia*. 3^a ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946. p. 36 e 43.

⁶³ T.T. Op. cit. (ver págs)

Antes de iniciar uma análise mais detida do que para Kierkegaard significa a *subjetividade*, um breve esclarecimento a respeito de dois traços que lhe são fundamentais. O primeiro deles é o sentido existencial do termo: tornar-se sujeito é uma tarefa do indivíduo para consigo mesmo, a sua mais alta tarefa. Desta forma, a subjetividade recebe uma conotação particular que Kierkegaard passa a definir a partir do termo *interioridade*. A subjetividade é a vida interior do indivíduo existente e, sob este ponto de vista, não guarda qualquer parentesco com a subjetividade gnosiológica universal das filosofias da modernidade. É o que se depreende das palavras do próprio Kierkegaard:

“O sujeito real não é o sujeito cognitivo, já que ao conhecer ele se move na esfera do possível; o sujeito real é o sujeito eticamente existente.⁶⁴”.

O segundo traço que marca a concepção da subjetividade em Kierkegaard é a sua vinculação ao cristianismo já que o modo como o indivíduo se relaciona com a verdade – isso veremos mais adiante – é o da *incerteza objetiva* que exige a fé. É à descrição desta subjetividade existencial, considerada a partir das noções kierkegaardianas de interioridade e paixão, que dedicaremos a última parte deste capítulo. O caráter religioso desta subjetividade, em estreita conexão com o problema da verdade em Kierkegaard, será tratado apenas no próximo capítulo, juntamente com a concepção de verdade das *Migalhas filosóficas*.

Cabe, entretanto, ressaltar desde já a estreita vinculação – poderíamos mesmo dizer, a identificação –, entre o modo de pensar subjetivo e a vida autenticamente cristã. Porque a tarefa existencial de tornar-se subjetivo traduz o esforço kierkegaardiano em responder a questão “como tornar-se cristão?”. Tornar-se cristão é tornar-se subjetivo e

⁶⁴ “*The real subject is not the cognitive subject, since in knowing he moves in the sphere of the possible; the real subject is the ethically existing subject*” CUP. op cit. p. 281.

o pensador subjetivo, o próprio Kierkegaard o afirma⁶⁵, identifica-se com o crente. “O crente é um pensador subjetivo⁶⁶”.

2.1 Pensador subjetivo e pensador especulativo

Conforme mencionou-se acima, quando utiliza expressões como *subjetividade, subjetivo, sujeito*, não está Kierkegaard se referindo a uma atividade de um sujeito transcendental (como Kant) ou de um sujeito universal (como Hegel); não se refere a uma categoria gnosiológica, mas existencial. Por isso a palavra sujeito tem em Kierkegaard o sentido oposto do que ocorre nas filosofias da modernidade; ao invés de indicar uma estrutura universal de validação do conhecimento, significa o próprio existente individual, singular. Trata-se, portanto, de uma *subjetividade existencial* que, para Kierkegaard, distingue o homem universal, disperso na multidão, do indivíduo consciente de si e interessado em sua própria existência.

“Ser um indivíduo é algo que tem sido abolido e todo filósofo especulativo confunde a si mesmo com a humanidade em geral, pelo que se torna algo de infinitamente grande e, ao mesmo tempo, absolutamente nada⁶⁷”.

É essa noção existencial da subjetividade que leva Kierkegaard a postular também um modo existencial de pensar, opondo assim o pensamento existencial, cujo interesse é conhecer o indivíduo em sua própria existência, ao pensamento sistemático, que

⁶⁵ CUP. Ibidem. p.316.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ “*Being an individual man is a thing that has been abolished, and every speculative philosopher confuses himself with humanity at large; whereby he becomes something infinitely great, and at the same time nothing at all*” CUP. Ibidem. p.113

privilegia o universal em detrimento do particular e cujo *objeto* é sempre abstrato. Quer dizer, enquanto o pensamento subjetivo inclui reflexivamente o sujeito deste pensar, o pensamento objetivo o ignora e, enquanto indivíduo, o pensador objetivo é absolutamente irrelevante ao próprio pensamento.⁶⁸

Por outro lado, se a existência é, por definição, o indivíduo, o singular, o particular; Kierkegaard recusa a sua inclusão no pensamento sistemático:

“Assim, nada que tenha qualquer relação com a existência, que não seja indiferente à existência, pode ser integrado a um sistema lógico⁶⁹”.

O pensamento especulativo não pode, portanto, abarcar a existência. A existência apresenta-se de tal modo que pensá-la nos moldes de uma filosofia sistemática significa anular o que ela tem de essencial. O pensamento sistemático, metafísico, vale-se sempre de conceitos e é sempre através deles que pode prosseguir em sua tarefa; pensar um objeto em seu conceito é pensá-lo em sua universalidade e, por isso, fora de sua existência. Pensar algo em seu conceito é pensá-lo como não-existente. A existência, portanto, não se deixa conceituar, pois assim a aniquilamos⁷⁰.

Para Kierkegaard, Descartes, ao deduzir a existência do pensamento, deduziu a existência de um ego puro, quer dizer, não existente; e o equívoco deriva-se do fato de que o *cogito* cartesiano, ainda segundo Kierkegaard, não passa de uma tautologia que poderíamos expressar pela fórmula “eu sou, logo sou⁷¹”.

⁶⁸ CUP. Ibidem, p.319.

⁶⁹ “Nothing must then be incorporated in a logical system that has any relation to existence, that is not indifferent to existence” CUP. Ibidem. p. 100.

⁷⁰ CUP. Ibidem. p.281.

⁷¹ Ibidem.

E de que maneira incluir no pensamento especulativo a angústia e o paradoxo, que para Kierkegaard apenas se deixam explicar por meio de um salto, em um sistema? E, no entanto, se os expulsarmos, expulsamos também a própria existência.

Diante desta impossibilidade, Kierkegaard apresenta então a figura do pensador subjetivo, cuja reflexão se realiza a partir de sua própria existência e para quem o conhecimento universal só tem importância na medida em que se refere à sua individualidade concreta ou, para falar com as palavras de Kierkegaard, busca compreender o abstrato concretamente:

“Enquanto o pensamento abstrato procura entender o concreto abstratamente, o pensador subjetivo, ao contrário, tem de entender o abstrato concretamente. O pensamento abstrato parte do homem concreto para o homem em geral. O pensador subjetivo busca entender a determinação abstrata do que é ser humano em termos deste ser humano particular existente.⁷²”.

Desta constatação sobre a impossibilidade de incluir a existência no modo especulativo de pensar derivam-se duas consequências. A primeira delas é que o sujeito considerado existencialmente – quer dizer, como indivíduo – é retirado por completo da abordagem objetiva, tornando-se o “objeto” autêntico daquele tipo de pensador que Kierkegaard chamará de pensador existencial, ao qual opõe o pensador sistemático. Incluir a existência no sistema significa aniquilá-la.

“Pode-se perceber, de uma perspectiva puramente abstrata, que sistema e existência não podem ser pensados juntos; porque afim de pensar existência, o pensamento sistemático deve pensá-la como anulada e, portanto, como não existente⁷³”.

⁷² “While abstract thought seeks to understand the concrete abstractly, the subjective thinker has conversely to understand the abstract concretely. Abstract thought turns from concrete men to consider men in general; the subjective thinker seeks to understand the abstract determination of being human in terms of this particular existing human being”. CUP. Ibidem. p. 315

A segunda conseqüência, por sua vez decorrente da primeira, é a necessidade de um modo de pensar apropriado à natureza deste objeto, a existência. Este modo de pensar é sua dialética existencial que, veremos no próximo capítulo, afasta-se completamente do modo dialético de pensar hegeliano. Prossigamos por hora com a concepção de subjetividade existencial de Kierkegaard.

2.2 A subjetividade como tarefa

Para Kierkegaard, tornar-se indivíduo é, acima de tudo, uma tarefa. Os filósofos de sistemas negligenciam esta tarefa, são desinteressados de si próprios e dissolvem a si próprios e todos os outros indivíduos no universal. A tarefa de tornar-se um indivíduo apresenta-se, portanto, como uma decisão em que o indivíduo escolhe-se ou abandona-se:

“Em geral, dois caminhos estão abertos para o indivíduo existente. Ou ele pode fazer o máximo para esquecer que é um indivíduo existente, pelo que se torna uma figura cômica, já que a existência tem a notável característica de impelir o indivíduo existente a existir, quer ele queira ou não (...). Ou ele pode concentrar toda a sua energia sobre o fato de que é um indivíduo existente ⁷⁴”.

O terreno onde esta tarefa se realiza plenamente é no seio do próprio cristianismo, uma vez que exige do indivíduo que se eleja a si mesmo. Tornar-se cristão

⁷³ *It may be seen, from a purely abstract point of view, that system and existence are incapable of being thought together; because in order to think existence at all, systematic thought must think it as abrogated, and hence as not existing.* CUP. Ibidem. p. 107.

⁷⁴ “*Two ways, in general, are open for an existing individual: Either he can do his utmost to forget that he is an existing individual, by which he becomes a comic figure, since existence has the remarkable trait of compelling an existing individual to exist whether he wills or not (...). Or he can concentrate his entire energy upon the fact that he is an existing individual*”. CUP. Ibidem. p. 109.

não equivale a escolher uma crença na qual se pode tranquilamente fazer um depósito de fé.

O que o cristão escolhe é a si mesmo como indivíduo através de um ato de paixão infinita.

Pode-se dizer que o cristianismo é, para Kierkegaard, oposto à objetividade. Enquanto a objetividade aniquila o indivíduo, o cristianismo o convoca:

“Dessa maneira, o cristianismo protesta contra qualquer forma de objetividade; ele deseja que o sujeito seja infinitamente interessado em si próprio. É com a subjetividade que o cristianismo se interessa, e é apenas na subjetividade que a sua verdade existe, se é que existe. Objetivamente, o cristianismo não tem absolutamente nenhuma existência⁷⁵”.

De fato, e isto é o que se pretende mostrar logo a seguir, a reflexão subjetiva deve conduzir, mesmo que de maneira não necessária, a uma existência religiosa. A esse respeito afirma o próprio Kierkegaard que

“Só o conhecimento ético e ético-religioso têm uma relação essencial com a existência daquele que conhece⁷⁶”.

2.3 A interioridade

Considerada existencialmente, a subjetividade assume para o indivíduo o sentido de uma tarefa, uma conversão. “Tornar-se subjetivo” é a máxima que exprime esta tarefa e cujo sentido é o de um interesse do indivíduo para consigo mesmo. Por isso Kierkegaard define a subjetividade em termos de *interioridade* e *paixão*. A subjetividade

⁷⁵ “In this way Christianity protests every form of objectivity; it desires that the subject should be infinitely concerned about himself. It is subjectivity that Christianity is concerned with, and it is only in subjectivity that its truth exists, if it exists at all; objectively, Christianity has absolutely no existence”. CUP. Ibidem p.116.

⁷⁶ “Only ethical and ethico-religious knowledge has an essential relationship to the existence of the knower” CUP. Ibidem. p.177.

deve ser interessada por si própria. Por isso a verdade, para que seja digna de interesse, deve referir-se ao sujeito; é também apenas na medida em que se refere ao sujeito que pode ser tomada como verdade. E é por isso que a verdade objetivamente considerada é indiferente ao indivíduo.

“Distante do sujeito, o modo objetivo de pensar leva à verdade objetiva e enquanto o sujeito e sua subjetividade se tornam indiferentes, a verdade também se torna indiferente e essa indiferença é precisamente a sua validade objetiva; porque todo interesse, bem como toda decisão, está enraizado na subjetividade⁷⁷”.

Ao afirmar que a verdade oriunda do modo objetivo de pensar não é digna de interesse, não quer dizer Kierkegaard que ela não seja válida; ao contrário, reconhece sua validade, mas aponta para o fato de que sua validade é abstrata, não se refere ao indivíduo concreto. A validade objetiva é desprovida de interesse subjetivo. O pensamento abstrato negligencia exatamente aqueles aspectos que são fundamentais à existência como a individualidade do sujeito existente e sua imersão no tempo. Esses aspectos, que objetivamente são considerados acidentais, são, do ponto de vista subjetivo, essenciais. E, inversamente, a objetividade, por não se referir a esses aspectos – agora tomados por essenciais –, é, subjetivamente, considerada acidental – quer dizer, não essencial:

“Todo conhecimento que, na reflexão da interioridade, não se relacione interiormente com a existência, é, considerado essencialmente, um conhecimento acidental⁷⁸”.

⁷⁷ “*Away from the subject the objective way of reflection leads to the objective truth, and while the subject and his subjective become indifferent, the truth also becomes indifferent, and this indifference is precisely its objective validity; for all interest, like all decisiveness, is rooted in subjectivity*” CUP. Ibidem. p. 173.

⁷⁸ “*All knowledge which does not inwardly relate itself to existence, in the reflection of inwardness, is, essentially viewed, accidental knowledge*”. CUP. Ibidem. p. 176.

Pode-se dizer então que não é o conteúdo objetivo da verdade, mas o modo através do qual o indivíduo a alcança que está em questão para Kierkegaard. A verdade, se a quisermos entender a partir da afirmação de que “a verdade é a subjetividade”, deve ser objeto de uma apropriação individual⁷⁹.

2.4 Subjetividade e paixão

Esta apropriação, por sua vez, não é fortuita. É fruto de um interesse e de uma decisão. Este interesse que move o indivíduo em direção a si próprio é o que Kierkegaard chama de *paixão*. A paixão é o que distingue o pensador especulativo, desinteressado, do pensador existencial, cuja reflexão é voltada para si mesmo. Deve então a paixão traduzir o fato de que, para o indivíduo, sua existência não lhe é indiferente. O interesse sobre si mesmo é o que marca a diferença entre o pensador objetivo e o pensador existencial⁸⁰.

Além disso, qualificada como *paixão pelo infinito*, figura como o caminho através do qual o indivíduo alcança o paradoxo que envolve sua própria existência. Existir é existir com paixão. E existir com paixão é manter sempre diante dos olhos o paradoxo implícito na afirmação de que a verdade é a subjetividade; paradoxo decorrente de que a verdade possa estar em relação com o indivíduo existente⁸¹:

⁷⁹ Mas isso não quer dizer que, para Kierkegaard, as verdades “claras e distintas” que Descartes tanto buscou sejam menos verdadeiras; ocorre tão somente que são verdadeiras em si mesmas, fora de sua relação com o indivíduo. “In the case of a mathematical proposition the objectivity is given, but for this reason the truth of such a proposition is also na indifferent truth” CUP. Ibidem. p. 182.

