

A “EXISTÊNCIA REDUPLICADA”
A SUSPENSÃO DO ÉTICO E A DIALÉTICA DA CULPA NO CONCEITO DE
ANGÚSTIA DE SÖREN KIERKEGAARD

EDUARDO DA SILVA PEREIRA

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS — UNISINOS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A “EXISTÊNCIA REDUPLICADA”:

A SUSPENSÃO DO ÉTICO E A DIALÉTICA DA CULPA NO *CONCEITO DE*

***ANGÚSTIA* DE SÖREN KIERKEGAARD**

EDUARDO DA SILVA PEREIRA

ORIENTADOR: PROF. DR. ÁLVARO VALLS

SÃO LEOPOLDO, 2005

O puro tem uma dureza que é difícil de suportar. Por isso se aceitam mais facilmente as admoestações de um Dostoiévski que as de um Kierkegaard. O primeiro ainda oprime, mas o segundo asfixia.

Dos *Diários* de Wittgenstein

RESUMO

Nossa dissertação pretende analisar a possibilidade da liberdade que se manifesta como angústia na existência humana e que se impõe ao indivíduo à medida que este se determina como espírito, na acepção cristã do termo. Assim o tema é tratado na obra de Søren Kierkegaard, da qual nos ocuparemos aqui. Kierkegaard considera o problema a partir de dois domínios de orientação no plano da ação, que chamou de ética primeira e ética segunda. O primeiro caso compreende, entre outros, tanto a ética grega como o pensamento especulativo de Hegel, e corresponde à chamada “vida ética” em seu aspecto social. O segundo, a doutrina cristã do pecado original e da graça, manifesta na relação pessoal do homem com Deus.

RÉSUMÉ

Notre dissertation envisage analyser la possibilité de la liberté qui se manifeste en tant qu'angoisse dans l'existence humaine et qui s'impose à l'individu au fur et à mesure que cet individu est déterminé comme un esprit, dans l'acception chrétienne du terme. Le thème est développé ainsi chez Søren Kierkegaard, dont nous nous sommes occupé ici. Kierkegaard considère le problème en deux domaines d'orientation au plan de l'action, qu'il a nommé éthique première et éthique seconde. Le premier cas comprend, entre autres, tant l'éthique grecque comme la pensée spéculative de Hegel, et correspond à ce qu'on appelle “vie éthique” dans sa dimension sociale. Le second comprend la doctrine chrétienne du péché originel et de la Grâce, manifestée dans la relation personnelle de l'homme via-à-vis Dieu.

À SOCIEDADE DE JESUS, POR TUDO.

*AO ORIENTADOR, PROF. ÁLVARO VALLS, POR TER ME APRESENTADO A OBRA DESSE "NATANAEL" DOS
NOSSOS TEMPOS QUE, ALIÁS – AINDA É TEMPO DE O DIZER –, SÃO OS ÚLTIMOS!*

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	07
1. DA “OCASIÃO”.	13
1.1 O limiar do esquecimento	20
1.2 A propósito do paganismo cristão	28
2. O ‘TERMO’ DA OCASIÃO E O LIMIAR DA CONDIÇÃO	37
2.1 Alienação, oposição, conflito, “começo”	42
2.2 <i>ab posse ad esse; ab esse ad posse</i>	52
3. DA CONDIÇÃO PROPRIAMENTE DITA	71
3.1 Começar “ <i>da capo</i> ”	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
BIBLIOGRAFIA	108

INTRODUÇÃO

O tema de nossa dissertação se encontra inteiramente compreendido em seu próprio título. Trataremos aqui de um sentido paradoxal de liberdade que se manifesta como um único movimento que se desdobra na existência de um indivíduo, na medida em que o “retém” em si mesmo, de modo que o que designamos de “suspensão” no título deve ser entendido também como a sua peculiar dialética. O desenvolveremos a seu tempo. Como dizíamos, o nosso tema é o da liberdade. Esse problema de todos os tempos, como expressou o poeta, *“Liberdade é aquilo do qual todo mundo fala, mas ninguém sabe o que é”*¹, nenhuma outra dimensão da cultura humana – no aspecto que aqui a entendemos, como sendo *a própria determinação do espírito no homem* – o concebeu com tal profundidade e paradoxalidade como o cristianismo o fez, sendo que, em seu aspecto cristão, a liberdade é indissociada de uma verdade revelada ao homem não pela engenhosidade humana, não por um saber do homem, mas pela parte de um Deus, não obstante um homem. Poderíamos dizer que o motivo de consideração, pois, do tema, sob essa ótica, viria da própria condição peculiar em que a liberdade é posta aí. A maior parte dos filósofos modernos que se debruçaram sobre o problema acabaram por desnaturalizar esse seu aspecto único, seja racionalizando-o, seja tratando-o com excessivo moralismo. Raríssimos, por sua vez, abordaram o tema com a adequada têmpera – da qual faremos uso aqui – como Sören Aabye Kierkegaard (1813-1855), o “filósofo” de Copenhague considerado o “pai do

¹ A frase é de Cecília Meirelles.

existencialismo” por um movimento homônimo do século XX, o qual incluía nomes como os de Jaspers, Heidegger e Sartre, muito embora fosse bastante improvável que Kierkegaard aceitasse tal atributo, levando-se em conta o peso mais filosófico que religioso que principalmente Heidegger e Sartre emprestaram à palavra, pois o próprio Kierkegaard considerava-se sobretudo um autor religioso cuja tarefa consistia não em outra coisa do que *em tornar-se um cristão*.

A desnaturalização da natureza paradoxal do cristianismo, aliás, foi a “mola propulsora”, entre outros motivos pessoais, que impulsionou o autor de *Temor e Tremor* a empenhar a maior parte de sua breve vida (morreu aos 42 anos) em atualizar o mistério cristão em sua originalidade, o que para ele sempre foi uma tarefa impensável sem uma existência subjetiva do indivíduo. Como dissemos acima, sendo a liberdade, nesse aspecto, indissociada da verdade, seria mesmo adequado dizer do pensador dinamarquês que tinha uma resposta pessoalíssima para a verdade, ou para aquela pergunta de Pilatos “O que é a verdade?”: “A subjetividade é a verdade”². Tornar-se *subjetivo*³ no pensamento kierkegaardiano é o mesmo que ter se iniciado no mistério da liberdade cristã. Assim, ao falar de liberdade em Kierkegaard, faz-se preciso avisar de antemão que não se está tratando daquela liberdade do falatório geral, isto é, da liberdade pública, cívica, social, de expressão, de idéias ou mesmo relativa à doutrinas morais: antes seria daquela dimensão oculta da liberdade, *que ninguém sabe o que é*, pois se a existência é o lugar da liberdade, não se trataria ela, por certo, de uma questão de saber, sendo a

² REICHMANN, Ernani, *Textos Seleccionados de Sören Kierkegaard*, Curitiba: UFPR, 1978, p. 236.

³ REICHMANN, p. 218.

sua verdade bem outra que a da determinação racional, como existir é bem mais do que se ter informado sobre isso.

No século XIX de Kierkegaard, a filosofia ainda dispunha de certa posição consolidada, tinha ainda a pretensão de abarcar a existência em sua totalidade, natureza, história, vida pública e privada, científica, religiosa. Marcadamente o idealismo alemão procurava estender os seus “tentáculos” a todas essas esferas, pretendendo abrangê-las em um método *sistêmico*, como foi o caso com o mais influente filósofo alemão da época, G.W.F. Hegel (1770-1831), quando erige um “edifício” especulativo em que um tríplice saber científico, incluindo “lógica”, “natureza” e “espírito”, farão as vezes de nomes seculares para o Deus-Pai, o Filho e o Espírito na esfera religiosa. A vida do indivíduo de então devia aí inserir-se e assimilar esse “movimento subjacente da Idéia”, que Hegel havia – por primeiro, diga-se – assimilado em seu pensamento e transposto como uma “Arca da Aliança” para a sua obra. Autodeterminar-se ou tornar-se um cristão era determinar-se, pois, por uma determinação racional do próprio real. Em suas *Lições sobre a filosofia da religião*, Hegel chega mesmo a dizer que é a consciência do próprio Deus que se deixa conhecer na determinação do pensamento humano. Nesse aspecto, o pensamento de Kierkegaard encontrava-se talvez bem mais próximo do de Joseph Schelling (1775-1854), o qual havia freqüentado as aulas em Berlim. Este último afirmava que a liberdade precede a determinação, sendo, de início, pura e simples *possibilidade* para o indivíduo. Para Kierkegaard, a liberdade, em seu aspecto de incerteza e risco, se refletia decisivamente não no intelecto ou no pensamento, mas no que há de *paixão* na subjetividade humana. Tal instância encontra-se em sua própria concepção de cristianismo, que esboçou

em sua vasta obra de escritor: “O cristianismo é espírito, o espírito é interioridade, a interioridade é subjetividade, a subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, paixão que sente um interesse pessoal infinito por sua felicidade eterna”⁴. Sendo de tal ordem, essa possibilidade não poderia, por sua vez, ser adequadamente compreendida por meio de uma comunicação direta como a racional, pois que a verdade do cristianismo se apóia sobre uma experiência paradoxal, como deixa clara a natureza pessoal do Cristo. A experiência da liberdade, assim, deve guardar estreita relação com o modo com o qual é *transmitida*.

Em um texto de 1844, as *Migalhas Filosóficas*⁵, o *pseudônimo*⁶ *Johannes Clímacus* se ocupará desse fundamental problema. Irá considerar o modo de ligação com a verdade na Antiguidade grega, sobretudo em torno da singular figura de Sócrates e seu método de “extração” da verdade, a *maiêutica*. Afirma Clímacus que, no que diz respeito ao indivíduo subjetivo contraposto à objetividade do pensamento, os antigos encontravam-se, ao menos na figura do mestre de Platão, muito mais próximos do primeiro, pois a *maiêutica*, malgrado a ágora pública, concentrava o seu “processo de parto” de “*indivíduo para indivíduo*”⁷. Sócrates não fazia questão de um saber a todo custo da verdade, muito embora a idéia de reminiscência platônica apontasse para uma relação direta com o divino, não obstante obscurecida, devido a um “esquecimento” na passagem do mundo das Idéias para o mundo sensível.

⁴ REICHMANN, Ernani. *Textos selecionados*, p. 213.

⁵ KIERKEGAARD, S., *Miettes Philosophiques ou un peu de philosophie par Johannes Climacus*, (1844), *Oeuvres Complètes*, OC VII, Paris: L'orante, 1973. Traduction de TISSEAU, Paul-Henri et JACQUET-TISSEAU, Else-Marie. Ver também a tradução para o português de REICHMANN, E. e VALLS, Álvaro, Petrópolis: Vozes, 1995. Ps: nos outros volumes das *Oeuvres Complètes*, mencionaremos apenas o título e ano da obra original acompanhados do tomo respectivo, sendo que os tradutores aqui mencionados são os encarregados da tradução no seu todo. Para pormenores ver bibliografia no final.

⁶ A pseudonímia será um recurso freqüentemente explorado por Kierkegaard ao longo de sua obra.

⁷ KIERKEGAARD, *Le concept d'angoisse* (1844), L'orante, 1973, OC VII. Ver introdução de BRUN, Jean.

Sobretudo entre os gregos não haveria resquício daquela possibilidade real de escolha da própria liberdade, pois a verdade já estava na alma do cidadão da *Pólis* “desde sempre”, precisando apenas que a recordação viesse em seu auxílio. Seria, portanto, *ocasional* a verdade desse momento da liberdade, como mais tarde e em outro sentido o será com a Idéia especulativa.

Sócrates e Hegel não de ser, desse modo, os “protagonistas pagãos” que darão a “deixa” a Kierkegaard-Clímacus, nas *Migalhas*, para que traga a uma melhor luz a diferença essencial do advento cristão, onde a verdade tornar-se-á *a condição propriamente dita da liberdade*, com a qualitativa diferença relativamente ao saber racional de que o faz por uma *condição patética*.

Assim, a condição distintiva do cristianismo nos levará a outra compreensão de liberdade que é aquela que a *Dogmática* cristã levanta com não menos originalidade e de que não menos a ingenuidade antiga como o idealismo moderno careceram, existencialmente falando: *o de uma relação culposa com a liberdade*, isto é, que a condição para a liberdade teria sido desperdiçada por nós; que essa seria a pura e simples verdade de nossa condição – distante demais, no entanto, de nós, e isso devido ao fato que deliberadamente também nós nos esquecemos dela ao nos tornarmos “indivíduos gerais”, absortos na exterioridade na qual *“todo mundo fala mas ninguém sabe o que é”*. Desse modo, a problemática das *Migalhas* se desenvolve em busca de *um novo ponto de partida* no tempo para a verdade da nossa condição. Esse “início”, no entanto, Kierkegaard irá buscá-lo no paradoxo da encarnação *histórica* do Deus, único entre os tantos “mestres da verdade” que teria dito de si mesmo: *“Eu sou a verdade”*, de modo que a

verdade do cristianismo surgiu na existência temporal como uma pessoa concreta!

Nossa intenção é mostrar que a experiência da liberdade cristã, que Kierkegaard chamou de “ética segunda”, entendida essa ética como uma *comunicação de poder-dever*, quer ser a mais vigorosa experiência em um indivíduo no que diz respeito a um seu *ethos* pessoal na existência, pois que o remete a uma original *revisão* do “si-mesmo” que deve ser: o cristianismo concebe a subjetividade humana como *instância ética última* porque o *ser espírito*, que é a determinação essencial humana, é de natureza interior e paradoxal. A “ética primeira”, compreendendo os outros dois momentos, grego e moderno, será abordada desde dentro dessa compreensão.

Dispostos o desenvolvimento do problema em três capítulos, nos quais o primeiro, “*Da ocasião*”, abordará a relação socrática com a verdade no diálogo platônico do *Mênon*, que Kierkegaard desenvolve nas *Migalhas Filosóficas*; no segundo capítulo, “*O termo da ocasião e o limiar da condição*”, procuraremos mostrar como a consideração especulativa hegeliana transita entre a concepção de existência do paganismo e do cristianismo e *como aparece* a verdade da liberdade nesse momento; por fim, no terceiro e último capítulo, “*Da condição propriamente dita*”, consideraremos o aspecto peculiar da possibilidade de liberdade no que Kierkegaard chamou de “suspensão do ético” de um lado e na dialética paradoxal da culpa por outro, que irá acentuar a figura do gênio-religioso, que é também o pecador que se descobre do início nesse movimento *retroativo*, que Kierkegaard desenvolve no *Conceito de Angústia*.

I. DA “OCASIÃO”

A *Dialética da comunicação Ética e Ético-Religiosa*⁸, de meados do século XIX, é um texto de Sören Kierkegaard que permaneceu inédito, escrito de início com a mera intenção de um curso expositivo, mas onde o autor elabora uma crítica de original atualidade aos chamados *mass media* (os meios de comunicação de massa). Tais meios de comunicação, segundo Kierkegaard, caracterizam-se por aquilo que denominou de *comunicação direta ou de saber*⁹, como, por exemplo, os modos de comunicação científico e sistemático-filosófico transmitem um conteúdo: na ânsia e na pretensão de provarem a todo custo o que, desde o princípio, direta ou desinteressadamente consideram – relação que de modo algum implica contradição, como a primeira vista poderia parecer –, no acelerar um processo em vista de sua objetivação, portanto, esses últimos acabam sempre por suprimir o que poderia ter de *pessoal* nele, prescindindo de quaisquer critérios éticos além daqueles que a especulação proporciona, sendo que uma realidade ética propriamente dita (no sentido existencial do termo) pertenceria ao âmbito daquilo que Kierkegaard designou, por contraste, de *comunicação indireta ou de poder-dever*.

Em um sentido mais imediato, porém, o acento sobre o *pessoal*, nessa circunstância em especial mais do que na obra do autor como um todo, teve sua explicação: Kierkegaard teria entrado em forte atrito com os redatores de um folhetim da capital dinamarquesa, intitulado “O Corsário”, por ocasião de uma retaliação sua a uma crítica leviana que lhe fora feita, por intermédio de

⁸ KIERKEGAARD, S., *La Dialectique de la communication Éthique et Ético-Religieuse* (1847), OC XIV, p. 362.

⁹ OC XIV, 378.

um deles, com interesses segundos. Não nos deteremos na questão. É o que daí decorre que nos interessa propriamente. As conseqüências desse episódio particular, que se estenderam por mais de um ano, a ponto de Kierkegaard ter-se tornado o “assunto” predileto nas esquinas e nas ruas de Copenhague, permitiram, por sua vez, que ele entrevisse (porque “o alvo” ele mesmo) todo um mecanismo de difusão operando ao arbítrio das circunstâncias e com o aval geral, senão tácito, do público, não raro ocupado com bagatelas; a coisa toda agravando-se do fato de tratar-se de um tempo em que a *autoria* de um texto impresso, ainda pouco clara quanto a uma sua ética, era coisa suscetível de permanecer tão difusa quanto circunstancial: “os conceitos são abolidos, a linguagem torna-se confusa, os argumentos contraditórios se cruzam”¹⁰. E acresça-se a isso interesses financeiros de editores, um sem número de concessões invisíveis e imposições abusivas, e de tal modo que já não se pode distinguir mais quem é quem – o jornalista, ele mesmo, torna-se uma figura evanescente: “individualmente ele morre; mas o jornalista não morre jamais”¹¹. Mas a impostura dessa época, absorta no “geral”, “considerando tudo mas não conhecendo nada a fundo”¹² (sejam tais valorações relativas quer ao tempo quer ao modo dos acontecimentos) –, mostrava-se sobretudo no dissimular a confusão pessoal em uma mascarada evasiva da *decisão* pessoal, como veremos. A doença é então precisada: *carece-se de integridade* propositadamente:

Dizer que enganar a si mesmo seja desonesto é usar uma linguagem correta. O hipócrita pode muito bem se dar conta ele mesmo de seu ardil, mas o homem que fez-se ilusão se encontra em plena confusão; e como alguém é sempre culpado da confusão onde nos mergulha a ilusão que nos alheia de nós

¹⁰ OC XIV, 365.

¹¹ OC XIV, 367.

¹² OC XIV, 362.

mesmos e de nosso próprio propósito, é inteiramente justo aplicar o termo desonestidade a esse estado.¹³

O homem moderno se caracterizaria, assim, não tanto por enganar os outros (isso ainda seria um “impor-se como”, caso da impostura do hipócrita); mas a gravidade desse mal – porque não contemporâneo! – seria precisamente uma total incapacidade de ter alguém um *caráter originário* – uma impressão pessoal da existência –, daí que tal homem “faz-se ilusão” ele mesmo, à maneira de uma histeria reativa, que “esquece” (esse engano mostrar-se-á “deliberado” em seu desenvolvimento moderno) a fim de subtrair-se a uma situação indesejada: “o pensador que sacrifica sua primitividade ou a recalca, a aboliu para ser de bom grado compreendido por seus contemporâneos, adquirir de bom grado influência, e se precipitar no trem da geração”¹⁴. Kierkegaard se utiliza, no desenvolvimento inicial do texto, de uma “tríade de carências” com um propósito determinado: sucessivamente, tanto *integridade* (modernos) como *ingenuidade* (antigos) mostrar-se-ão “virtudes” embora evocadas, insuficientes, por que *ainda não decisivas* e, nisso, não mais que transitórias – como Hegel e Sócrates, figuras exponenciais dos dois períodos, igualmente ver-se-ão deixados (por motivos diferentes, é bem verdade): ambas recairão sob o acento mais vigoroso da carência por excelência *intemporal*, que importa no contexto: a de *primitividade*, conceito que abordaremos à parte.

A “geração”, nisso, faz as vezes de correlato do dissoluto, de antagonista anônima do homem tomado isoladamente e suscetível à uma

¹³ *Ibidem*. O texto francês traduz *probité*, para a carência em questão. Preferimos “integridade” por entendermos que a carência básica do homem moderno é a de *inteireza*, no sentido categórico para sim e não: que o teu “sim” seja sim e o teu “não” seja não: além desse termo, em nossa opinião, evocar melhor *uma postura* com relação à existência, ele também se avizinha da *ingenuidade* grega que iremos abordar – o que o torna, de outro lado, pouco adequado em tempos “pós-modernos”.

¹⁴ OC XIV, 364.

impressão própria da vida: *“exortando o indivíduo a se apressar, rápido, a cada segundo mesmo, a tudo lançar por cima da oportunidade: meditação, silenciosa reflexão, pensamento apaixonante da eternidade...”*¹⁵. Mas esse anonimato, se bem que indistinto, tem nome(s): o “social”, a “espécie”, o “método historicizante”: *“Depois de Hegel, sobretudo, a situação tem consideravelmente piorado do fato que ele descobriu o método historicizante, que suprime simplesmente toda primitividade e não faz propriamente senão ‘arranjos’”*¹⁶; arranjos que, à primeira impressão (malgrado a impossibilidade de uma segunda), soam dignos de apreço, lícitos, altruístas ou desprovidos de interesses egoístas. Kierkegaard contribui também ele com um nome próprio para essa multidão: *“ela é a mentira”*¹⁷. Essa afirmação não deve ser entendida apressadamente, como se aos gritos ou de punhos cerrados, pois ela é proferida de um lugar próprio: do ponto de vista ético-religioso, que tem por sua *pré-ocupação*¹⁸ o “como” de um processo¹⁹. Tal época, levada pelo entusiasmo de uma Ciência em vertiginosa ascensão, de comum acordo com a Filosofia em ser o *“olho de sua geração”*²⁰, descuidara propriamente – já não se sabe se deliberadamente, ou, em um estado ainda mais preocupante, como reféns da própria ilusão ensejada, tal a confusão da hora – do essencial de toda a comunicação: não o *quê* se comunica (seu “assim”), mas o *que é comunicar* (o “como”):

Desde que eu penso: “comunicar”, eu ponho um quádruplo aspecto: 1) o *objeto*, 2) o *emissor*, 3) o *receptor*, 4) a *comunicação*...