⁸⁰ OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *dialectic and Existence in Kant and Kierkegaard*. In: Veritas, 46/2 (2001): 231-253. p.236.

⁸¹ “When the eternal truth is related to an existing individual it becomes a paradox” CUP. Ibidem. p. 187

“A verdade essencial e eterna, a verdade que tem uma relação essencial com o indivíduo existente, porque pertence essencialmente à existência (...), é um paradoxo; mas ela se torna paradoxal em virtude de sua relação com um indivíduo existente⁸²”.

A paixão não apenas reconhece o paradoxo, mas exige-o. Existir apaixonadamente é existir no paradoxo. Por isso, a crítica da verdade realizada por Kierkegaard deverá remeter-nos, tal como veremos no capítulo seguinte, à sua concepção da fé cristã, uma vez que esta repousa sobre a contradição entre a paixão infinita e a incerteza objetiva.

“A fé é precisamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade individual e a incerteza objetiva⁸³”.

Por fim, cabe ainda a ressalva de que a paixão não deve ser entendida em oposição à racionalidade. Ao contrário, ela é o traço característico do pensamento subjetivo⁸⁴; resulta de um modo de pensar que poderíamos chamar de existencial. É da própria natureza do objeto deste pensar que irrompe esta paixão:

“Todos os problemas existenciais são problemas passionais, porque quando a existência é interpenetrada pela reflexão, gera paixão⁸⁵”.

2.5 Antropologia existencial

⁸² “The eternal and essential truth, the truth which has an essential relationship to an existing individual because it pertains essentially to existence (...), is a paradox. But the eternal essential truth is by no means in itself a paradox; but it becomes paradoxical by virtue of its relationship to an existing individual” CUP. Ibidem. p. 183

⁸³ “Faith is precisely the contradiction between the infinite passion of the individual's inwardness and the objective uncertainty”. CUP. Ibidem. p. 182

⁸⁴ “For it is impossible to think about existence in existence without passion”. CUP. Ibidem. p.313

⁸⁵ “All existential problems are passionate problems, for when existence is interpenetrated with reflection it generates passion” Ibidem.

A noção kierkegaardiana de uma subjetividade entendida existencialmente, ou seja, definida a partir do próprio indivíduo e sua vida interior, assinala um entendimento do termo existência em um sentido diferente da tradição metafísica. Para Kierkegaard, o termo “existência” não pode ser entendido simplesmente como uma essência cujo conceito é não apenas possível, mas também atual. A predicação “existente” é algo que só se aplica a indivíduos e, mais rigorosamente, a indivíduos humanos. Kierkegaard certamente não negaria que os objetos percebidos em um instante do tempo e em um lugar no espaço existem. Mas existem como exemplares, não como indivíduos. Um objeto, uma mesa, por exemplo, apenas exemplifica, em sua particularidade, aqueles atributos que já conhecemos no conceito “mesa”. Muito diferente é o que se dá com o indivíduo humano, que existe no sentido forte do termo, e não como exemplar de um conceito ao qual pertença; porque como existente, o indivíduo não é passível de conceituação. Seu modo real de ser é o da possibilidade.

Poderíamos falar então em uma concepção de homem em Kierkegaard que não apenas prescinde do conceito, mas que só se realiza autenticamente em cada indivíduo em particular. E essa é a reivindicação kierkegaardiana. A reapropriação individual da interioridade esquecida em favor do pensamento puro. Para o dinamarquês, Hegel é o grande representante desta postura intelectual segundo a qual o sentido da existência individual está subordinada ao processo de desenvolvimento histórico de todo o gênero humano:

“Os homens são levados a se perderem na totalidade das coisas, na história mundial, fascinados e enganados por um feitiço mágico; ninguém deseja se tornar um ser humano individual. Daí, talvez, as tantas tentativas de continuar

abraçando a Hegel, mesmo por parte daqueles homens que alcançaram um insight sobre o caráter questionável de sua filosofia⁸⁶”.

Todo o pensamento de Kierkegaard gira em torno desta circunstância: só o indivíduo humano existe. Deus não existe, diz Kierkegaard, Ele é eterno⁸⁷. As coisas também não existem, a não ser como exemplares - quer dizer, no sentido fraco do termo - dos conceitos aos quais pertencem. Só o homem é capaz de desligar-se do gênero no qual se insere e fazer emergir a sua existência. Esta deve ser a sua tarefa.

2.6 Conclusão

Coube a este primeiro capítulo a tarefa de esclarecer alguns dos conceitos centrais do pensamento de Kierkegaard, notadamente, aqueles que atuam na construção de uma noção de existência que, em sua obra, recebe a marca da contradição, do paradoxo. A ênfase sobre este aspecto paradoxal que Kierkegaard confere à existência deverá nos aproximar do tema da verdade, sobretudo em dois pontos em particular.

O primeiro deles é que, ao deslocar o foco de sua reflexão para o indivíduo singular, Kierkegaard descobre na existência o seu caráter “irracional” e passa a postular uma nova forma de reflexão capaz de pensar adequadamente a realidade existencial concreta. Dito de outra forma, o que Kierkegaard busca é incluir o paradoxo em sua

⁸⁶ *Men are determined to lose themselves in the totality of things, in world-history, fascinated and deceived by a magic witchery; no one wants to be an individual human being. Hence perhaps the many attempts to continue clinging Hegel, even by men who have reached an insight into the questionable character of his philosophy”* Ibidem. p.317.

⁸⁷ Ibidem. p.296.

reflexão. Paradoxo que está implícito na angústia, na fé da qual Abraão é o grande exemplo e, finalmente, na relação do indivíduo com a verdade. Quer dizer: a afirmação de que a verdade é a subjetividade apóia-se fundamentalmente na concepção de existência aqui apresentada.

O segundo ponto de aproximação é preparado pela noção kierkegaardiana do pensador existencial. O pensador existencial é aquele que pensa o indivíduo em sua existência; mas qual é a forma desse pensamento? Sua forma é a de uma dialética, mas uma dialética existencial. Ao negar a possibilidade de o pensamento especulativo, abstrato, pensar adequadamente a existência, Kierkegaard não afirma uma irracionalidade original insuperável da existência; o pensador subjetivo não renuncia ao pensamento,

“Ele certamente pensa, mas pensa tudo em relação consigo mesmo, sendo infinitamente interessado no fato de existir⁸⁸”.

A função do pensamento existencial não é, em última instância, a crítica no sentido rigoroso do termo, uma avaliação das “condições de possibilidade” de um discurso filosófico a partir de uma análise puramente conceitual, mas a realização de uma tarefa que a própria filosofia tem negligenciado.

De agora em diante, o sentido existencial da verdade subjetiva se apresentará em torno daqueles dois pontos já esboçados: o aspecto paradoxal da verdade subjetivamente considerada (o paradoxo absoluto) e a forma do discurso que Kierkegaard utiliza para enunciá-la (a dialética existencial).

⁸⁸ “*He certainly thinks, but he thinks everything in relation to himself, being infinitely interested in existing*”. Ibidem. p.281.

CAPÍTULO II

O sentido existencial da verdade

1. Verdade e subjetividade.

O capítulo anterior apresentou a reivindicação kierkegaardiana por uma modalidade de pensamento capaz de incluir autenticamente a existência no interior da reflexão, ou seja, capaz de pensar o indivíduo a partir de sua própria existência - ao invés de tomá-lo abstratamente – e cujo representante Kierkegaard chamou de pensador subjetivo. O ponto de partida do pensamento deve ser, portanto, existencial.

Assim como Kierkegaard identifica a subjetividade existencial com a existência cristã, a verdade cuja essência é predicada como subjetiva também adquire plenitude de sentido apenas no contexto cristão. Para Kierkegaard, só o cristianismo realiza a existência autêntica, quer dizer, a existência consciente de sua individualidade. Então a

verdade da qual o indivíduo deve apropriar-se é a verdade cristã, paradoxal; daí a exigência de que esta apropriação se realize por um ato de fé. Esta identificação entre a abordagem subjetiva da verdade e a fé cristã, em oposição ao ponto de vista objetivo, é bastante clara já desde o princípio do *Postscriptum*:

“O sujeito perscrutador deve estar em uma ou outra de duas situações. Ou está na fé, convencido da verdade do cristianismo, e na fé está seguro de sua relação com a fé mesma – em cujo caso não pode estar infinitamente interessado em todo o resto, já que a fé é ela própria o interesse infinito no cristianismo, uma vez que qualquer outro interesse pode vir prontamente a constituir uma tentação. Ou o perscrutador está, por outro lado, não em atitude de fé, mas objetivamente em atitude de contemplação e, portanto, não infinitamente interessado na determinação da questão.⁸⁹”.

A partir da leitura do *Postscriptum*, não apenas a identificação entre pensamento subjetivo e Cristianismo, mas também a sua oposição ao pensamento objetivo, torna-se cada vez mais clara. E a própria pergunta pela verdade - levando sempre em consideração que a verdade é a subjetividade -, deve ser feita no interior da pergunta pelo próprio Cristianismo: ao invés da questão “o que é o cristianismo”, levantada pelo pensamento especulativo, pergunta Kierkegaard: “como me tornar cristão?”.

1.1 A possibilidade da verdade

É com essas observações que iniciamos a exposição da reflexão kierkegaardiana acerca do problema da verdade, pois para resolver a questão, Kierkegaard a

⁸⁹ “The inquiring subject must be in one or the other of the two situations. Either he is in faith convinced of the truth of Christianity, and in faith assured of his own relationship to it; in which case he cannot be infinitely interested in all the rest, since faith itself is the infinite interest in Christianity, and since every other interest may readily come to constitute a temptation. Or the inquirer is, on the other hand, not in an attitude of faith, but objectively in an attitude of contemplation, and hence not infinitely interested in the determination of the question”. Ibidem. p. 23.

formula em termos existenciais, notadamente, a partir da questão socrático-platônica “a verdade pode ser aprendida?”. A dificuldade de Sócrates é bastante conhecida: por um lado reconhece a impossibilidade de alguém procurar por algo que lhe seja desconhecido, e, neste caso, o ignorante não pode procurar a verdade, visto não saber nem mesmo o que procura; por outro lado, é igualmente impossível a busca da verdade por aquele que já a conhece, pois, conhecendo-a não há motivo para procurá-la.

A este dilema Sócrates responde com a afirmação de que para alcançar a verdade o indivíduo deve previamente possuí-la, bastando apenas que dela se recorde:

“Sócrates pensa a dificuldade através do princípio de que todo aprendizado e toda busca são apenas rememoração. Assim, o ignorante precisa apenas ser lembrado para que, por si próprio, traga à mente o que sabe. A verdade não lhe é acrescentada, mas já estava nele⁹⁰”.

Para Kierkegaard, Sócrates é o modelo de mestre que serve como ocasião para que o aprendiz relembrre-se de sua relação implícita com a verdade eterna. A admiração de Kierkegaard por Sócrates se deve ao fato de que, diferentemente de Platão e seus sucessores idealistas, recusou humildemente em ultrapassar os limites de sua própria existência subjetiva em busca do verdadeiro conhecimento do infinito e do eterno. Do ponto de vista socrático, a verdade é a subjetividade; a fé socrática consiste na certeza de que o pensamento e a ação, embora enraizados na finitude humana, mantém uma relação intelectual com o infinito. A ignorância socrática, portanto, é o reconhecimento de que,

⁹⁰ “Socrates thinks through the difficulty by means of the principle that all learning and seeking are but recollecting. Thus the ignorant person merely needs to be reminded in order, by himself, to call to mind what he knows the truth is not introduced to him, but was in him”. PF. Op. cit. p.9.

apesar da verdade eterna não ser paradoxal em si mesma, deve, em sua relação com o homem em sua finitude, aparecer como tal⁹¹.

Entretanto, a solução socrática, segundo Kierkegaard, toma o momento da apreensão da verdade como algo acidental, vazio⁹², tornando-o sem importância decisiva para o indivíduo, pois que a verdade já estava sob sua posse, faltando-lhe apenas a ocasião de rememorá-la.

A esta concepção acidental da verdade legada por Sócrates, Kierkegaard opõe o seu conceito de *instante*. Em Sócrates o instante do encontro do indivíduo com a verdade é completamente dissolvido no tempo, pois através dele se descobre que já se estava de posse da verdade eternamente. Para Kierkegaard, ao contrário, o instante assume uma importância absoluta, já que, diferentemente de Sócrates, sustenta que o indivíduo está, desde o início, fora da verdade. O indivíduo é a não-verdade:

“Agora, se o instante deve adquirir importância decisiva, então aquele que busca não deve, até o momento, ter possuído a verdade, mesmo sob a forma de ignorância; porque neste caso o instante torna-se simplesmente o instante da ocasião (...). Conseqüentemente, ele deve ser definido como estando fora da verdade (...) ou como não-verdade⁹³”.

Portanto, a concepção kierkegaardiana difere da socrática em dois pontos essenciais:

1) Ao contrário de Sócrates, que acreditava que o indivíduo traz consigo a verdade, bastando apenas que relembrre dela, Kierkegaard afirma que a posição original do

⁹¹ STAFFORD. Op. cit. p.19.

⁹² P.F Ibidem. p.11

⁹³ “Now if the moment is to acquire decisive significance, then the seeker up to that moment must not have possessed the truth, not even in the form of ignorance, for in that case the moment becomes merely the moment of occasion. (...) Consequently, he has to be defined as being outside the truth (...) or as untruth”. PF. Ibidem. p. 13

indivíduo é fora da verdade, é a não-verdade. Este afastamento da verdade é absoluto, pois além de ser não-verdade, é também ignorante de sua própria condição.

2) Em Sócrates a figura do mestre é apenas ocasião para que o aprendiz descubra que já traz consigo a verdade. Kierkegaard, diferentemente, apresenta o mestre como aquele que mostra ao aprendiz que a sua condição original é a não-verdade.

Portanto, a única comparação possível entre a concepção socrática e a kierkegaardiana é a de que em ambas o mestre torna o aprendiz consciente de sua condição. No caso de Sócrates, positivamente – quer dizer, fazendo-o relembrar da verdade que já possuía; no caso de Kierkegaard, negativamente – pois que o aprendiz é a não-verdade.

O mestre de que fala Kierkegaard deve ser então totalmente diferente do que Sócrates apresenta. Porque se o indivíduo é a não-verdade e por meio do mestre é capaz de alcançar a verdade, então o mestre deve ser capaz de não apenas fornecer a condição para que se alcance a verdade, mas deve fornecer a verdade mesma. Por isso, para o indivíduo, o instante é decisivo; se o indivíduo já estivesse de posse da verdade, o mestre seria somente uma ocasião e o instante não teria maior significação.