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ib.*

¹⁷ KIERKEGAARD, *Point de vue explicatif de mon oeuvre d'écrivain* (1848), OC XVI, 82.

¹⁸ No sentido de “estar diante de”.

¹⁹ *Id.* Ver também *Ponto de vista explicativo sobre a minha obra de escritor*. Trad. de MOURÃO, Arthur, Lisboa: Ed. 70.

²⁰ OC XIV, p. 361.

Em regra geral, estabeleço a seguinte distinção: ou bem se reflete sobre o *objeto*, ou bem sobre a *comunicação*, distinção determinante para meu estudo; com efeito, nós teríamos demonstrado que o defeito capital do pensamento moderno consiste em querer de qualquer maneira considerar unicamente aquilo que deve comunicar – e não o que é comunicar.

Se se reflete objetivamente, nós temos então a comunicação de saber. Se, ao contrário, não há objeto... de sorte que ninguém possa aí refleti-lo, mas reflete tão somente a comunicação, nós temos o contrário da comunicação de saber: a comunicação de *poder*.²¹

O que, em um aspecto, era o mais grave defeito do pensamento moderno, na compreensão de Kierkegaard devido a um seu caráter objetivo e impessoal, em outro, fora também a “feliz ocasião” desse tipo de pensamento: tanto o cientista como o filósofo modernos, preservavam-se, desse modo, dos *“tormentos inseparáveis das tergiversações”*²² de um raciocínio cunhado pelo *peçoal*: levado a uma brusca interrupção no exercício de seus pensamentos, o indivíduo subjetivo se vê lançado em face de si mesmo, indissociado agora daquilo que considerava até o momento como posto de antemão: se sente então como que cindido ao meio entre a reflexão que corria “a rédeas soltas” e uma súbita perplexidade que se detém ante a imposição de “tomá-la em mãos”, coisa ainda inexplicada; vê-se coagido a refrear o curso da reflexão, isto é, a *tomar parte nele*. Tudo segue-se daí, lentamente, *“isolado desde o começo, sem refúgio em dados objetivos, seu desânimo amiúde próximo do desespero, aflito de ver com qual facilidade os outros comunicam e se fazem compreender”*²³.

²¹ OC XIV, 381.

²² OC XIV, 368. Eis aqui uma nuance da ironia do autor. Kierkegaard joga com uma conotação aparentemente negativa do termo: essa “tergiversação” pessoal não é nesse contexto senão o propriamente existencial e o interessante enquanto *receptiva* ao sofrimento. Mas o saber especulativo não teria outro nome para essa espécie de “interdito”, senão o de uma “consciência infeliz”. Ver-se-á que o nocivo do tergiversar será aquele do impessoal: na verdade uma evasiva.

²³ *Ibidem*.

Enquanto o *conteúdo objetivo* próprio do discurso direto ou de saber parte de um ponto “*de dimensões extremamente vastas*”²⁴, prescindindo de um emissor, de um receptor ou de ambos conjuntamente, sendo que, mesmo empírico, mantém a natureza impessoal, “*As matemáticas se relacionam, por exemplo, com a concepção do imaginário. O saber histórico com a memória. O saber filosófico...*”²⁵, nota-se a ocorrência contrária com a comunicação de poder religioso ou de dever-poder: a introdução inusitada do caráter pessoal repele o conteúdo pré-determinado do discurso, contrastando-o com o “*nada da coisa*”²⁶ que agora se introduz, mas *que se quer* como *começo*: não se delibera mais, então, tanto quanto se é conteúdo de deliberação. O caráter de personalidade de um raciocínio deixa-se mostrar, entre outras coisas, já no próprio teor da pergunta, por um cioso escrúpulo de *posição*, previamente ao tempo e ao modo da emissão do conteúdo em questão:

...é justamente porque venho logo a me perguntar se o fato de querer expor do alto de uma *cátedra* o estudo que me proponho não estaria em contradição com o conteúdo mesmo de minha análise. Isto é, eu a teria presente em espírito; minha atenção se fixa sobre minha tese: saber que para reconhecer a verdade, sobretudo no domínio ético e ético-religioso, é preciso uma condição; igualmente é preciso também uma para comunicar tal verdade – ora, se eu hesito em o fazer, é porque eu me pergunto se a *cátedra* constitui a situação mais adequada... saber que o fato de reconhecer verdadeiramente uma verdade ético e ético-religiosa consiste em reduplicar existencialmente a coisa reconhecida; – mas a objeção que evoca essa objeção é a seguinte: uma lição feita *ex cathedra* implica também uma reduplicação, poderia ela implicar uma?²⁷

Porém, a comunicação tornada objeto do saber, na qual o modo de expressão emblemático é o da comunicação *ex cathedra*, não deve ser compreendida em seu sentido genérico – ela só importa a Kierkegaard em uma relação decisiva com a *existência*, que, em seu aspecto *cristão*, se manifesta

²⁴ OC XIV, 368. Ver também *La Dialectique de la communication*, Trad. E-M JACQUES.-TISSEAU, Rivages Poche, 2004, p. 68.

²⁵ OC XIV, 369.

²⁶ *Ibidem*. O “nada da coisa”: isto é, a ausência de um pressuposto objetivo.

²⁷ *Id.*

como *individual*: não é no que diz respeito à doutrina que o cristianismo se diferencia de modo decisivo, na relação de verdade, das outras religiões – mas o é sobretudo quanto ao *emissor* da doutrina: nas outras religiões, a verdade apóia-se na mensagem mesma, enquanto que no cristianismo apóia-se antes de tudo sobre o mensageiro. Afinal, nem um outro “mestre”, à exceção do Cristo, teria dito de si mesmo ser a própria verdade: no máximo, teriam afirmado *conhecer* o caminho. Mas esse último o disse: “*Eu sou o caminho...*”. Daí que o decisivo do fato cristão recai não mais na doutrina, mas sobre o homem: Cristo é “*infinitamente mais importante que a sua doutrina*”²⁸.

É precisamente aqui que um conceito chave do “glossário” kierkegaardiano joga um papel fundamental: o de *reduplicação*. Porém, a referida “tese” que expomos acima, relativa ao conceito, apoiando-se em um *saber que para reconhecer a verdade, sobretudo naquele domínio já conhecido por nós, não pode prescindir de uma condição, e assim quanto à sua comunicação*, nos dá a entender que o “reduplicado”, em nosso caso, que é bem outro que o do Cristo (pois ele é a verdade), dá-se por *via negativa*, já alusiva na própria idéia de “condição”. Desse modo, compreendemos que melhor seria nos referirmos ao conceito de reduplicação em outro momento de nossa exposição, dentro de seu próprio desenlace.

Mas se “*um só*”²⁹, portanto, deve atingir a meta, a multidão tornou-se inconciliável com a própria condição para a meta: o *como* de seu início. E se tal início deve ser único para cada qual, tomado isoladamente, é porque o início não se refere a uma “visão de conjunto”, mas àquela impressão própria. E se a

²⁸ KIERKEGAARD, *L'École du christianisme* (1850), L'orante, 1982, OC XVII, 114.

²⁹ Reichmann, 165.

meta é a liberdade, não pode um começo começar por querer-se auto-explicativo (algo que se pretende decisivo não tergiversa: impõe!), porém, bem ao contrário, deve tornar-se *auto-implicativo*, a não ser que se entenda àquele “como” um puro *saber* em relação a sua meta, que, auto-explicando-se a cada passo, dissesse do processo inteiro, e, de tal maneira que, dessa explicação, eu pudesse, sem mais, inferir: “Sou livre!”.

I.I O limiar do esquecimento

Considerado socraticamente, todo ponto de partida no tempo é *eo ipso* algo de contingente, algo inconsistente, uma ocasião.³⁰

O texto das *Migalhas Filosóficas*³¹, de 1844, guarda estreita relação com o da *Dialética da comunicação*. Tem igual natureza de fundo: *a liberdade para tudo aquilo que começa*. É através da problemática “*formulada pelo ignorante, que nem ao menos sabe o que é que o levou a perguntar dessa maneira*”³² – o que implica diretamente e de início a figura de Sócrates (e, para o bom entendedor, a de Hegel), que chegaremos, sem maiores cortes, ao correlato do ardil inicial: a pretensão irrefreável de saber ou, segundo Kierkegaard, *a carência do ingênuo (naïf)*, com relação à ele. A ingenuidade referida é àquela da relação socrática entre mestre e discípulo, a chamada “*distinção socrática entre aquilo que eu compreendo e aquilo que eu não compreendo*”³³. Kierkegaard alude aqui a um limite *auto-imposto*, alusivo da postura do homem antigo, em relação ao saber: se tal zona fronteira, entre aquilo que eu posso compreender e isso que eu ignoro, é *auto-imposta*,

³⁰ KIERKEGAARD, *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de Filosofia de João Climacus*, Trad. de REICHMANN, Ernani e VALLS, Álvaro, Petrópolis:Vozes, 1995, p. 29. Tb. OC VII, p. 11.

³¹ *Migalhas*, Prefácio.

³² Id., “Propositio”, p. 9.

³³ OC XIV, nota à p. 362.

pressuposto está, por sua vez, que tal limite recai, ainda que ingenuamente, sobre o indivíduo. Com relação a esse último, os antigos estavam menos distantes do que o homem moderno.

Por outro lado, um dos pseudônimos de Kierkegaard, *Constantin Constantius*, autor de *A Repetição*³⁴, faz alusão à vida grega como uma “*imanência que encalha no interesse*”³⁵. Como não houve para o grego uma ruptura decisiva entre transcendência e imanência³⁶, o *ethos* grego circunscreveu-se *nos limites das relações sociais*³⁷:

O ético em sentido próprio se apresenta sob duas formas que o pseudônimo de Kierkegaard, Vigilius Haufniensis, chama ética primeira e ética segunda [...] Na *ética primeira* a consciência das normas eternas rege o ato e remete para além do temporal. Ela pode se apresentar sob várias formas, das quais as duas principais são: 1) A ética socrática que, em reconhecendo as normas de valor eterno, rompe as estruturas morais da Grécia antiga; 2) A ética da “lei” do judaísmo que recebe seus mandamentos de uma potência transcendental, eterna. A *ética segunda* se caracteriza pelo fato de pressupor a doutrina cristã do pecado original e da graça; aqui o homem compreende até que ponto podem ir seus esforços nos limites da ética primeira. No interior dessas (“três”) principais formas de ética é preciso distinguir três orientações no domínio da ação, determinadas segundo a relação do homem com seu próximo, com ele mesmo e com Deus. Estas orientações correspondem ao aspecto social, pessoal e religioso (*Alternativa 2: OC IV 234-35*)...³⁸

O problema posto anteriormente pelas *Migalhas*, é uma retomada, da parte de Kierkegaard, daquele posto por Platão no *Mênon*, “*Em que medida pode-se aprender a virtude?*”: “*em que medida pode-se aprender a verdade?*”³⁹(o que preserva o mesmo sentido no grego Platão, pois o vício, para esse discípulo de Sócrates, era concebido como indissociado da

³⁴ KIERKEGAARD, *La Répétition*, 1843, OC V, L’orante, 1972.