Mas como qualificar um mestre que fornece não apenas a condição, mas a própria verdade? Este mestre, diz Kierkegaard, não pode ser nenhum outro indivíduo – já que ele deveria possuir a verdade -, nenhum outro ser humano, mas um ser divino, que Kierkegaard denomina pela expressão *o deus*⁹⁴. Fica, portanto, estabelecido mais uma vez o caráter religioso da reflexão kierkegaardiana, pois só Deus pode fornecer a verdade:

⁹⁴ Por inúmeras vezes aparece nas *Migalhas* “o deus”, um substantivo precedido pelo artigo definido. Para Howard Hong, esta forma incomum de uso da palavra “deus” reforça o contexto socrático-platônico de desenvolvimento deste livro. Exceto nas *Migalhas*, a expressão *o deus* aparece muito raramente em toda a obra de Kierkegaard. Anthony Storm lembra que Sócrates usava “o deus” (*ho theos*) ou “a divindade” (*to daimonion*) e que, em grego, *o deus* não significava o Deus único, mas um deus em particular. Ainda segundo Storm, ao empregar a expressão *o deus* Kierkegaard não apenas ancora o livro na questão socrática, mas ressalta a intenção em referir-se a um deus específico: o Deus cristão. STORM, Anthony. *A commentary on Kierkegaard – Philosophical Fragments*. p.2. Disponível em <http://sorenkierkegaard.org/comment.htm>.

“Mas nenhum ser humano é capaz de fazê-lo; se isso deve acontecer, então deve ser feito pelo próprio deus⁹⁵”.

Além disso, o que há de essencial neste afastamento da verdade é que, se o indivíduo é a não-verdade, o é por sua própria culpa. Por isso Kierkegaard chama este estado de *pecado* – o que marca a diferença entre o homem e Deus - e o conhecimento da verdade adquire, assim, o sentido de uma conversão.

“O mestre, então, é o próprio deus, que atuando como ocasião, leva o discípulo a lembrar de que é não-verdade e que o é por sua própria culpa. Mas este estado – ser não-verdade e sê-lo por própria culpa -, como podemos chamá-lo? Permita-nos chamá-lo de pecado⁹⁶”.

Percebe-se, portanto, que o problema da verdade, enquanto problema existencial – e não epistemológico ou metafísico-gnosiológico – não pode ser tratado, para Kierkegaard, separadamente de uma certa concepção de fé que é também existencial - vale dizer, pessoal, individual -, marcada, como já vimos pelo paradoxo⁹⁷. Por isso, a concepção kierkegaardiana da verdade se fará a partir de uma relação também paradoxal entre duas categorias cristãs: o eterno e o temporal.

1.2 O paradoxo absoluto

⁹⁵ “But no human being is capable of doing this; if it is to take place, it must be done by the god himself” PF. Ibidem. p. 15.

⁹⁶ “The teacher, then, is the god himself, who, acting as the occasion, prompts the learner to be reminded that he is untruth and is that through his own fault. But this state – to be untruth and to be that through one's own fault – what can we call? Let us call it sin”. Ibidem.

⁹⁷ Nythamar Fernandes de Oliveira, em seu artigo intitulado “*Dialectic and existence in Kierkegaard and Kant*”, resume assim o projeto kierkegaardiano: “Com efeito, o projeto kierkegaardiano busca fundar a ‘verdade’ em um ato de fé que afirma ser tanto pessoal quanto objetiva”. OLIVEIRA. Op. cit. p. 238.

O paradoxo é a verdade, porquanto a verdade é a subjetividade. É nesta relação – fora da qual não há verdade no sentido kierkegaardiano – entre a verdade e o indivíduo que reside o paradoxo. Por isso mesmo, o paradoxo é insuperável. Dir-se-ia, não apenas insuperável, mas inextrincável, pois que figura como “momento” do pensamento mesmo; mas daquela forma de pensamento que Kierkegaard apresenta como *pensamento existencial*, marcado pelo interesse do indivíduo sobre si mesmo, pela paixão. Nas palavras do próprio Kierkegaard:

“Mas não se deve fazer mau juízo do paradoxo, porque o paradoxo é a paixão do pensamento e o pensador sem o paradoxo é como o amante sem paixão: um sujeito medíocre. Mas o ultimo grau de toda paixão é sempre desejar a sua própria ruína e, então, é também a paixão última do entendimento desejar a colisão, embora de um modo ou de outro, a colisão deva tornar-se a sua ruína. Este é, então, o paradoxo ultimo do pensamento: querer descobrir algo que o próprio pensamento não pode pensar⁹⁸”.

O que gostaríamos de ressaltar a essa altura é que ao utilizar o conceito de paradoxo, Kierkegaard tenta pensar uma questão que, por sua natureza, termina por aproximar o dinamarquês de uma corrente de pensamento - classificada por Nythamar Fernandes de Oliveira como “tradição idealista transcendental⁹⁹” - que se inicia com Kant, a saber, a questão de em que medida pode-se pensar o “desconhecido¹⁰⁰”, Deus – se quisermos usar uma linguagem kantiana, aquilo que é incondicionado no tempo e no espaço.

⁹⁸ “But one must not think ill of the paradox, for the paradox is the passion of thought, and the thinker without the paradox is like the lover without passion: a mediocre fellow. But the ultimate potentiation of every passion is always to will its own downfall, and so it is also the ultimate passion of the understanding to will the collision, although in one way or another the collision must become its downfall. This, then, is the ultimate paradox of thought: to want to discover something that thought itself cannot think” P.F. Ibidem. p. 37

⁹⁹ OLIVEIRA. Ibidem. p.232.

¹⁰⁰ “Therefore, let us call this unknown *the god*”. P.F. Ibidem. p.39

De acordo com Kant, as idéias de Deus, liberdade e imortalidade surgem inevitavelmente à mente humana como resultado de nosso empenho em unificar e sintetizar nossos conhecimentos empíricos. Em outras palavras a razão busca naturalmente certos objetos que estão além dos limites de nosso conhecimento empírico. As condições transcendentais de possibilidade do conhecimento do mundo empírico são incapazes de cumprir suas funções em relação a tais idéias, pois enquanto as condições transcendentais de nosso conhecimento (espaço, tempo, e as categorias) requerem um conteúdo sensível, aquelas idéias surgem justamente pela abstração deste conteúdo.

Kant divide todas as provas teóricas da existência de Deus em três tipos: o *argumento ontológico* busca provar a existência de Deus a partir do conceito de um ser necessário; o *argumento cosmológico* parte da existência das coisas no mundo para a necessidade da existência de Deus como seu criador; e o *argumento físico-teológico* parte do pressuposto de uma ordem racional ordenadora do mundo para a necessidade de uma razão divina reguladora desse ordenamento natural.

De acordo com Kant, o argumento ontológico falha porque sustenta erroneamente que a existência é um predicado real que adiciona algo à natureza de um conceito. Na verdade, devemos sair de nossos conceitos e apelar à intuição se quisermos estabelecer a existência de algum objeto.

O argumento cosmológico falha porque assume que leis aplicadas a objetos no mundo – a lei de causalidade, por exemplo –, deve também se aplicar ao mundo como um todo. Mas não podemos jamais ter certeza de que algo tenha sido a causa da existência do mundo, pois o mundo como um todo nunca se nos apresenta como intuição sensível.

Finalmente, o argumento físico-teológico também falha em provar a existência de um ser necessário que tenha, de fato, criado a matéria do mundo. Pode-se, no

máximo, dizer que há no mundo uma ordem que independe da vontade humana.

Em geral, os três argumentos falham pela mesma razão. Todos tentam adquirir conhecimento da existência de um objeto que está necessariamente além dos limites transcendentais de nosso conhecimento.

A resposta de Kant à questão é conhecida, por isso foi aqui exposta de maneira sumária. O importante é reconhecer que, da mesma maneira, Kierkegaard também rejeita a possibilidade da prova. Para o dinamarquês, Deus não pode ser objeto do pensamento puro, embora possa ser pensado subjetivamente sob a forma de “incerteza objetiva”, que é a expressão existencial da fé.

Para Paul Ricoeur, esta primazia kierkegaardiana da fé deve também ser interpretada em relação à crítica kantiana, remetendo-nos imediatamente à sentença “Eu tive de abolir o saber para dar lugar à fé”. Evidencia-se, portanto, a partir do conceito de paradoxo, uma proximidade de Kierkegaard em relação a Kant:

“A função filosófica do paradoxo, em Kierkegaard, é próxima da função filosófica do limite em Kant; pode-se mesmo dizer que a dialética rompida de Kierkegaard tem alguma afinidade com a dialética kantiana, compreendida como crítica da ilusão¹⁰¹”.

Antoinete Stafford confirma claramente a função filosófica do paradoxo kierkegaardiano apontado por Ricoeur. “A sua função pode então ser comparada aos conceitos da dialética kantiana que esclarecem os limites do conhecimento, embora não possam levar o pensamento além desses limites¹⁰²”. Apesar de incompreensível, o paradoxo não é um mero *non-sense*. O paradoxo é um conceito negativamente determinado, gerado

¹⁰¹ RICOEUR, Paul. *Filosofar Após Kierkegaard*. Leituras-2 A Região dos Filósofos. São Paulo: ed. Loyola, 1996. p. 36.

¹⁰² STAFFORD. Ibidem . p. 25.

pelo próprio entendimento e que constitui um critério negativo daquilo que está acima do conhecimento humano¹⁰³.

De qualquer maneira, as seguintes observações podem justificar a remissão de Kierkegaard a Kant, bem como esclarecer o papel do paradoxo em sua dialética existencial:

1) Kierkegaard parece partir da idéia kantiana de que os objetos da metafísica não podem ser pensados pela razão pura teórica. Neste caso, o paradoxo seria a expressão kierkegaardiana para a afirmação de Kant de que a razão põe a si própria objetos que é incapaz de pensar e cujo resultado são as famosas antinomias da razão.

2) Assim como Kant, Kierkegaard reconhece a impossibilidade de pensar a existência de Deus a partir de uma abordagem teorética, propondo um modo de pensar distinto daquele que se faz mediante o uso da razão teórica. Introduz, desse modo, em sua reflexão, um outro da razão.

3) Kierkegaard procura construir um discurso filosófico capaz de reapropriar-se daqueles bens que Kant submeteu ao confisco. A dialética existencial é a tentativa de ultrapassar o interdito kantiano da dialética transcendental, a fim de poder pensar “o fruto proibido do desejo metafísico¹⁰⁴”.

Poderíamos então dizer que a reflexão existencial de Kierkegaard inclui a tese kantiana sobre a impotência da razão em provar a existência de Deus, o que, para o dinamarquês, é a mais alta expressão do paradoxo.

Desse modo, parece plausível pensar, juntamente com Nythamar Fernandes de Oliveira, que Kierkegaard está de acordo com a dialética kantiana que demonstra a impossibilidade de a razão provar por seus próprios esforços a existência de Deus, esforços

¹⁰³ Ibidem

¹⁰⁴ OLIVEIRA. Ibidem P. 232.

que resultam sempre em antinomias insolúveis para a própria razão. Kierkegaard resume à sua maneira a impossibilidade da prova:

“Se, notadamente, o deus não existe, então é obviamente impossível demonstrá-lo. Mas se ele existe, então é tolice querer demonstrá-lo¹⁰⁵”.

Mas, como já vimos, Kierkegaard não é um pensador especulativo e a sua idéia do paradoxo não repousa fundamentalmente na constatação de uma contradição interna da razão, tal como ocorre em Kant. Apenas acontece que, para Kierkegaard, Deus não pode ser pensado metafisicamente, o que resulta numa relação pessoal entre o indivíduo e Deus. Para o dinamarquês, o paradoxo reside essencialmente no fato de que a verdade está, como tal, referida ao indivíduo. O paradoxo só adquire plena significação quando referido à relação entre a verdade e a subjetividade existencial.

1.3 O paradoxo e a fé.

A afirmação de que Deus não pode ser objeto de um modo de pensar especulativo leva Kierkegaard à formulação de sua concepção do paradoxo não apenas no sentido de que a razão ponha a si própria objetos que é incapaz de pensar (cf Kierkegaard. Op.cit. p. 37); mas, precisamente por conta dessa incapacidade, resulta o paradoxo em que o indivíduo põe-se em uma relação pessoal com Deus. Este modo de relação que, conforme exposto no capítulo I, fora apresentada por Kierkegaard em *Temor e Tremor* sob a formulação de que *o indivíduo, como tal, encontra-se acima do geral em relação*

¹⁰⁵ “If, namely, the god does not exist, then of course it is impossible to demonstrate it. But if does exist, then it is foolishness to want to demonstrate it” PF. Ibidem. p.39.

absoluta com o absoluto, é melhor desenvolvida em seu *postscriptum* em termos de interioridade e subjetividade, em oposição à certeza objetiva:

“Mas, uma vez que o paradoxo não é, em primeira instância, paradoxal em si mesmo (mas apenas em sua relação com o existente individual), não repele com uma interioridade intensa o bastante. Pois sem risco, não há fé, e quanto maior o risco, maior a fé; quanto mais segurança objetiva, menos interioridade (pois a interioridade é precisamente a subjetividade) e quanto menor a segurança objetiva, mais profunda possível a interioridade¹⁰⁶”.

Depreende-se, portanto, o sentido fundamental do paradoxo absoluto: a oposição eterno-temporal. “A verdade é a subjetividade” exprime o paradoxo de que a verdade eterna esteja em relação com o existente concreto¹⁰⁷.

Em *Temor e Tremor*, o paradoxo foi estabelecido a partir de uma abordagem ético-religiosa; no *Postscriptum* a abordagem é feita no âmbito da crítica kierkegaardiana da verdade, notadamente, a partir da afirmação de que a verdade é a subjetividade. Em ambos os casos, entretanto, percebe-se uma relação imediata entre o indivíduo e o absoluto: em *Temor e Tremor*, Deus; no *Postscriptum*, a verdade. Esta relação deve ser sempre paradoxal justamente porque prescinde de qualquer mediação. É a ausência de mediação que exige o salto, através do qual Abraão é colocado, como indivíduo, acima do geral e que o indivíduo, como tal, pode estar em relação imediata com a verdade. Daí a correspondência entre o paradoxo e a fé, pois que o paradoxo a exige:

¹⁰⁶ “But since the paradox is not in first instance itself paradoxical (but only in its relationship to the existing individual), it does not repel with a sufficient intensive inwardness. For without risk there is no faith, and the greater the risk the greater the faith; the more objective security the less inwardness (for inwardness is precisely subjectivity), and the less objective security the more profound the possible inwardness”. CUP. Ibidem. p. 188.

¹⁰⁷ CUP. ibidem p.187

“Quando o paradoxo é paradoxal em si mesmo, repele o indivíduo em virtude de seu absurdo e a paixão correspondente da interioridade é a fé¹⁰⁸”.

Compreende-se também agora porque Kierkegaard define a fé como uma incerteza objetiva. Incerta porque paradoxal, quer dizer, não objetiva no sentido especulativo; objetiva porque enraizada na concretude da interioridade individual, ou seja, não abstrato no sentido existencial. Reafirma-se, portanto, a idéia kierkegaardiana sobre o aspecto paradoxal da fé como contradição entre interioridade e objetividade¹⁰⁹.

É por reconhecer o caráter paradoxal da verdade¹¹⁰ que Kierkegaard procura construir um discurso filosófico capaz de absorver a contradição, de integrá-la legitimamente à reflexão, esforço cujo resultado é a sua dialética existencial.

2. A dialética existencial.

2.1 Dialética existencial e dialética hegeliana

Já foi antecipado que a dialética kierkegaardiana fornece-lhe o instrumental para a construção de um discurso capaz de exprimir adequadamente a realidade do existente concreto. Mas que característica possui esta existência a ponto de exigir um discurso próprio que a exprima? A característica é o seu próprio aspecto dialético.

Trata-se, porém, de uma dialética bastante peculiar, cujas contradições não se deixam conciliar, derivando daí o seu aspecto paradoxal. Difere, portanto, da dialética

¹⁰⁸ “When the paradox is paradoxical in itself, it repels the individual by virtue of its absurdity, and the corresponding passion of inwardness is faith”. CUP. Ibidem. p. 188.

¹⁰⁹ CUP. Ibidem. p. 29

¹¹⁰ CUP. Ibidem. p. 183.

hegeliana, que é uma dialética da conciliação, abstrata, e cujos impotentes esforços em incluir o existente concreto no sistema Kierkegaard não cansa de apontar:

“...Eu devo ser igualmente orgulhoso, insistente, destemido e até mesmo ousado em defender minha tese: que a filosofia hegeliana, ao falhar em definir sua relação com o indivíduo existente e ao ignorar o indivíduo ético, confunde a existência¹¹¹”.

Quer dizer, em oposição à dialética hegeliana, a dialética existencial é, para Kierkegaard, a verdadeira dialética do concreto. Enquanto a primeira negligencia aspectos fundamentais da existência, a segunda os contempla, exprimindo inclusive o seu aspecto concreto.

“O sistemático *ein, zwei, drei* é uma forma abstrata, e, portanto, deve falhar quando aplicada ao concreto. No mesmo grau em que o pensador subjetivo é concreto, sua forma tornar-se-á concretamente dialética.¹¹²”.

2.2 A Dialética da existência cristã no *Postscriptum*

Esta dialética da existência é, na verdade, uma dialética da existência cristã, quer dizer, da existência que aceitou o paradoxo cristão - expresso nas *Migalhas filosóficas* como paradoxo absoluto, como angústia no *Conceito de Angústia* e como relação imediata entre o indivíduo e o absoluto em *Temor e Tremor* - e que Kierkegaard no seu *Postscriptum*

¹¹¹ “I shall be equally proud, insistent, fearless, and even defiant in standing by my thesis: that the Hegelian philosophy, by failing to define its relation to the existing individual, and by ignoring the ethical, confounds existence”. CUP. Ibidem. p.275.

¹¹² “The systematic *ein, zwei, drei* is an abstract form, and must be therefore fail when applied to the concrete. In the same degree that the subjective thinker himself is concrete, his form will become concretely dialectical”. CUP. Ibidem. p. 319

exprimiu em três diferentes matizes¹¹³:

1. “*A contradição dialética que é a “ruptura”: esperar uma felicidade eterna no tempo por meio de uma relação com algo no tempo*”.

Aqui Kierkegaard opõe a religião cristã, que enfatiza o paradoxo – neste caso expresso a partir da tensão Eterno-temporal -, à filosofia sistemática. Trata-se, para Kierkegaard de duas formas de religiosidade que precisam ser diferenciadas, a religiosidade A e a religiosidade B; a “religião-mediação” e a “religião-paradoxo”. Na primeira, escamoteia-se o aspecto decisivo da eternidade, dissolvendo-a no puro ser, enquanto que na segunda este aspecto é ressaltado uma vez que a eternidade é posta em oposição absoluta com a existência¹¹⁴.

“A religiosidade paradoxal define a distinção absolutamente, acentuando paradoxalmente o que é existir. Pois como o eterno veio ao mundo em um momento do tempo, o indivíduo existente, no decurso do tempo, não entra em relação com o eterno nem pensa-o (esta é a religião A), mas no tempo entra em relação com o eterno no tempo; assim a relação está no tempo e este relacionamento colide igualmente com todo pensamento, quer se reflita sobre indivíduo, quer sobre a divindade¹¹⁵”.

¹¹³ Para Kierkegaard, a grande dificuldade do Cristianismo surge quando consideramos o seu aspecto histórico. Do ponto de vista objetivo, o Cristianismo é simplesmente reduzido a um fenômeno histórico e descobrir-lhe a verdade torna-se um problema de penetrá-lo com o pensamento. Mas, segundo o dinamarquês, aí começam os equívocos, pois o máximo de certeza que se pode conseguir em relação a um fato histórico não pode passar de uma aproximação. O ponto de vista subjetivo, por outro lado, assume o paradoxo que é a historicidade do cristianismo, o Deus-homem que vem à existência em um momento determinado do tempo, o paradoxo Eterno-temporal, sobre o qual o indivíduo baseia a sua felicidade eterna. E é por assumi-lo como paradoxo que a sua compreensão depende de um ato de fé.

¹¹⁴ “*To the eyes of speculative philosophy, existence has vanished and only pure being is, and yet the eternal is constantly concealed in it and as concealed is present. The paradoxical religiousness places the contradiction absolutely between existence and the eternal*”. CUP. Ibidem. p. 506.

¹¹⁵ “*The paradoxical religiousness defines the distinction absolutely by accentuating paradoxically what it is to exist. For as the eternal came into the world at a moment of time , the existing individual does not in the course of time come into relation with the eternal and think about it (this is A), but in time it comes into relation with the eternal in time; so that the relation is within time, and this relationship conflicts equally with all thinking, whether one reflect upon the individual or upon the Deity*”. CUP.p.505-506.

Esta distinção entre Religião A e Religião B é de interesse particular a esta pesquisa porque representa uma ruptura com as filosofias da imanência. Para Stafford, o agente moral autônomo kantiano, cuja fé aparece como resposta às tensões surgidas entre sua liberdade noumênica e seu caráter fenomênico, pode ser claramente enquadrado na Religião A¹¹⁶. Por outro lado, a Religião B identifica-se com a posição kierkegaardiana segundo a qual não há qualquer “conexão fundamental entre o temporal e o eterno”¹¹⁷. De qualquer maneira, esta distinção será tratada mais detidamente na segunda parte do trabalho, onde as concepções de fé de Kierkegaard e Kant serão confrontadas.

Não surpreende o fato de Kierkegaard considerar o cristianismo como a religião que enfatiza radicalmente o paradoxo. O próprio cristianismo é o paradoxo. O Deus encarnado, situado em um momento determinado no tempo é expressão máxima do paradoxo eterno-temporal.

2. “*A contradição dialética de que uma felicidade eterna se baseie em algo histórico*”.

É um dos pilares do evangelho cristão a idéia da redenção, de que através do sacrifício de Cristo realizou-se a remissão dos pecados e instaurou-se a possibilidade de uma nova vida, a vida eterna. Este *telos* do agir cristão (felicidade eterna) baseia-se na encarnação de Cristo (fato histórico) e esta relação de oposição só pode ser devidamente compreendida por meio da paixão existencial.

Para o historiador, o fato histórico não tem importância subjetiva.

Subjetivamente, é inteiramente desinteressado daquilo que objetivamente o ocupa. Como

¹¹⁶ STAFFORD. Ibidem. p.26

¹¹⁷ Ibidem.

investigador pode possuir, no máximo, a paixão objetiva de um investigador, mas nenhuma paixão subjetiva. Para o cristão, ao contrário, o fato histórico é revestido da mais alta importância, pois é objeto da paixão subjetiva. E essa deve ser a tarefa, a mais difícil tarefa, do indivíduo que decidiu pelo cristianismo, pois implica apropriar-se do paradoxo elevado à condição de verdade.

“A dificuldade é tornar-se cristão, porque todo cristão é tal apenas por ser tomado pelo paradoxo de ter baseado sua felicidade eterna sobre a relação com algo histórico¹¹⁸”.

3. “*A contradição dialética de que o fato histórico aqui em questão não seja um simples fato histórico, mas seja constituído por aquilo que, apenas contra sua natureza, pode tornar-se histórico; portanto, em virtude do absurdo*”.

Aparece agora o aspecto contraditório do próprio fato histórico: a sua eternidade. Trata-se do paradoxo cristão por excelência: o Deus encarnado num momento determinado do tempo. Este acontecimento não é um fato histórico comum, pois, em virtude do absurdo que implica, constitui uma ruptura com o pensamento:

“Mas aquilo que, de acordo com sua natureza, é eterno, vem à existência no tempo, nasce, cresce e morre; isso é uma ruptura com todo pensamento¹¹⁹”.

Evidencia-se, portanto, que o fato histórico, devido a sua própria natureza (a irrupção do eterno no tempo), não pode ser objeto de uma certeza objetiva. Uma pesquisa

¹¹⁸ “*The difficult is to become a Christian, because every Christian is such only by being nailed to the paradox of having based his eternal happiness upon the relation to something historical*”. Cup. Ibidem. p. 512.

¹¹⁹ “*But that which in accordance with its nature is eternal comes into existence in time, is born, grows up, and dies – this is a breach with all thinking*”. CUP. Ibidem. p. 516.

histórica, por exemplo, não é capaz de explicá-lo, por isso a sua verdade deve permanecer no âmbito da apropriação subjetiva. Daí a afirmação de Kierkegaard segundo a qual é mais difícil dizer o que o cristianismo é do que aceitá-lo. Porque a aceitação do cristianismo implica a aceitação do paradoxo:

“Objetivamente, não é mais difícil afirmar o que é o cristianismo do que o que é o islamismo ou qualquer outra religião histórica, exceto na medida em que o cristianismo não é um simples fato histórico; mas a dificuldade é tornar-se cristão, porque todo cristão é tal apenas por ser tomado pelo paradoxo de ter baseado sua felicidade eterna sobre a relação com algo histórico¹²⁰”.

Para Nythamar Fernandes de Oliveira¹²¹, a dialética existencial de Kierkegaard, apesar das modificações sofridas ao longo de seu desenvolvimento, buscou sempre a realização do estágio religioso. Trata-se, naturalmente, da religiosidade cristã, a religiosidade B, que acentua a contradição dialética ao invés de ocultá-la. E a contradição que o cristianismo põe sempre diante dos olhos do cristão é o “Deus no tempo”.

Mas o paradoxo Eterno-temporal não é o único a permear a dialética kierkegaardiana. Este é apenas o paradoxo último do cristianismo. Em outras obras, Kierkegaard apresenta também as oposições entre finito-infinito, possibilidade-necessidade como irredutíveis e podem ser consideradas, para Nythamar de Oliveira¹²², como extensões da dialética eternidade-tempo.

¹²⁰ “Objectively it is no more difficult to ascertain what Christianity is than what Mohammedanism is or any other historical religion, except in so far as Christianity is not a simple historical fact; but the difficult is to become a Christian, because every Christian is such only by being nailed to the paradox of having based his eternal happiness upon the relation to something historical”. CUP. Ibidem. p.512.

¹²¹ OLIVEIRA. Ibidem. p.248.

¹²² OLIVEIRA. Ibidem. p.249.

2.3 O sentido existencial do estágio religioso

As exposições precedentes mostraram como, para Kierkegaard, a apropriação subjetiva da verdade é indissociável do modo de vida cristão, uma vez que o filósofo identifica a paixão necessária a esta apropriação com a própria fé, considerada como paixão superior capaz de abraçar o paradoxo implícito na afirmação de que a verdade é a subjetividade. De fato, na segunda parte de seu *Postscriptum*, Kierkegaard apresenta o cristianismo como a alternativa àquele modo de pensar especulativo, fazendo da fé o meio através do qual o indivíduo pode realizar a tarefa de tornar-se subjetivo pela intensificação da paixão:

“Para que não pareça uma mera disputa de palavras, permitam-me dizer que o cristianismo deseja intensificar a paixão ao seu grau máximo; mas a paixão é a subjetividade e não existe objetivamente¹²³”.

Cristianismo e pensamento especulativo excluem-se mutuamente, porquanto a doutrina cristã exige a apropriação subjetiva da verdade pelo ato de fé. A fé cristã deve, pois, realizar a individualidade do existente singular. Primeiro por levá-lo além da esfera ética onde a dignidade individual é reconhecida na medida em que o indivíduo age de acordo com imperativos éticos universais. Em segundo lugar, por colocá-lo, justamente como indivíduo, em relação absoluta com o absoluto. É na esfera da religiosidade que as demandas da existência individual são atendidas.

¹²³“Lest this should seem a mere dispute about words, let me say that Christianity wishes to intensify passion to its highest pitch; but passion is subjectivity, and does not exist objectively”. CUP. p. 117.

Ao erguer o estágio religioso como a esfera da experiência humana onde as contradições da existência são assumidas ao invés de escamoteadas, Kierkegaard tem em mente as exceções que as categorias da ética não podem resolver. Abraão, conforme apresentado, representa um caso exemplar deste tipo de exceção. Percebe-se claramente o intuito de Kierkegaard ao fornecer a sua interpretação da história, pois, longe de dissolver o aspecto absurdo que aquele episódio envolve, ressalta, ao contrário, o paradoxo segundo o qual o indivíduo determina sua relação com o universal a partir de sua relação (individual) com o absoluto. No estágio religioso a contradição, ao invés de suprimida, é assumida como constituinte da experiência existencial.

Considere-se as exposições do conceito de angústia e da suspensão teleológica da moralidade constantes no primeiro capítulo. Em ambos os casos estamos diante do paradoxo que uma religiosidade autêntica deve ressaltar. No caso da angústia, o paradoxo é o próprio princípio. O pecado entra no mundo através de um salto que pressupõe a si mesmo. Na obra sobre a angústia desenha-se aquela dialética que Ricoeur¹²⁴ chama de “psicológica e não lógica”. Em *Temor e Tremor*, o indivíduo relaciona-se com o absoluto também através de um salto por meio do qual ultrapassa a instância intermediária do geral a fim de realizar a vontade de Deus. Aqui, já o vimos, o próprio salto é expressão do paradoxo.