³⁵ KIERKEGAARD, *Le concept d’angoisse*, 1844, OC VII, L’orante, 1973, p. 120.

³⁶ A “passagem” do ideal para o sensível permanece aquém da narrativa mítica, já que o aspecto *punitivo*, não menos ambíguo, não recaía sobre qualquer escolha anterior da parte daquele que agora recorda, mas tratava-se pura e simplesmente de um “obscurcimento”, de resto inexplicado e sem conseqüências maiores para a liberdade, cuja relação com o conhecimento aqui é sempre *direta*: “Eu recordo, logo...”.

³⁷ Nessa perspectiva, mesmo a ruptura socrática com essa moral é de natureza cética. E é o referido interdito que nos faz pensar em uma ética socrática próxima do ceticismo – não, porém, sem reservar a esse ceticismo um considerável aspecto controverso, inevitável, tratando-se de uma figura que dizia ocultar em si um *daimon* interior .

³⁸ MALANTSCHUK, Gregor, *Index Terminologique. Principaux concepts de Kierkegaard*, OC XX, L’orante, 1986, p. 45.

³⁹ *Migalhas*, p. 27.

ignorância). É a conhecida *“proposição polêmica”*⁴⁰ de Sócrates, no mesmo texto: *“...que é impossível a um homem procurar o que sabe e igualmente impossível procurar o que não sabe, pois o que sabe, não pode procurar porque sabe, e aquilo que não sabe não pode procurar porque não sabe nem ao menos o que deve procurar”*⁴¹. Aqui, como bem se pode ver, ainda nos encontramos em uma relação de saber com a verdade, não obstante num sentido de maior transparência que o antecedente, e isso devido ao “ingênuo” socrático. A possibilidade de um ponto de partida para a verdade gravita em torno de um saber e de um não-saber, contidos ambos na idéia de reminiscência, onde a verdade estranhamente já estava em mim sem que o soubesse (“perdida” que fora, sem aviso prévio ou explicação ulterior que a mítica, na transição do mundo ideal para o sensível, no qual agora me encontro como que “aprisionado”. Mesmo essa *idéia moral* de “cativeiro” encontra-se presa fácil, também ela, no pensamento platônico, de uma relação de saber: a *ignorância* é novamente aqui o equivalente do esquecimento!). – Mas eu me havia esquecido meramente! Sócrates (ou qualquer outro que haja recordado) é a feliz ocasião na qual compreendo que basta apenas recordar-me! A inteireza socrática, porém, residira no fato de que Sócrates sabia-se – e sobretudo fazia-se reconhecer – como ocasião. O mestre que se arroga mais do que isso, *“quando oferece a si e a seu ensinamento de qualquer outra maneira, então não está dando, mas tomando; então não é amigo do outro e muito menos seu mestre”*⁴². Daí que Sócrates era mestre *até um certo ponto*. E se não é, pois, de outro lado, a relação de saber que nos interessa, como mostrou-se claramente no início, então Sócrates (não ainda a relação de

⁴⁰ Id.

⁴¹ *Ibidem.*, p. 28.

⁴² *Migalhas*, p. 29.

saber), como ocasião que é, deve ser deixado – não obstante a consciência do ironista, de seu limite, mas precisamente por ela: pois é ficando aquém da verdade última que ele acaba por não ultrapassar a relação de saber (a verdade não é decisivamente um saber [uma comunicação direta], mas um poder [uma comunicação indireta]). Porém, não poderíamos nos liberar de Sócrates devidamente senão dialogando com ele: Kierkegaard faz notar que o fortuito da *maiêutica* reside em uma peculiaridade acentuada pela própria boca de Sócrates, quando diz ser uma “parteira estéril”, isto é: “*gestava apenas, não procriava*”⁴³. Essa analogia é fundamental ao nosso intento: é ela que nos permitirá o desprendimento da relação fundada nesse primeiro modo do saber. Mas, para isso, é necessária uma distinção elucidativa.

A referida verdade já estava em nós desde o princípio, como deixa claro a narrativa platônica. Por meio desta também ficamos sabendo como essa verdade foi esquecida. Ora, mas se, a despeito do esquecimento, sabemos igualmente que jamais nos deixara; se permaneceu presente, mesmo “prenhe”, em todo o tempo – surge então a dúvida: qual a natureza de uma relação em que “presente” e “ausente” se equivalem? De uma verdade que, presente em algum lugar ausente, como querem ser os lugares esquecidos, não procura nem é procurada, não “força” a si, a ponto de se ter tornado *dispensável!*? – Pois não é precisamente a mera casualidade o que dá azo à recordação? – E assim que, sendo preciso tão somente *um qualquer outrem* que faça às vezes de ocasião, sem condição prévia outra que a de sê-lo, bem se poderia falar aqui de uma verdade qualquer! Essa latência não poderia ter

⁴³ Id.

sido, pois, uma carência: *carescere*⁴⁴, o próprio vocábulo ensina, significa “*ter necessidade de*”, não de um Sistema, obviamente; “*não ter, não possuir*”, não, porém, algo como um talento ou um reconhecimento alheio; quando muito um “*abster-se, coibir-se*”, como é o caso com a ingenuidade e a ironia socrática; mas de modo algum seria ela um “*ser ou estar faltar de*”, no sentido de *padecer da coisa*, esse último o interdito socrático propriamente dito: Sócrates não “paria” a verdade porque tal verdade, não tendo um começo, *era-lhe indiferente como começo!* (no mesmo sentido em que algo inato precisasse um seu início). A congenitura atuara como uma interdição à escolha dela mesma! Com outras palavras, “*Sócrates, Pródicos ou a empregada doméstica*”⁴⁵, impassíveis ao ponto de partida, não poderiam de modo algum “*ocupar-me com referência à minha felicidade eterna, pois esta é dada retrogradamente na posse daquilo que eu possuía desde o início sem saber*”⁴⁶. A virtude ou a verdade socrática teria sido, pois, *uma presença da qual não se carece*, se quisermos utilizar a linguagem do ironista. O *padecer da coisa* aqui, se nos é lícito o uso dessa expressão, não é outro senão algo aproximado da ânsia desinteressada, como quando alguém é instruído em um conhecimento alheio; ou, então, de coisa que se busque casualmente, conscientemente ou não, como é o caso com um conhecimento que já se possui. Seria no mínimo contraditório alguém dizer que padece de *algo mais* do que de sua aptidão ou de um determinado conhecimento – algo como *de si mesmo*, por exemplo –, e, ao mesmo tempo, esquecê-lo. Mas, em uma relação de saber, *a carência não guarda relação senão direta com a sua privação*: ela não teria outro nome aqui, também outro objeto, senão o ignorado que o ingênuo representa...

⁴⁴ HOUAISS, Antônio, *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 625.

⁴⁵ *Migalhas*, p. 30.

⁴⁶ *Id.*, p. 31.

...pois a idéia final de todo perguntar é que o indivíduo interrogado deve, portanto, possuir a verdade e obtê-la por si mesmo. O ponto de partida no tempo é um nada, pois no mesmo instante em que descubro que, desde toda eternidade, eu soube a verdade sem sabê-lo, neste momento aquele instante escondeu-se no eterno, absorvido por ele, de sorte que, por assim dizer, eu não poderia encontrá-lo, mesmo se o procurasse, porque não está aqui ou ali, mas *ubique et nusquam* (em toda parte e em lugar nenhum).⁴⁷

Se, de um lado, no momento socrático, a impossibilidade da procura deve-se ao fato mesmo do elemento presente, de outro, esse “estar em” não só se mostra como algo de alheio, como também aquele movimento regressivo que a recordação representa acaba por sofrer o interdito que o mantém *senão até certo ponto* com relação à verdade. Sofrendo *como início* o interdito, a impossibilidade da procura mantém o discípulo num estado de total dependência com relação a um ocasional motivo (que, no caso de um mestre, supõe-se, teve de “tropeçar” também este em algo ou alguém, a fim de se lembrar...), já que, deixado a si mesmo, sequer é levado a perguntar sobre a verdade que é a sua (pois a recordação só é capaz de recordar até aquele ponto onde *principia* um seu começo, isto é, o instante *em que esqueceu-se*: sua verdade lhe é indiferente desde sempre, de tal maneira que se pode dizer também dela que nunca existiu, para o discípulo como para o mestre). A contradição só faz acentuar se se pensa que uma até então total dependência, a do estado anterior, dá lugar – como que por um passe de mágica, diga-se – a uma total autonomia no estado “atual”, que recorda, à guisa de uma draga, aquela verdade submersa. Daí Kierkegaard afirmar do momento socrático que ele “*suprimia a disjunção*”⁴⁸ entre o estado anterior e o atual, na inexplicada equivalência entre ausência e presença; a eternidade e a pura e simples ocasião histórica; o alheamento e o dar-se conta; entre o mestre e o discípulo; para não falar da referida “ultrapassagem” que leva do possível ao real...

⁴⁷ Id., p. 32.

⁴⁸ Id., ib.

“Se porém... as coisas devem ser colocadas de outro modo”⁴⁹, isto é, de tal maneira que não me torne presa fácil do alheamento, o ponto de partida no tempo precisaria de um melhor motivo do que àquele da ocasião (a ocasião é um “tropeço” no motivo!). É somente com a disjunção ou *diferença qualitativa*⁵⁰ que o ético há de ser deslocado em direção a uma ruptura com o estado anterior, onde acede àquele “como” ou o propriamente implicativo do processo. Esse problema ganha, no pensamento de Kierkegaard, um estatuto de condição, sem a qual o ponto de partida não passaria de dissimulada evasiva.

A idéia de um abismo humanamente intransponível entre a realidade do eterno e a do tempo – e assim que a diferença quer-se absoluta – é impensável se não nos ativermos ao que há de cristianismo no pensamento kierkegaardiano: *que o homem se encontra forçosamente culpado diante de Deus, que não só se encontra excluído da verdade, mas polemiza mesmo com ela*. Tal concepção de abismo assenta suas raízes não em outro terreno senão no da Dogmática cristã. Carecer da condição, pois, deixando para trás a ingenuidade inicial e reconsiderando tudo sob o aspecto psicológico, é o mesmo que dizer que aquele discípulo, que outrora se encontrava no engano por um mero acaso, agora o faz senão por que “*pôs e põe fora a condição*”⁵¹ para a verdade:

Se este pudesse ter perdido a condição de tal maneira que isso não ocorresse por causa dele, e se encontrasse nesse estado de perda também não por sua causa, então só teria possuído a condição casualmente, o que é uma

⁴⁹ Id., ib.