¹²⁴ RICOEUR, Paul. *Kierkegaard e o Mal*. Leituras-2 A Região dos Filósofos. São Paulo: ed. Loyola, 1996. p. 19.

PARTE II

A dialética existencial de Kierkegaard

CAPÍTULO 1

Kierkegaard e Kant

1.1 Com Kant, para além de Kant

Já foram apontadas, no início deste trabalho, duas possibilidades de leitura de Kierkegaard, uma colocando-o frente a Kant, outra confrontando-o com Hegel. Iniciamos pelas relações entre Kierkegaard e Kant. Parte dessa primeira leitura já foi antecipada no segundo capítulo da primeira parte, onde foi apresentada a concepção kierkegaardiana do paradoxo. No projeto kierkegaardiano de elaborar uma via de pensamento capaz de fundamentar a noção de que a verdade é a subjetividade, o paradoxo desempenha um papel análogo à noção de limite no projeto crítico kantiano¹²⁵. Mas, em Kierkegaard, é a existência que não pode ser alcançada: “a única coisa-em-si que não pode ser pensada é a existência¹²⁶”.

Por outro lado, Kierkegaard reconhece ainda a incapacidade de a razão pensar em termos teoréticos a existência e a natureza de Deus, e nisso ainda está de acordo com Kant. Mas reabilita a fé como relação imediata entre o indivíduo e Deus (fé no paradoxo), enquanto, para Kant, a fé só se legitima pelo reconhecimento do dever moral

¹²⁵ Cf. RICOEUR, Paul. *Filosofar Após Kierkegaard*. Leituras-2 A Região dos Filósofos. São Paulo: ed. Loyola, 1996. p. 36.

¹²⁶ CUP. Ibidem. p.293.

universal como mandamento divino. A relação entre o indivíduo e Deus é, portanto mediada pelo dever moral (fé moral).

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant deixou claro que a razão, por sua natureza, põe a si própria objetos que, por estarem de além de seus limites, é incapaz de pensar. A razão finita, portanto, deve necessariamente falhar em seus esforços para provar a existência de Deus. Acerca de Sua existência não podemos formar qualquer tipo de juízo, seja sintético - pois dele não nos é dada a possibilidade de uma intuição sensível -, seja analítico – pois a existência não é um predicado real. Entretanto, se a crença em Deus não pode encontrar apoio no campo da razão teórica, pode, entretanto, encontrar sua legitimidade como postulado da razão prática. Desse modo, a “fé racional” de Kant deve passar pela mediação da moralidade.

O confronto de Kierkegaard em relação a Kant deve tornar explícitos dois pontos fundamentais. Primeiramente, assim como Kant, Kierkegaard rejeita qualquer possibilidade de um discurso sobre Deus em termos teoréticos. É esta recusa que leva o dinamarquês a formular a sua noção de *fé no absurdo*. Em segundo lugar, veremos como a solução kantiana não satisfaz a Kierkegaard. Ao invés de uma “fé racional”, uma fé em virtude de uma coerência com a lei moral, apresenta a fé de Abraão que prescinde de qualquer mediação, uma *fé em virtude do absurdo*.

1.2 A posição kantiana: a moral autônoma

Desde a *Crítica da Razão Pura* Kant destituiu a Metafísica, enquanto ciência da Razão pura, de suas pretensões a uma validade objetiva. Essa foi a conclusão a que chegou a Dialética Transcendental, estabelecendo à razão pura teórica a impossibilidade de

qualquer conhecimento acerca da liberdade, da existência de Deus e da imortalidade da alma, seus três maiores objetos e sobre os quais a razão não pode deixar de se debruçar, a despeito do interdito kantiano.

Entretanto, ao proceder o exame da razão prática pura, Kant observa que, no seu uso prático, a razão prescreve à liberdade leis morais *a priori* que, justamente por prescindirem de qualquer componente sensível, assumem a forma de um mandamento absoluto. E como leis da liberdade, legislam sobre o que *deve ser* ao passo em que as leis da natureza legislam sobre *o que é*.

Em suma, apesar de reconhecer a impotência da razão teórica em sua pretensão de conhecer o absoluto, Kant continua firme na exigência filosófica de chegar até ele¹²⁷. Se o absoluto não é dado à razão especulativa, resta ao filósofo a possibilidade de realizá-lo praticamente. A razão deve, então, tornar-se prática.

O primeiro conceito apresentado logo na primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, é o conceito de *boa vontade*, quer dizer, de uma vontade que seja incondicionalmente boa. Como observa que nada há no mundo do qual se possa dizer que é absolutamente bom, Kant define a boa vontade como aquela que prescinde de toda matéria sensível, sendo, portanto, boa em si mesma. A boa vontade se define, então, por sua forma e não por seu conteúdo.

Que forma deve assumir a vontade para que se possa chamá-la boa? Deve assumir a forma de um *dever* que, ao desconsiderar os móveis sensíveis da ação, se deixa exprimir sob a formulação de um *imperativo categórico* que prescreva leis morais universais. O imperativo categórico é, portanto, a forma racional do *dever-ser*, uma “regra

¹²⁷ HERRERO, Francisco Javier. *Religião e História em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991. p. 9.

prática que impõe a uma vontade sujeita subjetivamente à contingência, os princípios necessários da Razão enquanto razão *prática*¹²⁸".

O que a *Fundamentação da metafísica dos costumes* procurou realizar foi a demonstração *a priori* da existência deste imperativo como princípio necessário à ação moral. Com isso, a intenção de Kant é mostrar que a ação, para que tenha valor moral, deve ser motivada pelo *dever* e que este, por sua vez, não pode encontrar seu fundamento na experiência.

1.3 A passagem da moral à religião

Apesar de prescindir inteiramente de motivos originários da sensibilidade e, portanto, devendo também desconsiderar a possibilidade de realização da felicidade como condição da ação, a liberdade deve, entretanto, buscar produzir o Soberano Bem no mundo, quer dizer, deve promover o enlace entre moralidade e felicidade¹²⁹. Em outras palavras, embora a busca pela felicidade não deva ser tomada como condição para o agir moral (heteronomia), ao agir moralmente o homem deve tornar-se digno de alcançá-la. Pelo agir moral não se torna necessariamente feliz, mas digno da felicidade.

O problema é que apesar de Kant ter mostrado a necessidade *a priori* da união entre moralidade e felicidade, o homem não pode por si só garantir a lei prática seja uma obrigação incondicional¹³⁰. Por isso Kant postula a existência de Deus

¹²⁸ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos Filosóficos IV. Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: ed. Loyola, 1999. p.339..

¹²⁹ "O homem é fim-término da criação enquanto submetido à lei moral. Mas o homem, como sujeito da lei moral, deve obrigatoriamente realizar o seu fim-término: o Soberano Bem no mundo, que é consequência imposta pela lei moral. E nesse Soberano Bem está necessariamente incluída a concordância da natureza com a moralidadeposta pela lei moral. E nesse Soberano Bem está necessariamente incluída a concordância da natureza com a moralidade". HERRERO. Ibidem. p.66.

como razão da concordância entre moralidade e felicidade. Mas entenda-se bem que aqui a existência de Deus aparece simplesmente como postulado da razão prática e de modo algum como prova, pois a sua impossibilidade já fora demonstrada na *Crítica da razão pura*. Trata-se tão somente de mostrar a viabilidade do dever incondicional de realizar o Soberano Bem.

Não se segue, portanto, que do dever de realização do Soberano Bem devemos concluir *necessariamente* a existência de Deus. “Só se o homem é fiel a sua determinação moral e nessa fidelidade quer ser coerente com sua razão é que precisa aceitar a existência de Deus¹³¹”. Tampouco depende o valor incondicionado da lei moral do fim-término e da aceitação da existência de Deus. Mas se o homem deve realizar o Soberano Bem, deve aceitar também a existência de Deus como o ser capaz de garantir esta realização.

Então, a caracterização de Kant acerca da religião como o *reconhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos* não deve significar que Deus seja o fundamento do dever, mas que o efeito da obediência ao dever (o Soberano Bem) depende da existência de Deus. “O dever é mandamento de Deus só enquanto tem em vista a consecução real do soberano bem¹³²”.

1.4 Uma leitura kierkegaardiana de Kant

¹³¹ Ibidem. p. 69.

¹³² Ibidem. p. 74.

Para Kant, a autonomia do sujeito ético, expressa na auto-imposição do imperativo categórico, significa que deve-se primeiro saber que algo é prescrito como dever antes de aceitá-lo como uma ordem divina. Mas apesar de apresentar a fé como alternativa aos problemas da esfera ética, Kierkegaard sustenta, contra Kant, que em suas mais altas expressões a religião constitui uma esfera completamente independente da universalidade ética.

Há diversas concepções kierkegaardianas que indicam um claro afastamento do dinamarquês em relação à noção kantiana da fé como crença racional. A apresentação da fé cristã como paradoxal, a figura do cristão como sujeito existencial desesperado cuja conversão se afigura como *salto*, a descontinuidade entre moralidade e religiosidade, a paixão – ao invés da razão – como mediação entre a ação ética e a fé religiosa são alguns dos exemplos que atestam a pertinência da comparação.

Entretanto, se Kierkegaard rejeita a noção kantiana de fé moral, parece plausível, por outro lado, aceitar que a sua concepção de fé pressuponha um certo acordo com algumas posições básicas do pensamento de Kant¹³³.

Para Antoinette M. Stafford, Kierkegaard, ao negar a possibilidade da ciência e da filosofia especulativa conhecerem a realidade tal como é em si mesma, segue o dualismo epistemológico de Kant¹³⁴; segue-o ainda ao aceitar que as restrições aos poderes da razão ao mundo fenomênico não invalidam as aspirações humanas em relação ao suprasensível¹³⁵. Ainda segundo Stafford, tanto para Kant quanto para Kierkegaard, a ética não representa uma esfera autônoma da existência. Isso significa que, na tarefa de satisfazer

¹³³ STAFFORD. Ibidem. p.20.

¹³⁴ Ibidem. p. 18.

¹³⁵ Ibidem.

suas mais profundas necessidades enquanto agente moral, a consciência ética inclina-se inelutavelmente para além de seus limites em direção à realidade transcendente da fé¹³⁶.

Então, para ambos, a religião é entendida como uma solução necessária aos problemas práticos que emergem no interior da própria estrutura do ético¹³⁷, de modo que “aquele que, primeiramente, não compreendeu completamente as implicações do que significa ser um sujeito ético, é incapaz de experimentar a profunda necessidade pela fé religiosa que a vida moral em última instância invoca¹³⁸”.

1.5 A crítica kierkegaardiana e seus pressupostos.

Ao apresentar a crítica de Kierkegaard à concepção kantiana da fé, pretendemos mostrar como os motivos da crítica já se encontram na posição kierkegaardiana quanto ao *status epistemológico* da filosofia enquanto pensamento especulativo, apresentada na primeira parte do trabalho. Para tanto, continuaremos a seguir as análises de Antoinete Stafford.

Para a autora, a oposição existencialista de Kierkegaard à fé kantiana, repousa no reconhecimento da contradição em que cai o imanentismo dualista de Kant quando tenta preservar a auto-fundamentação da liberdade moral enquanto, ao mesmo tempo, reconhece a incapacidade de uma consciência finita em superar a livre inclinação ao mal radical¹³⁹.

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ STAFFORD. Ibidem. p.19.

Em Kant, o mal radical aparece como uma propensão natural do homem para o mal. Este mal é radical porque perverte o fundamento de todas as máximas da ação e, como propensão natural, é inextrincável pelas forças do próprio homem. A questão que se impõe deve ser então a seguinte: como podemos ser agentes racionais autônomos, capazes de agir unicamente por respeito à lei moral, e, ao mesmo tempo, seres que, por natureza, estão impelidos ao mal radical?¹⁴⁰ Se Kant afirmasse tão somente que somos livres na esfera noumênica, ao passo que na esfera fenomênica somos interpelados pelas inclinações sensíveis, não faria sentido levantar a questão¹⁴¹. Mas a posição de Kant é que o fundamento do mal é a própria liberdade¹⁴².

O sujeito moral depara-se então com a dificuldade de que enquanto o dever prescreve a sua “regeneração moral”, quer dizer, que a vontade auto-supere sua escolha livre pelo mal, do ponto de vista da razão prática, esta auto-transformação por parte do indivíduo finito é impossível¹⁴³.

Na *Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant apresenta o postulado da graça como possibilidade de uma assistência divina na superação do mal radical. Entretanto, diferentemente do postulado da existência de Deus, a graça é mantida por Kant como pura crença, e seu aparecimento não se dá por nenhuma exigência necessária da razão prática. Desse modo, não podemos sustentar a crença em uma obra da graça sem exceder os

¹⁴⁰ STAFFORD. Ibidem. p.6.

¹⁴¹ A este respeito, Herrero argumenta que “se considerássemos cada um dos móveis separadamente, o homem não seria mau seguindo cada um deles. Se não tivesse inclinações, seguiria a lei moral. Seria bom sem luta, porque a lei moral é imposta à sua disposição pela personalidade. Sem a lei moral, o homem seguiria suas inclinações sem ser mau, seguiria apenas a sua disposição natural para a humanidade. Tomados em si mesmos, os dois móveis são bons”. Herrero. Ibidem. p. 78

¹⁴² STAFFORD. Ibidem.p.6. Neste quesito, Herrero concorda com Stafford, sustentando a mesma posição: ”A possibilidade do mal situa-se no plano inteligível do homem. É obra exclusiva da liberdade” HERRERO. Op. Cit. p. 85.

¹⁴³ Ibidem. p.17.

limites da razão¹⁴⁴. Para Stafford, poderíamos ser levados a objetar que, na busca das condições de possibilidade da regeneração moral, Kant estaria nos levando a ultrapassar os limites da razão universal que ele próprio estabeleceu¹⁴⁵.

A vulnerabilidade da filosofia moral kantiana a estas contradições internas remete-nos para além dos limites da razão em direção ao mistério religioso como solução possível destas contradições. Assim, Stafford afirma que, para Kierkegaard, isso atesta a impotência do pensamento filosófico, bem como da moral, em unificar os pólos fenomênico-noumênico, finito-infinito, temporal-eterno, que constituem os próprios fundamentos da visão kantiana do real. A este respeito, Stafford esclarece:

“A oposição de Kierkegaard a Kant, entretanto, não se deve ao fato de que ele mantém esses pólos problematicamente opostos, mas, mais exatamente, porque, assim como os pensadores imanentistas que o antecederam, presume erroneamente que a razão humana, seja teórica, seja prática, deva, de algum modo, ser capaz de vencer o abismo que os separam¹⁴⁶”.

Então, se Kierkegaard não nega o dualismo kantiano, sua resposta ao problema se dará pela recolocação da fé no núcleo histórico da religião cristã como única forma de vencer o impasse dualista. Ele sustentará então que “apenas pela fé apaixonada (...) a aporia gerada pelo imanentismo kantiano poderá ser resolvida¹⁴⁷”.

1.6 A fé *em virtude do absurdo*.

¹⁴⁴ Ibidem.12.

¹⁴⁵ Ibidem.

¹⁴⁶ Ibidem. p.20.

¹⁴⁷ Ibidem.

Para Kierkegaard, a fé autêntica leva o indivíduo além do universalismo ético kantiano, primeiro pelo reconhecimento da alteridade absoluta entre Deus e o homem e, segundo, pela sua unificação paradoxal. Para Stafford, este é o sentido fundamental de *Temor e Tremor*, posição que parece se aproximar da interpretação de Green¹⁴⁸, segundo a qual o tema do pecado e do perdão é o sentido latente ao texto de Johannes de Silentio¹⁴⁹.

Desde a perspectiva kantiana, a fé de Abraão exemplifica o risco de confundir as exigências universais de uma ética autônoma com os ditames de uma consciência religiosa heterônoma, histórica e existencialmente condicionada. Para de Silentio, o dilema de Abraão oferece o mais claro exemplo da tensão entre a “redução” kantiana da fé a mero epifenômeno do ético, e da fé como uma resposta paradoxal e angustiada ao impasse intrínseco ao modo de vida ético¹⁵⁰. Assim Stafford esclarece a diferença entre os dois pontos de vista:

“Apesar da clara oposição entre suas considerações sobre a fé de Abraão, é evidente que, tanto para Kant quanto para Kierkegaard, a crença religiosa pressupõe e completa o ético. Para Kant, a fé surge como garantia da coerência racional da vida ética frente às suas visíveis contradições internas. Para Kierkegaard, a fé aparece como uma possibilidade paradoxal para o indivíduo que reconhece o ético, mas cujos limites de seu universalismo se tornaram manifestos. Kierkegaard, entretanto, não se satisfaz com a apropriação kantiana de categorias religiosas como meio de auto-realização do ético. Ele insiste que a própria investigação ética de Kant acerca do mal radical aponta para além de uma esfera autônoma, dentro da qual Deus funciona como “um ponto invisível” e que o modelo abraâmico da fé esclarece, mais propriamente, como a fé surge apenas quando a impossibilidade de uma mediação racional foi plenamente reconhecida¹⁵¹”

A fé *em virtude do absurdo* é paradoxal porque desafia qualquer mediação. Ela põe em conjunção direta a interioridade infinita do existente individual infinitamente

¹⁴⁸ Cf. GREEN. Op. cit. p. 269.

¹⁴⁹ Lembre-se que, para Kierkegaard, a conciliação paradoxal entre Deus e o homem depende, primeiramente, do reconhecimento da diferença absoluta que os separam. A esta diferença kierkegaard chamou *pecado*.

¹⁵⁰ STAFFORD. Ibidem.p.22.

¹⁵¹ Ibidem.

resignado e a realidade absoluta do infinito, proclamando que, em um momento apaixonado de fé, em virtude do absurdo, o indivíduo isolado se coloca acima da universalidade ética, em relação imediata com o divino. Para Stafford, a fé em virtude do absurdo é a recusa kierkegaardiana em admitir qualquer princípio de mediação capaz de superar a dualidade entre individualidade fenomênica e a autonomia moral situada no plano noumênico, dualidade estabelecida por Kant para evitar o confronto entre estes pólos opostos da experiência humana¹⁵². Kierkegaard, portanto,

“rejeita o esforço de Kant em manter uma continuidade racional entre as categorias do ético e as do religioso, pois vê na categoria kantiana de “crença racional” um obscurecimento fatal da distinção entre a interioridade ética finita e a Alteridade Absoluta de Deus. Ele insiste que apenas uma distinção absoluta com respeito a esses dois pólos é capaz de preservar tanto a autonomia humana quanto a transcendência divina, de modo que a temporalidade finita do homem não se reduza a um aspecto vazio do infinito (como na resignação infinita), e nem a transcendência divina se reduza uma mera função de ideais humanistas imanentes (como no idealismo kantiano)¹⁵³.

1.7 A fé no absurdo.

Já fora mencionado, no segundo capítulo da primeira parte, que o agente moral autônomo de Kant pode ser enquadrado naquilo que Kierkegaard chamou de Religião A. Retornamos agora tanto à distinção entre Religião A e Religião B, quanto ao conceito de paradoxo absoluto, dentro da perspectiva da crítica de Kierkegaard à concepção kantiana de fé racional.

¹⁵² Ibidem.p.24

¹⁵³ Ibidem.

Em primeiro lugar a Religião B ou a “religiosidade paradoxal” constitui uma ruptura com qualquer filosofia da imanência porque nega qualquer relação fundamental entre temporal e eterno¹⁵⁴. então a distinção entre as duas formas de religiosidade reflete a recusa de Kierkegaard em relação aa tentativa kantiana de “intelectualizar” a fé:

“A passagem para a religião B, ou o cristianismo autêntico, constitui um reconhecimento para Kierkegaard de que a dialética da interioridade subjetiva, característica da Religião A, alcançou seu ponto máximo de desenvolvimento, mas não pode realizar o que é exigido para a auto-realização moral do indivíduo¹⁵⁵”.

Além disso, a premissa Kierkegaardiana que justifica a passagem de uma concepção de fé imanente para uma concepção de fé paradoxal é a condição individual original de que “a subjetividade é a não-verdade”, quer dizer, “que o sujeito finito, longe de ser - como diria Kant - a fonte autônoma da lei moral que está em relação necessária com a verdade eterna, deve reconhecer que é de fato um pecador¹⁵⁶”. Assim, a distinção epistemológica entre noumeno e fenômeno, homem e Deus, fundamental à teleologia moral de Kant, é retomada por Kierkegaard como diferença ontológica absoluta¹⁵⁷.

A concepção kierkegaardiana do paradoxo absoluto, bem como a distinção entre as formas de religiosidade A e B, podem ser tomadas, então, como uma recusa dos poderes do sujeito moral finito em produzir sua auto-realização e uma insistência no poder salvífico da fé¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Cf. CUP. p. 59.

¹⁵⁵ STAFFORD. Ibidem. p. 27.

¹⁵⁶ Ibidem.

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ Ibidem.

Outra oposição de Kierkegaard é quanto à interpretação kantiana da história de cristo, a história de sua vida e de sua morte, como arquétipo moral acessível a todos os seres racionais, cuja facticidade histórica é uma questão indiferente. Kierkegaard afirma, contrariamente, que é justamente a tendência em intelectualizar a verdade cristã, de extraí-la de sua realidade histórica que deve ser tomada como inautêntica.

“O objeto da fé não é uma doutrina, porque então a relação [entre o indivíduo e Deus] seria intelectual (...). O objeto da fé não é um mestre com uma doutrina, pois quando um mestre possui uma doutrina, a doutrina é, *eo ipso*, mais importante que o mestre e a relação é novamente intelectual (...). O objeto da fé é a realidade do mestre (...). O objeto da fé é então a realidade do Deus-homem no sentido de sua existência (...). O objeto da fé é a realidade de Deus na existência enquanto indivíduo particular, o fato de que Deus existiu como um ser humano particular¹⁵⁹”.

Em suma, a “síntese real de eternidade e temporalidade no indivíduo” é o único modo de superar a aporia moral de Kant, resultando o paradoxo absoluto como o coração da fé cristã.

CAPÍTULO 2

KIERKEGAARD E HEGEL

2.1 A tensão objetividade-subjetividade

¹⁵⁹ “The object of faith is not a doctrine, for then the relationship would be intellectual (...) The object of faith is not a teacher with a doctrine; for when a teacher has a doctrine, the doctrine is *eo ipso* more important than the teacher, and the relationship is again intellectual (...) The object of faith is the reality of the teacher (...) The object of faith is hence the reality of the God-man in the sense of His existence (...) The object of faith is thus God’s reality in existence as a particular individual, the fact that God has existed as an individual human being”. CUP. p.290.

A leitura da bibliografia disponível sobre o pensamento de Kierkegaard parece revelar uma disputa em que se põem em lados opostos uma filosofia sistemática cujo modo de pensar por puros conceitos resulta em um total aniquilamento da subjetividade e uma filosofia subjetivista que, partindo da singularidade concreta do indivíduo, encontra dificuldades em universalizar seus resultados encerrando-se, por isso, em um discurso paradoxal. Apesar de simplista, fartos são os exemplos de passagens retiradas tanto de Kierkegaard como de Hegel e cujo conteúdo tem se prestado a legitimar a interpretação grosseira de uma disputa em que os dois filósofos figuram como representantes de um subjetivismo irracional e de um objetivismo desmedido, respectivamente. Que nos seja permitida a apresentação de uma dessas passagens em que Hegel diz:

“... vivemos em uma época na qual a participação do indivíduo e da sua atividade na obra total do Espírito só pode ser reduzida, pois a universalidade do Espírito foi grandemente fortalecida e a singularidade, como convém, tornou-se proporcionalmente insignificante. Essa universalidade se mantém em toda a sua extensão e em toda a riqueza que se veio formando, e as exige para si. O indivíduo deve, pois, como já a natureza da ciência implica, quanto possível esquecer-se a si mesmo¹⁶⁰”.

Há, sem dúvida, alguma possibilidade de iniciar um confronto entre Kierkegaard e Hegel a partir da passagem transcrita acima. Estaria aberto o caminho para apontarmos as oposições objetividade-subjetividade, indivíduo-universal, etc. E, de fato, essas oposições são incontornáveis. Mas o que deve estar em evidência aqui são os motivos que levam o pensamento de Kierkegaard a gravitar em torno desses opostos. Vejamos, então, como o dinamarquês desenvolve a sua crítica a Hegel em duas de suas obras aqui estudadas e que podem ser vistas como desdobramentos dessa argumentação que se centra na tensão objetivo-subjetivo.

¹⁶⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Fredrich. *Fenomenologia do espírito*. São Paulo: 1980. p.39.

2.2 A crítica a Hegel em *Temor e Tremor*.

Já se aludiu na primeira parte deste trabalho às diversas interpretações que a leitura de *Temor e Tremor* pode suscitar. Viu-se ainda que, para Gordon Marino, entender a obra de Johannes de Silentio como uma crítica a Hegel não nos levaria muito longe em direção ao sentido fundamental daquele livro. Westphal, ao contrário, aponta o confronto com Hegel não apenas como uma leitura possível simplesmente, mas chega a fazer desta crítica o objetivo central da obra: “Hegel é o alvo principal de *Temor e Tremor*¹⁶¹”.

Segundo Westphal, os indícios da intenção contra Hegel no texto de de Silentio são abundantes. Já no prefácio, encontra-se um parágrafo contendo a conhecida passagem em que o dinamarquês nega seu *status* de filósofo e identifica a filosofia que está confrontando com aquilo que denomina (nove vezes) de Sistema e, por vezes (duas vezes), de Ciência. A referência a Hegel parece ainda mais clara quando identifica a filosofia com o esforço em transpor todo o conteúdo da fé em uma forma conceitual. É bastante lembrar que, para Hegel, o conteúdo da filosofia é o mesmo da religião, embora a filosofia substitua a forma representacional inadequada da religião por uma forma conceitual¹⁶².

Seguindo ainda a leitura de Westphal, a referência a Hegel pode ser percebida na própria forma em que se põe os três problemas centrais da obra. Os enunciados dos problemas, observa Westphal, podem todos ser reduzidos à seguinte fórmula: “Se tal é o caso, Hegel está certo; mas então Abraão está perdido”. Desse modo, *Temor e Tremor* aparece como recurso para um confronto entre Abraão e Hegel; e seu tema

¹⁶¹ WESTPHAL, Merold. Kierkegaard and Hegel. In: Hannay, Alastair & Marino, Gordon. Cambridge Companion to Kierkegaard. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 107.

¹⁶² WESTPHAL. Op. cit p.108.

central é a incompatibilidade entre a filosofia hegeliana e a fé cristã da qual Abraão ,e o paradigma.

A célebre “suspensão teleológica da moralidade” também é operada, segundo Westphal, tendo Hegel como alvo. Neste caso, o ético não significaria, em *Temor e Tremor*, a lei moral no sentido kantiano do termo. Nem tampouco decorreria o caráter absurdo e paradoxal da fé de uma possível oposição entre os conteúdos da religião e os da moral. A concepção ética cujo *telos* de Silentio suspende identifica-se, na verdade, com a noção hegeliana de *Sittlichkeit*, do ético considerado no corpo das leis, dos costumes, das instituições e das práticas de um povo. Hegelianamente: a suspensão teleológica da moralidade não se dirige, portanto, à *Moralität*, a uma ética da Razão pura não mediada historicamente, mas à *Sittlichkeit*.

Além disso, a classificação de Jefté, Agamenon e Brutus como heróis trágicos pressupõe uma noção de heroísmo que só a concepção da moralidade como *Sittlichkeit* pode justificar. Nas palavras de Westphal: “A *Sittlichkeit* que justifica aqueles assassinatos e que conforta os pais em sua dor são as leis e os costumes não apenas *de* seu povo, mas também *do* (criada por) seu povo e, sobretudo, *para* (em favor de) seu povo¹⁶³”. Agem, portanto, moralmente no sentido hegeliano.

Não se trata, finalmente, de ressaltar uma oposição entre moral e religião. O que de Silentio chama de suspensão teleológica da moralidade não é uma supressão da moral em virtude da religião; trata-se de questionar o caráter absoluto da lei moral, o que se torna claro pela distinção que de Silentio faz entre o universal e o absoluto:

¹⁶³ Ibidem. p.109.