⁵⁰ Kierkegaard insiste na diferença absoluta entre as realidades do tempo e da eternidade para um existente, separado da última por aquele “abismo” de seu pecado individual. Como veremos, esse abismo guardará uma relação decisiva com a iniciativa do Deus, que reveste a forma humana e, paradoxalmente, “estreita” o abismo à distância de um “salto”. Mas esse desfecho não é outra coisa senão a fé do existente. Ver sobretudo OC VII, 106.

⁵¹ *Migalhas*, p. 35.

contradição, pois a condição para a verdade é uma condição essencial. A não-verdade está, pois, não somente fora da verdade, mas polemiza contra a verdade [...] Enquanto o aprendiz está na não-verdade, porém por causa dele mesmo... poderia parecer que ele era livre, pois estar junto a si mesmo é justamente liberdade e, no entanto, como se sabe, ele não é livre, está ligado, excluído, pois estar livre da verdade é justamente ser excluído, e ser excluído por si mesmo é justamente estar ligado. Mas porque está ligado por sua própria causa, não pode desligar-se ou libertar-se por si mesmo; pois aquilo que aí me liga deve também ser capaz de me libertar, se o quiser, e como é ele mesmo, deve podê-lo. Sem dúvida, primeiramente deveria querê-lo. Mas, suposto agora que ele se lembrou com tanta profundidade daquilo cuja ocasião lhe foi fornecida por esse mestre... que afinal recordou; suposto então que ele o quisesse. Neste caso (em que ao querê-lo ele o pode por si mesmo), o fato de ter sido ligado torna-se um estado passado, que no instante da libertação, teria desaparecido sem deixar vestígios, e o instante não teria adquirido uma significação decisiva. Ele teria ignorado o fato de ter ligado a si mesmo e agora se liberaria a si mesmo.⁵²

Não obstante, não entraremos “de chofre” no dogmático, pressuposto do que Kierkegaard denominou de *ética segunda*, mas nos deteremos na problemática da liberdade, enquanto evasiva que a não-verdade dissimula. E isso porque se entrássemos de imediato numa abordagem dogmática nos adiantaríamos um tanto desnecessariamente, levando-se em conta que poderíamos fazer uso de um recurso precedente assaz útil ao nosso intento, com a vantagem adicional de não perder com isso o liame de nossa exposição até o presente momento.

O problema do interesse, indissociado daquele do indivíduo (pois ninguém se interessa como multidão), é crucial em Kierkegaard. É precisamente do desinteresse pelo que é de natureza particular, que o indivíduo, não raro, vê-se enredado em situações tragicômicas, ligando-se a coisas a despeito de si mesmo. É Lessing, autor tão caro a Kierkegaard, que acentua a importância do interesse como o critério mesmo de seriedade com relação à verdade:

Um homem que, tão inteligente como humildemente, intenta impor a não-verdade com boa intenção, entre crenças encontradas, é infinitamente mais

⁵² Id., ib.

valioso que qualquer outro homem que defenda a melhor e mais nobre verdade com prejuízo, desacreditando seus inimigos de forma vulgar. [...] O valor do homem não se define simplesmente pela verdade em cuja posse está ou possa estar de qualquer modo, senão pelo esforço honrado que realizou para chegar até a verdade. Assim, pois, não é pela posse da verdade, senão pela constante investigação em prol da verdade que se ampliam suas forças, e só nestas consiste seu sempre crescente aperfeiçoamento. A posse torna apático, preguiçoso e orgulhoso. Se Deus tivesse encerrado em sua mão direita toda a verdade e em sua esquerda o decisivo impulso que move a ela, e me dissesse: “Elege!”, eu cairia, ainda supondo que me equivocasse para sempre e eternamente, em sua mão esquerda, e lhe diria: “Dá-me-a, Pai! A verdade pura é unicamente para ti!”⁵³.

I.II A propósito do paganismo cristão

revelia *sf* 1 qualidade ou condição de revel; contumácia 1.1 *jur* condição do réu que, citado, não comparece para o oferecimento da defesa 2 *jur* falta de contestação por parte do réu em relação à ação proposta em face dele 3 *m.q.* **REBELDIA** à r. 1 *jur* sem conhecimento da parte revel, interessada...⁵⁴

No capítulo precedente, fizemos uso de uma analogia com fins de uma melhor compreensão do nosso problema: a da *maiêutica* com o processo do parto; de um ponto de partida no tempo para a verdade com o imaginário greco-pagão de preexistência das almas. No *Post-Scriptum às Migalhas*, Kierkegaard, no capítulo IV, seção primeira⁵⁵, “*para uma orientação no plano das Migalhas*”, explica porque recorreu ao ponto de vista do paganismo, relativo a uma felicidade eterna: a fim de que se mostrasse a ocasionalidade daquele momento em relação à liberdade num sentido decisivo: “*É por isso que eu teria recorrido ao paganismo, ao país que representa o intelecto, a Grécia, e a seu herói maior, Sócrates. Depois, portanto, de me assegurar do apoio do*

⁵³ . Ver, de Lessing, *Acerca de la Verdad*, in “*Que es Ilustración?*”, trad. de MAESTRE, A. e ROMAGOSA, J., Madrid: Tecnos, 2002, p. 67. Também, de KIERKEGAARD, *Post-Scriptum définitif et non scientifique aux Miettes Philosophiques* (1846), OC X, p. 101. O *Post-Scriptum* ocupa dois tomos das *Oeuvres*: o outro é o tomo XI. Ver também, de Lessing, *Acerca de la Verdad*, in “*Que es Ilustración?*”, Madrid: Tecnos, 2002, p. 67.

⁵⁴ *Do Houaiss*.

⁵⁵ KIERKEGAARD, *Post-Scriptum...*, OC XI, 60.

*paganismo, de seu ponto de vista, esforcei-me por encontrar uma diferença tão decisiva quanto possível*⁵⁶.

A *cristandade*, compreendida ao longo do tempo em suas etapas históricas, a seu modo também dispensa um seu “conglomerado herdado” da tradição ocidental, manifesta-o através de símbolos e imagens, de uma sua doutrina terrena mas também “celeste”, como os gregos eram cidadãos da *Polis*, ao mesmo tempo que flertavam com o eterno. Contudo, não se quer mera ocasião: quer-se além da relação mítica ou racional (e mesmo visível). O apoiar-se sobretudo na *doutrina* do Jesus histórico tem o conseqüente efeito de acentuar deste último sempre mais seu aspecto visível, não raro em detrimento do Cristo *objeto de fé*, ressuscitado dos mortos e loucura para um grego. Esse *cristianismo* “invisível” é, pois, o propriamente distintivo em relação a toda outra doutrina religiosa, no sentido de que apóia-se sobre uma pessoa divina. Entende-se daí o fato de o cristianismo pretender-se *de modo decisivo* o depositário da verdade do Deus, apropriando-se não menos decididamente do atributo “paganismo” para as outras doutrinas, cunhando-o como uma sua negativa ou uma espécie de “depositário insolvente” da verdade. Mas a “Igreja visível”, enquanto visível, é também ela suscetível à história: não raro assimilou o que na história é o ocasionado. Assim, sua liturgia preservou muito dos ritos pagãos, entre estes o rito do *batismo*. Em princípio, sucede com esse sacramento algo semelhante àquele ocasionado, como é o caso com o batismo de crianças. Um *nascituro*, algo de alheio a si mesmo, de alheio a seu começo, quando levado a batizar por seus pais, assemelha-se ao discípulo que “tropeçou” no mestre, que, por sua vez, o fez recordar que era algo de alheio,

⁵⁶ OC XI, p. 67.

de modo que bem se poderia dizer do batismo de recém-nascidos que é, em seu começo e no que se relaciona com o decisivo, ocasião e condição; tanto pagão quanto cristão: um *paganismo cristão!*

A analogia com o rito cristão, não tanto pelo que ele encerra de “eficaz”, quanto por ser analogia enquanto começo, e começo ocasionado, nos servirá também aqui como um passo a mais que é na compreensão do que é um começo (como o cristianismo é uma apropriação a mais que o paganismo, com relação à importância para tudo aquilo que começa), não obstante o seu paganismo, mas precisamente por esse. Um cristão adulto, assim, quando toma ocasionalmente conhecimento de que tal rito lhe foi administrado no passado (seja através dos pais ou de qualquer outrem, pouco importa), pode afirmar dele como aquele discípulo de sua verdade: “estava em mim sem que o soubesse!” Como com o ocasional mestre, meus pais me fazem tomar conhecimento desse fato, que até então ignorava – com a diferença considerável de que tal lembrança de nada servirá para a recordação, já que a fé cristã não fala nada de uma preexistência das almas (o que remeteria à uma outra origem por trás da primeira, além do que, minha memória precisa um mínimo *lastro de tempo* e não a eternidade para que mereça o seu nome, já que na eternidade não se tem tempo para esquecer). Porém, deixado “o lado de lá”, o que é esse primeiro nascimento, no qual tanto o pagão quanto o cristão estavam presentes como algo de alheio? Não seria por certo o sacramento, pois o batismo, sentido estrito, a fé cristã o concebe como um *segundo nascimento*: o que era nascituro *nasceu do espírito* (e nesse sentido que era nascituro). Mas não é também a pura ocasião, ao menos não como o era antes, se é que o fora, pois, nesse instante, o que era *sub specie aeterni* é

nada inexplicadamente: é começo de esquecimento. Um, encontra-se “para trás” do nascimento imediato, o outro, projetado *à sua frente*. De que começo se trata então? Ora, ele é o *congénito* ou o espontâneo puro ou o *termo da ocasião e o limiar da condição*: é um paganismo cristão, para o nosso problema. Enquanto “nem isso”, “nem aquilo”, encontra-se como em uma espécie de *limbo* e, nesse sentido, enquanto começo, é a ocasião, ou para o ocasionado ou para a condição. Kierkegaard faz uso das analogias da condição natural e da condição cristã, no *Post-Scriptum*, com o único fim de tornar-nos atentos, enquanto existentes, à nossa condição inusitada⁵⁷.

Se é verdade, desse modo, que um começo, para que o seja verdadeiramente, deva reclamar a si mesmo à medida que começa, é razoável que comecemos com perguntas elementares: “*Mas, o que é existir?*” – Se consideramos o prefixo latino “*ex*”, *existentia* significa “movimento para fora”. Mas, esse “para” é alusivo de que o que se manifesta, quando o faz, o fez de *dentro*. Então existir é uma “aparição”, um “sair de”, um “mostrar-se”, um *limiar*. Porém, de que limiar se trata? Daquele termo do esquecimento? Seria existir então o começo da recordação? – Mas, se for assim, “jogamos fora” a criança, já que, no sentido cristão para a recordação ela sequer apareceu: ainda é aquele “nascituro”, seja no que se refere a uma recordação meramente temporal, e, com maior razão, no sentido da *anamnese* grega: no primeiro caso, como já referido, porque a memória atual só vai até aonde teve o tempo de esquecer; e o segundo já perdeu a validade, porque o que aqui nos interessa é o termo do alheamento com vistas a um limiar de condição, e não

⁵⁷ Diz Kierkegaard: “*Nas Migalhas, eu teria formulado esta falsa concepção, ao dizer que tentam naturalizar o cristianismo, se bem que exista certa identidade entre a condição cristã e a condição humana, e que o cristão nasce como nasce um homem; ou que, ao menos, o nascimento e o novo nascimento não são mais separados senão pelo espaço de quinze dias*”. OC XI, nota à p. 66.

para a simples recordação, pois esta (seja do lado de cá ou do outro) não tem na condição senão o seu “interdito”: afinal, como seria possível e que sentido teria, a não ser para um grego⁵⁸, recordar o que não tem começo? – Mas, com isso, jogamos fora a criança? De modo algum. Como com Sócrates (ainda não com Hegel) precisamos dela a fim de dela nos liberar.

A criança, pois, apareceu. Com isso, poderia se dizer dela que existe? – Sim. Mas *como* aparece essa sua existência? – Para *outrem*. E, nesse sentido, posso afirmar dela que *sua aparição mostra já a “sua” precedência*⁵⁹, isto é, a criança *sub-existe* ou existe “imediatamente antes” de si mesma, já que *se mantém* na total dependência de outrem, que, no que se refere a um seu começo, lhe tem a precedência. Sua existência é a existência de seus genitores, e de tal modo que, só anos mais tarde, serão ainda estes a feliz ocasião que a farão tomar conhecimento de seu batismo! Isso, porém, muda muito pouco e, não obstante, muda tudo: é porque muda quase nada na vida adulta que qualquer existente com o mínimo de *pathos* existencial deveria se debruçar sobre a questão – não porque continuou como antes, mas pelo *fato* de que continua⁶⁰: afinal, se de um lado, não poderia ter sido diferente, levando-se em conta o desconcerto de uma situação em que o primeiro interessado é também o último a saber que o é, de outro, um desinteresse, nessa ordem das coisas, não seria, no mínimo, o interessante? – Que algo como o meu começo (seja o primeiro, seja o segundo nascimento) estava em mim – e que o soubesse; que sequer posso “alcançá-lo” por mim mesmo; que só posso interessar-me, assim, *pateticamente* pelo fato, isto é, que, se

⁵⁸ O conceito de existência é moderno, portanto, estranho ao pensamento grego.

⁵⁹ Na *La maladie à la mort* (1849), OC XVI, Kierkegaard atribui bem outro sentido para a precedência em questão, o qual abordaremos quando nos ocuparmos do *Conceito de Angústia*.

⁶⁰ *Migalhas*, p. 118.

porventura venho a interessar-me, não é senão devido à perplexidade com o meu desinteresse para com o fato, com o inalcançado do fato (o desinteresse [não a perplexidade]⁶¹ é aqui o mesmo que o interesse imediato por ele!). Se consideramos atentamente a situação até aqui, de que não somos autores de nós mesmos; de que chegamos à nós mesmos a meio caminho de nós; de que não só não nos foi dado qualquer “aviso prévio” como ulterior que o valha; que esse “estar aqui” permanece ainda em sua interrogação, não seria exagero dizer que o começo de um homem, ou o modo como ele “aparece”, assemelha-se “à condição de um réu que, citado, não comparece para o oferecimento da defesa”⁶²; que aquele interesse tardio ou imediato do adulto é o mesmo que “a falta de contestação por parte do réu, em relação a ação proposta em face dele”⁶³... – E, com tudo isso, uma indiferença com minha existência, não obstante minha existência, não se assemelha a uma rebelião contra ela? Não é, uma tal existência, uma existência “sem conhecimento da parte revel, interessada”⁶⁴? – E o problema, posto desse modo, tanto de ateus quanto de batizados?

Alguém (casualmente um homem comum ou um pensador especulativo em especial) poderia objetar que nossa exposição até aqui é o óbvio: qualquer adulto sabe que, no momento de sua concepção, não tinha consciência alguma, que se encontrava na total dependência de outrem, etc. Mas sabe

⁶¹ Toda *comunicação de saber* é sempre oriunda de um interesse *indireto* para com um fato, isto é, ela interessa-se sempre pela *precisão de um fato a despeito de sua relação* com ele! Ao invés, toda *comunicação de poder ético-religiosa* não consegue senão desinteressar-se por esse interesse indireto no saber de um fato: paradoxalmente, é uma realidade estranha ao interesse do saber que passa a interessar aqui, pois uma comunicação de poder dessa natureza é sempre e sobretudo *um padecer de um fato*. Um interesse indireto ou imediato para com um fato sempre resulta em uma comunicação direta; uma comunicação indireta de um fato, como a acima descrita, por sua vez, é aquela que está diretamente interessada no que comunica.

⁶² Ver *supra*, p. 28.

⁶³ *Id.*

⁶⁴ *Id.*, *ib.*

igualmente que é assim pra todo mundo que vem ao mundo, desde que o mundo é mundo. Sabe não menos que a consciência de si deve vir gradualmente com os anos, como aquela dependência dos adultos se vai com a insegurança da infância. Sabe também, batizado ou não, que o que agora permanece inexplicado em sua origem, o seu “durante”, o sentido do tempo, mesmo o Deus: tudo é uma questão de tempo *para o saber*. Também sabe que, por ora, sua independência, de que agora frui, se lhe impõe como um outro tipo de dependência, que lhe rouba o tempo para questões menos imediatas – mas, com a diferença conseqüente: ele agora o *sabe*! Se colocamos uma questão aparentemente previsível, não foi, pois, devido ao seu saber. Mas é de novo aqui aquela perplexidade que se choca com a obviedade da situação: como a memória só alcança até onde lhe é permitido esquecer, também um saber só se relaciona com algo, como saber, até aquele ponto onde *lhe é permitido existir* – porque o modo como alguém vem a existir, já o vimos, é o *óbvio somente para quem veio a sabê-lo!*: “*não se ama, não se crê, não se age; mas alguém saberia dizer o que é o amor, o que é a fé, e toda a questão é de saber qual lugar lhe assegurar no Sistema*”⁶⁵.

A especulação hegeliana exerce um papel *sui generis* nesse itinerário: determina-se por um *saber positivo* que, por sua vez, se caracteriza por uma *certeza sensível*, por um *saber histórico* e, é claro, por uma *resultante da especulação*⁶⁶. A dialética desse movimento (levando-se em conta que todo o pensamento deve corresponder à forma de sua existência, uma vez que credita-se à realidade) alterna-se entre *ser* e *não-ser*, o *negativo* e o *positivo*, muito embora, com uma obscura predominância do elemento positivo: se tudo

⁶⁵ OC XI, 45.

⁶⁶ OC X, p. 77.

tem começo, como deixa compreender a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, no volume em que trata da *Lógica*, com uma definição abstrata do *entendimento* (“Ser puro”), um seu segundo momento, *negativo ou da razão dialética*, passível às contradições emergentes naquele primeiro (como “alienação”), é resolvido em seu momento *especulativo ou da razão positiva* (um seu “retorno” ao ponto de partida), que os compreende a ambos em uma nova determinação do pensamento, em uma *unidade de sua oposição*. Essa nova categoria é bem outra que a primeira, de modo que aquelas determinações anteriores são suprimidas como tais: *houve um progresso relativo a seu conceito*. Esse movimento positivo do conceito *lhe é inerente como a sua própria finalidade* e, de tal modo coeso, que vem a superar toda a sua *diferença* (e o sujeito finito com ela), *suprassumindo-a* em sua igualdade consigo: ele alcança a sua *objetividade*, *é intemporal, sub specie aeterni*⁶⁷.

Mas isso é apenas um *precisar a coisa*, ou um “assim” da coisa. Como havíamos advertido no capítulo precedente, nossa intenção aqui é outra: nós queremos *precisar dela*; queremos o seu “como”. Pois o precisar a coisa sem precisar dela não é senão algo presente em algum lugar ausente, isto é, uma relação desinteressada! E um “assim”, deixado a si mesmo, não faria outra coisa do que nos devolver ao momento socrático. Se devemos precisar a especulação hegeliana, pois, o faremos tendo em vista unicamente o problema do qual padecemos: *o da liberdade para tudo aquilo que começa*. E é esse precisamente o fato de Kierkegaard ter-se ocupado com a especulação, marcadamente de Hegel: entendemos que ter-se-ia ocupado com bem outra

⁶⁷ HEGEL, G.F.W. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome vol. I*, tradução de MORÃO, Artur, Lisboa: Edições 70, §§ 79-82.

coisa que Hegel se Hegel não tivesse tão somente civicamente se ocupado do cristianismo:

Na conjuntura onde se encontra a cristandade (de uma parte, o erro da especulação e, de outra, o fato de ser cristão sem mais), é cada vez mais difícil obter um ponto de partida que permita saber o que é o cristianismo [...] Quanto a saber se o tema da experiência seria portanto o cristianismo, isto é uma outra questão, ao menos fica aqui entendido que, se a especulação cristã moderna usa essencialmente das categorias comuns ao paganismo, a especulação moderna não pode ser o cristianismo.⁶⁸

É unicamente a existência no sentido que o cristianismo lhe confere o que importa para o pensador dinamarquês – o que implica em dizer que importa não no sentido de uma lógica do seu conceito. Mas isso para dizer que só nos ocuparemos com Hegel desde dentro da problemática cristã, isto é, apesar de Hegel e desde a perspectiva da existência – à maneira de alguém que existe naquilo que compreende olha para outro alguém que compreende a existência – apesar de existente.

⁶⁸ OC XI, 67.