“O ético como tal é o universal e enquanto universal aplica-se a todos, o que pode ser expresso, de outro ponto de vista, dizendo-se que se aplica a todo instante (...) Considerado imediatamente como físico e psíquico, o indivíduo particular é o indivíduo que tem seu telos no universal e seu compromisso ético é expressar-se constantemente no universal, abolir a sua particularidade a fim de tornar-se universal (...) A fé é precisamente este paradoxo, que o indivíduo como o particular é maior que o universal e justificado perante ele, não como inferior, mas como superior – embora de tal modo que é o indivíduo que, após ter estado subordinado como particular ao universal ... torna-se o indivíduo que como particular é superior ao universal, pelo fato de que o indivíduo como particular está em relação absoluta com o absoluto (...) Este é o paradoxo da fé, o de que o indivíduo é maior que o universal, que o indivíduo determina sua relação com o universal a partir de sua relação com o absoluto e não a sua relação com o absoluto pela sua relação com o universal¹⁶⁴”.

Para Westphal, está claro que o absoluto ao qual o indivíduo está absolutamente relacionado é Deus¹⁶⁵. Assim, a suspensão teleológica da moralidade deve significar a absolutização do dever para com Deus, já que, para a fé, o ético é reduzido - em virtude de o indivíduo determinar a sua relação com o universal a partir de sua relação com o absoluto - ao relativo. Abraão é incompreensível porque escapa a qualquer mediação, porque toda mediação se opera em virtude do universal. Abraão é e permanecerá sempre um paradoxo inacessível ao pensamento.

2.3 A crítica a Hegel no *Postscriptum*.

¹⁶⁴ “The ethical as such is the universal, and as the universal it applies to everyone, which may be expressed from another point of view by saying that it applies every instant (...) Conceived immediately as physical and psychical, the particular individual is the individual who has his telos in the universal, and his ethical task is to express himself constantly in it, to abolish his particularity in order to become the universal (...) Faith is precisely this paradox, that the individual as the particular is higher than the universal, is justified over against it, is not subordinate but superior—yet in such a way that it is the particular individual who, after he has been subordinated as the particular to the universal, now through the universal becomes the individual who as the particular is superior to the universal, for the fact that the individual as the particular stands in an absolute relation to the absolute. Absolute (...) The paradox of faith is this, that the individual is higher than the universal, that the individual (to recall a dogmatic distinction now rather seldom heard) determines his relation to the universal by his relation to the absolute, not his relation to the absolute by his relation to the universal”. KIERKEGAARD, Soren. *Fear and trembling*. Tradução de Walter Lowrie. New Jersey: Princeton University Press, 1941. p. 26, 27, 35

¹⁶⁵ WESTPHAL, Ibidem. p.110

Por toda a parte no *Postscriptum* aparece a reação de Kierkegaard à idéia hegeliana de que a filosofia possa apresentar-se como Ciência. Por várias vezes a objeção a esta pretensão atinge o ponto da sátira. Segundo Westphal¹⁶⁶, o Sistema abranda ou mesmo anula o abismo entre o homem e Deus, fundamental para Climacus¹⁶⁷: “A realidade em si mesma é um sistema – para Deus; mas não pode ser um sistema para nenhum espírito existente¹⁶⁸”. A crítica a Hegel deve então restabelecer a diferença entre a temporalidade da existência e a eternidade da divindade ao mesmo tempo em que retira a afirmação de que a “verdade é a subjetividade” do contexto socrático (*Migalhas*) e insere-a no contexto moderno, em oposição à noção hegeliana da verdade: “a verdadeira forma na qual a verdade existe pode ser apenas o sistema científico de tal verdade. Ajudar a aproximar a filosofia da Ciência, do ponto onde ela pode abandonar o título de “*amor ao conhecimento*” e torna-se conhecimento *atual* – isso é o que me pus a fazer¹⁶⁹.”.

A Parte I do *Postscriptum* é dedicada à análise da objetividade como projeto epistemológico. Trata-se aqui de explicitar como o pensamento objetivo transforma questões subjetivas em questões objetivas, esvaziando-as de sua importância existencial. Duas imagens desta postura, Kierkegaard oferece-nos através de dois retratos paradigmáticos apresentados no *Postscriptum*.

O primeiro deles¹⁷⁰ é o retrato aristotélico dos deuses que se comprazem no prazer contemplativo que o pensamento lhes oferece:

¹⁶⁶ WESTPHAL. Ibidem. p.102.

¹⁶⁷ Pseudônimo adotado por Kierkegaard nas *Migalhas* e no *Postscriptum*.

¹⁶⁸ “Reality itself is a system – for God; but it cannot be a system for any existing spirit”. CUP. Ibidem. p.107.

¹⁶⁹ *Phenomenology of Spirit*, citado em: WESTPHAL. Ibidem. p. 101, 102.

¹⁷⁰ No *Postscriptum* as duas imagens aparecem na ordem inversa da que a apresentamos agora.

“Aristóteles, ao tratar do que é a felicidade, identifica a mais alta felicidade com os prazeres do pensamento, relembrando nesta conexão o passatempo abençoado dos deuses na especulação. Deve-se, além disso, ter alguma noção e respeito pelo entusiasmo destemido do acadêmico filosófico, sua devoção persistente ao serviço da Idéia. Mas para o filósofo especulativo, a questão de sua felicidade eterna não pode ser levantada; precisamente porque sua tarefa consiste em afastar-se mais e mais de si próprio e tornar-se objetivo, desaparecendo, assim, diante de si próprio e tornando-se o que se pode chamar a energia contemplativa da própria filosofia¹⁷¹”.

Esta postura, que no *Postscriptum* remete-nos a Aristóteles, representa, segundo observa Merold Westphal, aquela atitude desinteressada em que Kierkegaard tanto insistiu e que foi apresentada na primeira parte deste trabalho. Ainda segundo Westphal, a descrição desta atitude contemplativa deve aplicar-se também a Hegel, uma vez que o sistema hegeliano culmina em uma citação de Aristóteles que retrata Deus como o pensamento pensando a si mesmo em perfeito repouso.

A segunda imagem que aparece no *Postscriptum* representando a postura desinteressada frente à existência é um retrato satírico. Um homem começa a duvidar se é de fato um verdadeiro cristão e encontra junto à esposa a reposta para sua inquietação:

“Meu querido esposo, como podes ter tais idéias em tua cabeça? Como podes duvidar de que és cristão? Não és dinamarquês, e a geografia não diz que a forma luterana do cristianismo é a religião corrente na Dinamarca? Pois que certamente não és judeu nem maometano; então, o que poderias ser senão cristão? Há mil anos o paganismo foi varrido da Dinamarca, por isso sei que não és pagão (...). Assim é claro que só podes ser cristão¹⁷²”.

¹⁷¹ “Aristotle, in treating of what happiness is, identifies the highest happiness with the joys of thought, recalling in this connection the blessed pastime of the eternal gods in speculation. And he must furthermore have conception of, and respect for, the fearless enthusiasm of the philosophical scholar, his persistent devotion to the service to the Idea, but for the speculating philosopher the question of his personal eternal happiness cannot arise; precisely because his task consists in getting more and more away from himself so as to become objective, thus vanishing from himself and becoming what might be called the contemplative energy of philosophy himself” CUP. Ibidem. p. 54.

¹⁷² “Dear husband of mine, how can you get such notions in your head? How can you doubt that you are a Christian? Are you not a Dane, and does not the geography say that the Lutheran form of the Christian religion is the ruling religion in Denmark? For you are surely not a Jew, nor are you a Mohammedan; what then can you be if not a Christian? It is a thousand years since paganism was driven out of Denmark, so I know you are not a pagan (...) you are a Christian. So then of course you must be a Christian” CUP. Ibidem. p.49.

Segundo Westphal, o que Climacus considera “especulativo e quase hegeliano” nesta esposa, sem considerar se ela conhece Hegel ou não, é que ela transforma uma questão subjetiva em uma questão objetiva. Westphal ressalta ainda que nas palavras que Climacus pôs na boca desta mulher está implícita a postura típica do ponto de vista objetivo, pois a questão é tratada objetivamente, de modo que não há nada a se considerar ou escolher¹⁷³.

É, portanto, contra o pano de fundo desta noção de objetividade que Climacus argumenta. A questão aqui não é negar a verdade objetiva, mas ressaltar, no que diz respeito ao “*o quê*”, que o conhecimento humano não pode nunca realizar mais que uma aproximação, e ressaltar também, no que diz respeito ao “*como*”, que a tarefa de apropriação não deve ser suplantada pela investigação objetiva.

2.5 Eternidade e temporalidade.

Já fora mencionada a distinção absoluta que Kierkegaard faz entre Deus, eterno, e o homem, temporal. Também no *Postscriptum* aparece a tensão entre eternidade e tempo, a partir da qual se esclarecerá a diferença entre o “ponto e vista objetivo” e o “ponto de vista subjetivo”.

Ao esquecer os limites humanos, a especulação torna-se uma auto-deificação da razão humana, agora identificada como Razão. Westphal esclarece assim que se a fé

¹⁷³ Westphal. *Ibidem*. p. 114.

apresenta-se como loucura ou absurdo, como contraditória ou mesmo paradoxal, isto não significa que ela seja, em si mesma, loucura, absurdo, contradição ou paroxo; significa tão somente que a fé encontra-se em total disparidade em relação àquela forma de razão. Esta constatação, por outro lado, só se tornaria uma objeção fatal à fé se a razão fosse concebida como Razão, quer dizer, concebida como intelecto divino, tomada como o mais alto modelo da verdade¹⁷⁴. É contra esse tipo de pretensão filosófica que Climacus declara que a verdade é a subjetividade. Conforme observa Westphal, esta definição não pretende se mostrar como o mais alto grau da verdade, mas como o mais alto grau da verdade acessível para um existente concreto. Ao restringir o termo existência apenas a modos temporais de ser, Kierkegaard ressalta a diferença absoluta entre o humano e o divino, entre a temporalidade e a contingência do conhecimento humano e a eternidade de uma consciência divina, a única capaz de um saber absoluto.

Este tema começa a aparecer de maneira mais explícita na quarta e última tese que Climacus atribuiu a Lessing:

“Lessing disse que se Deus tivesse toda a verdade em sua mão direita e na mão esquerda tivesse a busca permanente por ela, teria escolhido a mão esquerda¹⁷⁵”.

Conforme apresentadas no *Postscriptum*, as palavras de Lessing diante da possibilidade da escolha perante Deus foram: “Eu me curvaria humildemente diante Dele, à sua mão esquerda e diria: dai-me, Pai. A verdade pura é, de fato apenas para ti”.

¹⁷⁴ WESTPHAL. Ibidem. p. 115.

¹⁷⁵ CUP. Ibidem. p. 97.

O problema que se levanta aqui é que o pensamento especulativo precisa ver o mundo *sub specie aeterni*, ou, assim como Lessing reconhece, ver o mundo tal como Deus o vê. Entretanto, observa Climacus, já que existir não pode significar existir *sub specie aeterni* a marcha do pensamento objetivo rumo a certeza objetiva pressupõe um sujeito objetivo fictício. Para Westphal, ao afirmar que a verdade é para Deus apenas, Lessing está chamando a atenção para a temporalidade do conhecimento humano e, assim, para “a distinção entre o humano e o divino que a especulação não pode obliterar¹⁷⁶”.

2.5 Sobre a impossibilidade de um sistema existencial.

Em seu *Postscriptum*, Climacus confronta as duas teses seguintes: a) *Um sistema lógico é possível* e b) *um sistema existencial é impossível*.

Westphal alerta-nos que a contraposição das duas teses pode levantar a falsa impressão de que Climacus estaria de acordo quanto à possibilidade da Lógica de Hegel, ao passo em que discordaria de sua “*Realphilosophie*”, de suas Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito. Esta interpretação, entretanto, resulta de um equívoco. Porque, para Climacus, Hegel faz da Lógica um sistema da existência; procura dar conta não apenas de Deus – que simplesmente é, e, portanto, habita a eternidade -, mas estende-se por sobre as

¹⁷⁶ WESTPHAL. Ibidem.p.116.

coisas que existem no mundo, temporalmente¹⁷⁷. Assim Climacus aponta o equívoco hegeliano:

“Na construção de um sistema lógico, é necessário primeiro e principalmente, tomar cuidado para aí não incluir nada que seja matéria de uma dialética existencial (...) daí segue-se muito simplesmente que a incomparável descoberta de Hegel, a matéria de uma tão incomparável admiração, a saber, a introdução do movimento na lógica, é uma completa confusão da ciência da lógica¹⁷⁸”.

Para Hegel, o começo da filosofia como sistema científico deve ser absoluto, imediato, sem qualquer pressuposição¹⁷⁹. Climacus, entretanto, põe em dúvida se Hegel é capaz de atender ao seu próprio critério. Já no *Conceito de angústia*, podemos ler que “A Lógica começa cabalmente com o produto mais escorregadio da mais sutil das abstrações, a saber, com o imediato¹⁸⁰”. Por outro lado, a *Ciência da Lógica* inicia com o capítulo “*Com o que a Ciência deve começar?*”, onde Hegel argumenta:

“O começo deve ser, portanto, um começo absoluto ou, o que aqui é sinônimo, um começo abstrato; desse modo, não pode pressupor nada, não deve ser mediado por nada nem possuir um fundamento; antes, deve ele mesmo ser o fundamento de toda a ciência. Conseqüentemente, deve ser pura e simplesmente uma imediatidate ou, mais precisamente, simplesmente a imediatidate mesma ... o começo, portanto, é o puro ser¹⁸¹”.

Climacus parece ter compreendido a exigência hegeliana: “O Sistema começa com o imediato, portanto, sem quaisquer pressuposições, portanto, absolutamente; o começo do Sistema é um começo absoluto¹⁸²”. Entretanto, logo levanta a questão: “Como

¹⁷⁷ WESTPHAL. Ibidem. p.118. Kojève, a este respeito, diz: “ A lógica de Hegel não é uma lógica no sentido comum do termo, nem uma gnosiologia, mas uma ontologia ou ciência do Ser considerado como Ser”. Introdução à Leitura de Hegel, p. 421.

¹⁷⁸ CUP. Ibidem. p.99.

¹⁷⁹ WESTPHAL. Ibidem. p. 118.

¹⁸⁰ C.A. Ibidem. p. 40.

¹⁸¹ “*Thus the beginning must be an absolute, or what is synonymous here, an abstract beginning; and so it may not presuppose anything nor have a ground; rather it is to be itself the ground of the entire science. Consequently, it must be purely and simply an immediacy, or rather merely immediacy itself ... the beginning therefore is pure being*”. HEGEL. *Science of logic*, p. 70. citado em: WESTPHAL . Ibidem. p. 118.

¹⁸² CUP. Ibidem. p. 101.

o Sistema começa com o imediato, quer dizer, começa com ele imediatamente?¹⁸³”. A resposta, segundo o próprio Climacus, “deve ser um incondicional negativo¹⁸⁴”; nenhum sistema existencial é possível e “nenhum sistema lógico pode gabar-se de um começo absoluto, uma vez que um tal começo, assim como o puro ser, é uma quimera¹⁸⁵”. Começar imediatamente com o imediato seria como pensar accidentalmente ou por milagre; seria como não pensar¹⁸⁶.

Assim, para Climacus, Hegel cai necessariamente em equívoco ao articular de maneira imprópria categorias fundamentais do sistema: “A Idéia do sistema é a identidade do sujeito e do objeto, a unidade do pensamento e do ser. A existência, por outro lado, é sua separação¹⁸⁷”. Na introdução do *Conceito de Religião* lê-se que “o espírito não se limita a estar em relação com seu objeto, em uma relação onde se dá uma separação entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido, mas, no nível absoluto, o objeto é o mesmo que aquele que sabe”. É contra esta identificação que Climacus argumenta no *Postscriptum*. Isso não significa, entretanto, que a existência seja impermeável ao pensamento, mas que resulta na separação entre sujeito e objeto, entre ser e pensar¹⁸⁸.

Desde a perspectiva objetiva, o pensamento apresenta-se como puro ser, cujo objeto é o próprio pensamento e a verdade o resultado da correspondência do pensamento consigo mesmo. Este pensar objetivo não possui qualquer relação com o sujeito existente; ao contrário, representa a subjetividade abstrata em que deve necessariamente transformar-se a subjetividade concreta e pessoal ao deslizar nesta objetividade.

¹⁸³ Ibidem.

¹⁸⁴ Ibidem.

¹⁸⁵ Ibidem. P. 102.

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ Ibidem. p.112.

¹⁸⁸ Ibidem.

A especulação não pode abarcar a realidade a não ser transformando-a em possibilidade. Todo o saber sobre a realidade consiste tão somente em sua tradução em possibilidade. Com Hegel, “A filosofia moderna fez entrar a realidade na lógica e logo, por distração, se esquece que a realidade, na lógica, não é mais que *realidade pensada*, ou seja, possibilidade. Arte, ciência, poesia, etc., não têm a ver a não ser com a possibilidade, quer dizer, não no sentido de uma hipótese ociosa, mas com a possibilidade no sentido de realidade ideal¹⁸⁹”.

CONCLUSÃO

Inicialmente, a noção de que a verdade é a subjetividade pode ter soado como mera consequência de uma reviravolta no foco da investigação filosófica em que se passa a priorizar o indivíduo, o particular, em detrimento do universal. Tal posição, entretanto, não é imune a críticas quanto aos riscos de tropeços em aporias que toda forma de subjetivismo deve necessariamente suscitar. Entretanto, não é este o caso; pois a crítica de Kierkegaard não é uma crítica de natureza epistemológica. É uma crítica ao próprio projeto epistemológico de absolutizar a objetividade da verdade. A noção da verdade subjetiva apareceu-nos, portanto, como crítica da objetividade como projeto da modernidade.

¹⁸⁹ Ibidem.

Assim como ocorre em Nietzsche, o ponto de partida de Kierkegaard é Sócrates. Entretanto, se, para Nietzsche, Sócrates inicia um longo período de decadência na História da Filosofia ao desclassificar a aparência como erro, ilusão, e ao identificar a verdade como valor supremo, ligando a racionalidade à oposição metafísica verdade-ilusão, a crítica de Kierkegaard é que, para Sócrates, - em que pese o elogio da ironia como o “despertar da subjetividade”; em que pese ainda a relevância que, do ponto de vista existencial, assume a questão “em que medida é possível aprender a verdade?” -, a verdade não seria mais do que uma simples referência histórica, pois o *instante* não passaria de mera ocasião para a apreensão do verdadeiro, destituído, portanto, de importância decisiva.

Assim como o Sócrates de Nietzsche, o Sócrates de Kierkegaard, que nas *Migalhas* é identificado com Platão em sua noção de rememoração como meio de acesso à verdade interior, também encontra seus descendentes na modernidade. Através de sua crítica da verdade, Kierkegaard leva-nos de Sócrates a Kant. Como observa Stafford¹⁹⁰, para ambos, o pensar e o agir autenticamente humanos permanecem em uma relação dualista em relação ao Absoluto transcendente. Kant ainda é socrático em sua fé racional na relação última que existe entre o sujeito moral finito e o transcendente autor moral do mundo, bem como na insistência em que a verdade desta relação está além da capacidade do entendimento em compreendê-la¹⁹¹.

Então, a crítica de Kierkegaard a Kant, aqui tomado como herdeiro do projeto socrático, deve ressaltar, em primeiro lugar, o ponto central de sua crítica a Sócrates (pressuposto de sua crítica da verdade e da objetividade como projeto filosófico): a noção

¹⁹⁰ STAFFORD. Ibidem. p. 96

¹⁹¹ Ibidem.

de que a posição originária do homem é a não-verdade - pecado -, o que marca a diferença absoluta em relação a Deus; em segundo lugar, o paradoxo da fé como crítica à “fé racional” de Kant decorre dessa diferença, pois, enquanto diferença absoluta, escapa a qualquer mediação.

A partir da oposição a Kant, se esclarece ainda a leitura de Ricoeur segundo a qual as categorias existenciais atuam na composição de uma *crítica da existência*. Porque não se poderia dizer, por exemplo, que a *subjetividade* nos retira de uma esfera - a esfera objetiva (e objetificante) -, onde a existência é impensada, impensável e indizível? Não se pode dizer que a *interioridade* assegura ao pensamento um sujeito real em cujo discurso se possa incluir a própria existência particular?

Também a partir de Sócrates podemos percorrer o caminho que leva de Kierkegaard a Hegel. Westphal, por exemplo, observa que enquanto a razão é representada pela doutrina da rememoração nas *Migalhas*, o *Postscriptum* trata da versão hegeliana deste projeto especulativo¹⁹². O Sócrates das *Migalhas* apareceria então como fundador de uma racionalidade que perpassa toda a História da Filosofia e chega até Hegel (lembremos – uma vez mais! – do Sócrates nietzschiano) como ameaça moderna à existência. Mas, embora a diferença entre rememoração e revelação, já traçada nas *Migalhas*, conecte-se à distinção entre objetividade e subjetividade presente no *Postscriptum*, a diferença entre Sócrates e Platão, imperceptível naquela primeira obra, agora reaparece novamente.

A especulação – platônica ou hegeliana – é um modo de objetividade em que a finitude do sujeito é anulada em favor de uma apreensão da verdade de maneira

¹⁹² WESTPHAL. Ibidem. p. 111.

objetiva, universal, atemporal. No *Postscriptum*, essa dissolução da existência no eterno assume um duplo sentido, individual e coletivo¹⁹³. Do ponto de vista individual, o acento recai sobre o retorno platônico em direção ao eterno por meio da rememoração. Do ponto de vista coletivo, o foco se dá no encerramento hegeliano da história. Em ambos os casos, trata-se de um esforço da filosofia especulativa em ver o mundo *sub specie aeterni* e por isso Climacus os trata como duplo aspecto de um mesmo tema¹⁹⁴.

Já o Sócrates do *Postscriptum*, desenvolve o tema da rememoração de modo subjetivo, pondo-a a serviço do interesse apaixonado, infinito e pessoal pela felicidade eterna e nunca retira o indivíduo das condições de sua finitude temporal¹⁹⁵.

Esta crítica da objetivização da existência apareceu em vários pontos da obra do dinamarquês. Desde o conceito de angústia, onde se aponta a possibilidade como modo real de ser do existente concreto (em oposição à necessidade, condição de sua objetivização), passando por *Temor e Tremor*, onde a suspensão teleológica da moralidade representa a rejeição do ideal moderno como hostil à vida genuinamente humana; passando também pelas *Migalhas*, onde Climacus oferece como alternativa ao pólo objetivo da rememoração a noção do *instante*, até culminar no *Postscriptum*, onde o pensamento assume como sua a tarefa de tornar-se subjetivo.

Hegel apresentou-se a Kierkegaard como representante maior desta postura objetiva. Em primeiro lugar, porque Hegel representa o estágio ético da existência. Se, para Hegel, Kant representa a *visão ética do mundo*, para Kierkegaard, Hegel representa o *estágio ético da existência*, pois reduz o indivíduo ao geral, o pensador subjetivo ao

¹⁹³ WESTPHAL. Ibidem. p. 121.

¹⁹⁴ Ibidem.

¹⁹⁵ Ibidem. p. 111.

pensamento objetivo, impessoal, desinteressado. “O racional é real, e o real é racional” afigura-se como “prescrição de todo pensamento ético que reduz o indivíduo ao geral¹⁹⁶. A suspensão teleológica da moralidade ilustra a precaução kierkegaardiana contra a periculosidade de uma visão ética que neutralize a individualidade em nome do geral.

A identificação entre sujeito e objeto é o grande equívoco hegeliano. E se a dialética hegeliana deve levar ao reconhecimento da verdade como identificação absoluta entre sujeito e objeto, a dialética existencial de Kierkegaard, a dialética do paradoxo, deve mostrar que os dois termos da oposição são inconciliáveis. Pois o fundamento do cristianismo é a cisão entre o finito e o infinito, entre o tempo e a eternidade, entre o homem e Deus. E o idealismo de Hegel anula esta diferença, por sua identificação do ser com o pensamento. Então, para Kierkegaard, o ser não pode ser uno com o pensamento, porque não caberia distinguir entre a idéia geral do ser e o ser divino; entre o ser absoluto e os seres concretos e finitos, que, para Hegel, não são senão momentos do ser infinito.

Diríamos então que a dialética existencial de Kierkegaard, partindo da noção de existência como diferença absoluta entre o homem e Deus, caracterizada assim pela finitude e temporalidade, não pode realizar as sínteses operadas pela dialética hegeliana, fundada na unidade entre sujeito e objeto. Afigura-se como uma “dialética do paradoxo” porque respeita o real e não lhe impõe categorias impróprias. Para Kierkegaard, a dialética de Hegel, a dialética da conciliação, da mediação, da síntese, deve aparecer, ao contrário, como abstração fantasiosa.

¹⁹⁶ RICOEUR. *Ibidem*. p. 42.

Ao situar Kierkegaard entre Kant e Hegel, a sua “crítica da verdade” aparece-nos como ponto privilegiado de uma crítica mais ampla que visa atingir o próprio projeto moderno como um todo, pois o identifica como nocivo a uma vivência existencial tipicamente humana. Ao anular o imenso abismo entre o homem e Deus, seja no imanentismo de Kant, seja no idealismo de Hegel, anula-se aquilo que na existência há de essencial: o existente.

Bibliografia

Kierkegaard:

KIERKEGAARD, Soren. *Concluding Unscientific Postscript*. Tradução de David F. Swenson. New Jersey: Princeton University Press, 1941.

_____. *Temor e Tremor*. São Paulo: Abril Cultural , 1979.

_____. *El concepto de la angustia*. 3^a ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946.

_____. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus, 1968.

_____. *O Conceito de Ironia*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Philosophical Fragments*. New Jersey: Princeton University Press, 1985.

Kant:

_____. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros escritos: texto integral*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. *A Religião nos Limites da Simples Razão* (Coleção *Os Pensadores* Volume Kant). São Paulo: Abril Cultural , 1980.

Hegel:

HEGEL, Fredrich. *El concepto de Religion*. México: D.F.: Fondo de Cultura Econômica, 1981.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1997.

Bibliografia secundária:

AQUINO, Marcelo Fernandes de. *O Conceito de Religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.

BARRIO, Jaime Franco. *Kierkegaard frente ao Hegelianismo*. Universidade de Valladolid, 1996.

- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.
- HERRERO, Francisco Javier. *Religião e História em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.
- HYPPOLITE, Jean. *Introdução à Leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contra-ponto: UDUERJ, 2002.
- LOWRIE, Walter. *Kierkegaard*. Nova York: Oxford University Press, 1938,
- _____. *A Short Life of Kierkegaard*. New Jersey: Princeton University Press, 1942.
- MARTINEZ, Luiz Guerrero. *Kierkegaard: Los Límites de la Razón en la Existencia Humana*. Sociedade Iberoamericana de Estudos Kierkegaardianos, 1993.
- MESNARD, Paul. *Kierkegaard*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- PLATÃO. *Defesa de Sócrates* (Coleção Os Pensadores, Volume Sócrates). São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- _____. *Mênon*. Belém : Editora da Universidade Federal do Pará, 1980
- RICOEUR, Paul. *Filosofar Após Kierkegaard*. Leituras-2 A Região dos Filósofos. São Paulo: ed. Loyola, 1996.

_____. *Kierkegaard e o Mal*. Leituras-2 A Região dos Filósofos. São Paulo: ed. Loyola, 1996.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos Filosóficos IV. Introdução à Ética Filosófica I*. São Paulo: ed. Loyola, 1999.

WL, Jean. *Études kierkegaardiennes*. Paris: Éditions Aubier, 1967.

WESTPHAL, Merold. Kierkegaard and Hegel. In: Hannay, Alastair & Marino, Gordon. Cambridge Companion to Kierkegaard. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MARINO, Gordon D. *Anxiety in The Concept of Anxiety*. In: Hannay, Alastair & Marino, Gordon. Cambridge Companion to Kierkegaard. Cambridge: Cambridge University Press, 2000

GREEN, Ronald M. “Developing” *Fear and Trembling*. In: Hannay, Alastair & Marino, Gordon. Cambridge Companion to Kierkegaard. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Artigos

STAFFORD, Antoinette. *Kant and Kierkegaard: the Subjectivization of Faith*. Animus. A Philosophical Journal for Our Time, vol. 3, 1998.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Dialectic and Existence in Kant and Kierkegaard*. In: Veritas, 46/2 (2001): 231-253.

_____. *Philosophy of Religion after Kant and Kierkegaard*. In: D.Z. Phillips Tessin, Kant and Kierkegaard on Religion. London: Macmillian, 2000. pp.245-262

VALLS, Álvaro L. Montenegro. *Algumas Reflexões sobre Razão e Religião em Kierkegaard*. Consacratio Mundi – Homenagem a Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

_____. *O Amor Socrático*. A análise kierkegaardiana de sua teoria e de sua prática. Síntese, vol. 20, nº 63/1993. Centro e Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte.

_____. *Entre Sócrates e Cristo*. Em Foco, nº2. Petrópolis: Vozes. Outubro 1995/ março 1996.

_____. *Possibilidade, Necessidade e Realidade na Dialética de Kierkegaard*. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ano X. Porto Alegre: 1978.