II: O ‘TERMO’⁶⁹ DA OCASIÃO E O LIMIAR DA CONDIÇÃO

A consideração filosófica não tem nenhum outro propósito a não ser remover o contingente. A contingência é o mesmo que a necessidade externa, isto é, uma necessidade que remonta a causas que são apenas circunstâncias exteriores. Devemos buscar na história um fim universal, o fim último do mundo, não um fim particular do espírito subjetivo ou do ânimo.⁷⁰

Que uma representação ou evento humano no tempo limite-se a seu sentimento subjetivo unicamente, pode-se dizer dele “*que não é necessário dirigir-se ao grande teatro da história universal*”⁷¹; isto é: tal ocorrência não se fez história, ocorrência para si mesma, mas permaneceu no imediato do ocorrido – no particular: “*Vemos que nesse tipo de consideração abstrai-se do conteúdo, dos fins da atividade humana*”⁷². Com outras palavras, Hegel assinala que não é o nascimento de Alexandre, as inclinações ou impulsos, a individualidade do gênio militar macedônio que devem interessar ao entendimento histórico (por mais que aquilo que tenha sido o indivíduo Alexandre possa ter de interessante subjetivamente), se tal peculiaridade não estiver ela também inserida no todo que lhe possibilitou o capricho de sua idiossincrasia: é o que, portanto, a peculiaridade de Alexandre manifesta de universal, de movimento do espírito, de intemporal no tempo, o objeto e fim do processo humano enquanto razão histórica:

⁶⁹ Essa palavra contém um duplo sentido para o nosso propósito. Primeiro, em seu *sentido literal* de “ponto terminal”: o pensamento especulativo quer-se a confluência acabada de todo o pensamento precedente, incluía-se aí a ocasião grega. Leia-se Hegel em suas *Conferências de Iena*, de 1806: “*Senhores! Estamos vivendo uma época importante, um momento de fermentação, em que o Espírito deu um passo à frente, superou sua forma concreta anterior e adquire uma nova. Todo o conjunto de idéias e conceitos que vigorou até agora, as próprias relações do mundo, se dissolvem e desmoronam como num sonho...*” (apud., KOJÉVE, A., no prefácio do livro). No pensamento hegeliano, ver-se-á, marcadamente na *Doutrina da essência*, que o juízo sobre um evento determinado apóia-se em seu *resultado*: se, por um lado, “*um homem é aquilo que faz*” (Enc I, § 140 A), de outro, isso que fez, se faz de antemão nele, de modo que sua ação não vai além de mera *reposição* de uma imanência que o ultrapassa; daí que, nesse pensamento, a condição para a verdade de algo está para a sua efetividade como a contingência para a necessidade do mesmo, isto é, como *ocasião* – o *sentido mais sutil* do “termo”, que Hegel, obviamente, recusaria: de que a especulação moderna se difere do momento grego apenas por ser uma ocasião “rigorosamente definida”, logicamente estruturada, ocasião com o “fardão” do erudito; porém, não além daquele ponto onde principia a realidade como uma condição decisiva!

⁷⁰ HEGEL, G. W. A Razão na História. *Introdução à Filosofia da História Universal*, tradução de MORÃO, A., Lisboa: Ed. 70, 1995, p. 32.

⁷¹ Id., p. 50.

⁷² Id., ib.

Portanto, o primeiro que temos de expor é a determinação abstrata do Espírito. Dizemos dele que não é um abstrato, não é uma abstração da natureza humana, mas algo de inteiramente individual, ativo, absolutamente vivo: é uma consciência, mas também o seu objeto - e tal é a existência do espírito que consiste em ter a si como objeto. Por conseguinte, o espírito é pensante e é o pensar de algo que é, o pensar de que é e como é. O espírito sabe: mas saber é a consciência de um objeto racional. [...] A sensação de liberdade é a única coisa que torna livre o espírito, embora ele seja sempre livre em si e para si.⁷³

É conhecida na *Fenomenologia do Espírito*, no IV capítulo, que trata da “Verdade da certeza de si mesmo”⁷⁴, a idéia da evolução histórica da consciência através da luta de dominação e sujeição humanas, entre o senhor e o escravo. Alexandre Kojève, em seu estudo sobre a *Fenomenologia*⁷⁵, considerou demoradamente esse ponto. O “Eu” humano nasce, sobretudo, do desejo de um outro desejo, do desejo de transformá-lo, de assimilá-lo como seu, como no simples ato imediato de comer para subsistir. Assim, toda ação humana oriunda do desejo tem por objetivo transformar aquilo que lhe sucede como dado natural. Porém, enquanto tal assimilação restringir-se ao natural dado no sentido descrito, ao desejo enquanto uma demanda do que em nós se constitui como animalidade, nosso Eu permanecerá como animal também ele, pois não haverá interação, já que o objeto transformado não pode interagir por si mesmo. Enquanto subsistente, não possuo mais do que o sentimento de mim – não ainda as minhas razões: hei de dar um passo a mais para falar de liberdade:

Para que haja consciência-de-si, é preciso que o desejo se dirija a um objeto não-natural... Ora, a única coisa que ultrapassa o real dado é o próprio desejo. [...] O desejo que se dirige a um outro desejo, considerado como desejo, vai criar, pela ação assimiladora que o satisfaz, um Eu essencialmente diferente do “Eu” animal [...] Esse eu não será, como o “Eu” animal, identidade ou igualdade consigo, mas negatividade-negadora. [...] Manter-se na existência significará pois para esse Eu: “não ser o que ele é (Ser estático e dado, Ser natural, caráter inato) e ser (isto é, devir) o que ele não é”. Esse Eu será assim sua própria obra: ele será (no futuro) o que ele se tornou pela negação (no presente) do que ele foi (no passado), sendo essa negação efetuada em torno

⁷³ Id., p. 52.

⁷⁴ HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 135.

⁷⁵ KOJÉVE, Alexandre, *Introdução à leitura de Hegel*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

do que ele se tornará. [...] Esse Eu, e apenas esse Eu, se revela a ele e aos outros como consciência-de-si.⁷⁶

Kojève chama esse desejo de “conhecimento antropogênico”, por oposição ao animal. E o valor supremo humano, também por oposição ao do animal, que é apenas desejo de conservação da vida, é o ato de pôr a própria vida em risco, em função de seu desejo. À semelhança de um ritual antropofágico, a luta por reconhecimento se define pela “supressão” do oponente, que não é outra coisa que a assimilação do que esse outro representa enquanto desejo:

Ora, desejar um desejo é pôr-se no lugar do valor desejado por esse desejo. Porque, sem essa substituição, desejar-se-ia o valor, o objeto desejado, e não o próprio desejo. Desejar o desejo do outro é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que represento seja o valor desejado por esse outro: quero que ele reconheça meu valor como seu valor, quero que me reconheça como um valor autônomo.⁷⁷

A única realidade humana desejável, assim, é uma realidade *reconhecida*. Mas o resultante da luta por reconhecimento não significa o extermínio do outro ou de homens contra homens – ao menos não levado às “vias de fato”, o que seria contraditório, pois para que tal reconhecimento se mantenha em sua atualidade no tempo, ele pressupõe a existência de ambos os oponentes: é essa mútua permanência (que é uma dupla consciência) que realiza e mantém vivo o desejo de um e outro envolvidos. Para Hegel, esse conflito, que é o conflito humano universal, deve ser entendido sobretudo a nível de consciências, pois se a realidade efetiva é aquela reconhecida, isto é, a realidade social, isso implica afirmar que o conflito que engendra a História objetiva de seu movimento dialético negativo o é sempre pela superação da inconsciência, do Ser-fora-de-si, para além da mera certeza subjetiva unilateral.

⁷⁶ KOJÉVE, p. 12s.

⁷⁷ Id., p. 14.

Mas se essa dialética conflitiva implica forçosamente a consciência que devém a si mesma, é de se pensar que ambos os extremos da relação chegarão também eles à consciência de si como de seu próprio estado na ordem dos acontecimentos – primeiramente enquanto senhor e servo – mas também com relação ao curso do próprio processo: a expansão do “meio-termo” de sua “oposição”. A afirmação negadora tem como pressuposto a insatisfação com o que se é – não fosse assim, não haveria desejo de ser outro daquilo que se é. Se há, desse modo, busca *do que se não é* ou insatisfação com a imediatez, se o homem percebe que a simples certeza subjetiva que tem de seu valor não lhe satisfaz inteiramente, conclui-se que não é como imediata ou dada que a natureza humana se determina, e que, portanto, tal natureza “primeira” deve ser negada, superada: tal homem compreende que deve tornar-se “segundo” com relação a si mesmo: compreende, a seu tempo, que essa expansão de si para além da subjetividade que é se depara forçosamente com outra subjetividade, ou desigualdade: uma contraposição ou oposição que, a seu modo, deseja o mesmo. Já sabemos que esse encontro será conflitivo:

A dissolução dessa unidade simples-ou-indivisa [*que é o Eu isolado*] é o resultado da primeira experiência [*que o homem faz no momento de sua “primeira” luta, ainda homicida*]. Por essa experiência afirmam-se: uma consciência-de-si pura [*ou abstrata, que faz abstração de sua vida animal pelo risco da luta: o vencedor*] e uma consciência que [*sendo de fato um cadáver vivo: o vencido que foi poupado*] existe não puramente para si, mas para uma outra consciência [*ou seja, para a do vencedor*]; quer dizer: que existe como consciência existente-como-um-ser-dado, ou, em outros termos, como consciência que existe na forma concreta da coisidade.⁷⁸

O pôr-se em risco de vida é o desprezar a própria autonomia, positiva ou animal, por uma autonomia negativa ou humana. Arriscando-se nessa ação consciente e voluntária, oriunda do desejo insatisfeito, o vencedor resgata-se na recusa positiva do vencido em negar-se como tal: sua autonomia preserva-

⁷⁸ Id., p. 20.

se na sujeição do outro: ela se reconhece na do escravo como própria e a do escravo se reconhece nela como outra. Mas aqui surge um impasse: aparentemente, o senhor tornou-se consciente de si por ter vencido seu oponente, ao negar-se, com vistas de absorvê-lo. Porém, em uma consideração menos apressada do ocorrido, notamos que o reconhecimento só foi possível do outro lado, precisamente o da consciência servil, já que só esta se satisfaz devidamente no jogo: o senhor só vê no escravo uma coisa ou função; compreende que seu senhorio, no fundo, se define por uma não-liberdade; que o é às expensas de um outro; que lhe é algo de alheio:

E nisso está a insuficiência – e o caráter trágico – de sua situação. [...] Porque ele só pode ficar satisfeito com o reconhecimento por parte de quem ele reconhece como alguém digno de o reconhecer. A atitude do senhor é pois um impasse existencial. [...] Logo, se o homem só se satisfaz com o reconhecimento, o homem que se comporta como senhor nunca se satisfará. E já que – no início – o homem é senhor ou escravo, o homem satisfeito será necessariamente escravo; ou mais precisamente aquele que foi escravo, que passou pela sujeição, que suprimiu dialeticamente sua sujeição.⁷⁹

A dominação mostrou-se, ao final, falsa, carente de um referente. Por sua vez, o referente falho que o escravo representa, nesse rumo que as coisas tomaram, torna-se a própria possibilidade da autonomia, através de sua “sujeição laboriosa”, contraposta à “dominação ociosa” do senhor: “*A verdade da consciência autônoma é a consciência servil*”⁸⁰.

Poder-se-ia dizer desse estado primitivo da alienação, da oposição e do conflito humanos que é o ponto de partida histórico, no momento especulativo, para uma consciência eterna?

Sobre esta diferença se funda o complexo das diferenças dos desenvolvimentos da história do mundo. Só assim se explica como, sendo todos os homens racionais por natureza, e sendo a explicação formal desta racionalidade o serem livres, tivesse havido e haja ainda em muitos povos um

⁷⁹ Id., p. 23.

⁸⁰ Id., p. 24.

regime de escravidão, e que os povos se tenham contentado com tal regime. A diferença entre os povos africanos e asiáticos, por um lado, e os gregos e romanos e modernos, por outro, reside precisamente no fato de que estes são livres e o são por si; ao passo que aqueles o são sem saberem que o são, isto é, sem existirem como livres [...] Todo o conhecimento e cultura, a ciência e a própria ação não visam a outro escopo senão a *exprimir* de si o que é em si, e deste modo a se converter em objeto para si mesmo.⁸¹

II.I Alienação, oposição, conflito, “começo”

O impasse resultante daquele conflito anterior, inusitadamente favorável ao subjugado, não deixou de ser, ainda que em um estágio inferior⁸², uma primeira interação para ambos os oponentes na forma de *cultura*: o que era imediato no vencedor (o estado prévio à descoberta de seu referente falho), como no vencido (sua subserviência irrefletida), acaba por encontrar uma sua superação de dado natural em um seu *alienar-se* um tanto forçado (conseqüente da irresolução do embate) na consciência do que deve ser, doravante, o adquirido. Um primeiro modo de alienação, portanto, se exauriu, embora não o impasse, pois um e outro recaem no estranhamento da substância social de um lado e no de sua determinação particular de outro: trata-se de uma alienação indeterminada. O alienar-se, para Hegel, em seu sentido determinante, há de realizar-se por outra via que a da oposição e do conflito anteriores. Uma reconciliação, no sentido moderno do termo, entre a coisa social e o indivíduo singular, para além da mera consciência unilateral ou cindida, há de vir por uma autoconsciência determinante da própria alienação: o alienar-se, não como o estranhamento de si ou do outro, porém, ao invés, a alienação em outro como *a própria determinação de si*; a consciência de si *como outra dela mesma*.

⁸¹ HEGEL, *Introdução à história da filosofia*, Os Pensadores, tradução de LIMA VAZ, H.C., PINTO DE CARVALHO, A., São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 101s.

⁸² HEGEL, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio* (1830), vol III – A Filosofia do Espírito, tradução de MENEZES, Paulo, São Paulo: Loyola, 1995, § 432.

Esse “outro” não deve mais, como no estado de natureza, caracterizar-se pela desigualdade – mas, como aquele referente forte que faltou ao vencedor, deve ao mesmo tempo *equiparar-se-lhe*, sem, com isso, deixar de ser outro – do contrário a *reconhecimento* seria de novo incipiente. Uma determinidade forte, pois, só pode ser aquela que se dá *por contraste*; e para além de quaisquer indeterminidades particulares. Esse aparente impasse resolve-se do modo como segue: um existente, para a consideração especulativa, há de abstrair, por um esforço, de sua contingência, necessidades imediatas ou desejos: a determinidade aqui não deve, pois, ser a de um existente como o conhecemos, já que *Existenz*, no pensamento hegeliano, *é uma determinação de essência (Wesen)*⁸³. Isso quer dizer que a determinação que procuramos deve ser buscada como determinação do pensamento, da mesma forma que o “outro” não deve ser entendido tanto como uma singularidade subjetiva isolada, quanto em sua *mediação*, ou epistêmica (a Família, a Educação, a História, o Direito como realidade da liberdade, o Estado como imanentização do Deus, etc.) ou, no caso de determinação de essência, uma mediação *lógica*.⁸⁴

No conceito de *desenvolvimento*⁸⁵, Hegel adverte que, na esfera do espírito, as coisas se passam de modo diferente da esfera da natureza. Nesta última, “o que é implícito regula todo o processo”.⁸⁶ Embora haja um projetar-se na existência, que é, em seu estágio final (o fruto da semente) o seu mesmo propósito inicial (a nova semente), de modo que a “projeção do germe” se

⁸³ INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*, tradução de CABRAL, Álvaro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 129.

⁸⁴ INWOOD, p. 218.

⁸⁵ HEGEL, *Introdução à História da Filosofia*, p. 101.

⁸⁶ Id., p. 102.

coaduna com “o retorno ao estado primitivo”⁸⁷, tal organismo (a planta) é algo de alheio a seu curso predeterminado, sendo a semente e o fruto “duas unidades separadas”⁸⁸: “A natureza é outra e äusserlich [exterior] em relação ao Espírito e, por conseguinte, é outra e äusserlich em relação a si mesma...”⁸⁹. Porém, no que diz respeito à outra esfera, aquela incidência entre princípio e fim, ao se recolher de sua alienação, o faz como espírito, “devém pelo espírito, e assim devém o espírito por si”⁹⁰. – Mas, o que isso quer dizer? Que uma alienação em si unilateralmente não chega àquele estágio do recolher-se de seu alienar-se: unilateralmente, “unicamente sai”, permanece desde fora de si, como uma evasiva o faz. O meramente diverso é, para Hegel, indiferente a sua própria diferença: uma diferença sendo diversa de si é, quando muito, *análoga* a si mesma, de modo que sua identidade lhe é estranha⁹¹. Inversamente, se o *em-si* chega a sair como *determinação de uma negação* (toda negação na *Lógica*, deve levar, como movimento que diz ser, a uma oposição determinada), é esse mesmo modo da saída de si que irá lhe possibilitar que se recolha *por si*, pela distância que de si tomou: como negado, sai, o que era implícito, como *determinação de sua diferença*, não podendo ligar-se mais em sua igualdade primeira – ao menos não mais como algo de alheio; o que impossibilitaria um retorno, sendo que esse principia em um motivo da alienação; mas como recolhido de uma alienação que é uma determinação de seu “ser dado”. Contudo, que se recolha de sua cisão, isto é, que se torne uma unidade, é preciso que resolva a cisão; e a cisão deixada a si mesma é ainda aquela unidade separada da semente e do fruto. O recolher-se seria *negar*

⁸⁷ Id., ib.

⁸⁸ Id., ib.

⁸⁹ INWOOD, p. 179.

⁹⁰ *Introdução à história...*, p. 102.

⁹¹ Enc. I, § 117.

essa *negação* que quer ser a *cisão* – mas como *determinação da própria cisão*: *suprassumindo* a *cisão* no que aliena-se, de modo que, ao recolhê-la, recolha-se por si: “Eis porque o ser outro não é algo de indiferente fora dele, mas o seu próprio momento”⁹².

Essa “tríade” de “*simples afirmação-negação-negação da negação*”⁹³, perpassa todo pensamento hegeliano, onde a determinidade forte é aquela negadora da unilateralidade imediata, mas também da mediação que agora a constitui, como outra dela mesma, “*porque a essência é o ser que em si ingressou, isto é, a sua simples referência a si é esta referência, posta como negação do negativo, como mediação de si em si ‘consigo mesmo’*”⁹⁴. A indiferença consiste em que *interior* e *exterior* são experimentados como diversos ou *indistintos*, como no caso do recém-nascido, cuja vida interior não desenvolvida lhe é inteiramente externa, consubstanciada na dos pais. O “meramente” é o alienadamente implícito e se encontra sempre um passo *aquém* de sua determinação – desse modo, uma potencialidade não desenvolvida é unicamente em-si, isto é, exterior a si mesma; como meramente exterior ou implícita para a sua diferença. A fim de que não se aliene o implícito, pois, como indiferente, faz-se preciso uma diferença que venha a fazer diferença, que se reclame como tal. A alienação há de ser, assim, uma distinção determinada. Por conseguinte, ela deve ter uma progressão distintiva – o que aqui equivale a dizer: *identitária* – até à sua aparição.

Diferentemente das condições do estado de natureza, onde o referente, tanto de um lado quanto de outro, mostrou-se falho (no melhor dos

⁹² Id. § 92.

⁹³ INWOOD, p. 239.

⁹⁴ Enc. I, § 112.

casos de um caráter meramente potencial), as mediações do estado moderno (um Sistema filosófico, por exemplo) propiciam uma visão de conjunto ao caráter manifesto das relações entre coisa e coisa e das coisas entre si. Numa analogia recursiva com a natureza conflitiva anterior, poderíamos dizer das condições agora que “*não devém [mais] pelo primeiro germe, mas por nós*”⁹⁵. Quando a essência em si ingressa, o faz em seu *fundamento*⁹⁶: superadas a mera potencialidade, a própria alienação, suprassumidas ambas pelo retorno, esse *em e para si* passam a ser na diferença de sua diferença: “*de si em relação a si contém, portanto, o idêntico*”⁹⁷. Essa diferença faz às vezes de seu próprio *referente* ou de determinação-da-reflexão, através da qual a coisa emergiu de sua mediação. O referente aparece, por sua vez, como *totalidade* da mediação – e é nesse sentido de um todo idêntico *a si* que deve ser entendida a própria superação da diferença que a existência representa: “*A existência é a unidade imediata da refexão-em-si e da reflexão-no-outro*”⁹⁸. Hegel fala de uma *multiplicidade de existentes*⁹⁹ que se determinam a si e noutros por contraste – sua constituição *ou suas propriedades* derivam de *ações contrastantes*, todavia, unicamente determinadas no fundamento ou essência. A existência, nisso, tem sua aparência (*Schein*). Mas aparece como determinação de essência que é. Como havíamos antecipado, a determinação-da-reflexão tratar-se-á de um seu conceito¹⁰⁰, mais do que de uma sua realidade humana. Enquanto totalidade contraditória de matéria e forma, ela é

⁹⁵ *Introdução à história...*, p. 102.

⁹⁶ Enc. I, § 120.

⁹⁷ Id.

⁹⁸ Id., § 123.

⁹⁹ Id.

¹⁰⁰ INWOOD, p. 130.

a “coisa”¹⁰¹. A *matéria* é a coisidade existente enquanto *sub-existente*, unidade imediata da reflexão-em-si¹⁰². A totalidade dos existentes, enquanto determinidades diversas, são a determinação reflexa de sua diferença, ou sua *forma*¹⁰³. A coisa “*enquanto totalidade é a contradição: segundo a sua unidade negativa, é a forma em que a matéria é determinada e reduzida a propriedades* (§ 125) e, *ao mesmo tempo, consiste em matérias que, na reflexão da coisa-em-si, são tão independentes quanto negadas*”¹⁰⁴. O aparecer da essência reside, assim, em sua própria supressão: “*é a determinação por meio da qual a essência não é ser, mas essência, e o aparecer evolvido é o fenômeno. A essência não está, pois, por detrás ou para além do fenômeno, mas justamente porque a essência é o que existe, a existência é o fenômeno*”¹⁰⁵. Essa indissociação de essência e existência possibilitará à especulação hegeliana estabelecer que a reflexão é a *própria coisa*; o sujeito é seu objeto da mesma forma que algo exterior se reflete como interior; que o real vem a ser o seu conceito. Desse modo, sempre que reflito, não o faço como algo de alheio, mas simultaneamente como refletido na reflexão de meu objeto. Esse modo da reflexão ilustra bem aquela idéia de “movimento para fora” *desde dentro*, que quer ser o existir: um feixe de luz “vê” manifesto o seu curso por partículas de pó no ar, por exemplo, que, no instante em que o fazem, o fazem não menos pela luz e não por si mesmos, de modo que o que *de fora* entra sai *desde dentro* (*speculare* vem de “espelho!”).

¹⁰¹ Enc. I, § 125.

¹⁰² Id., § 127.

¹⁰³ Id., § 128.

¹⁰⁴ Id., § 130.

¹⁰⁵ Id., § 131.

Se, porém, perguntássemos nessa altura, *como* o que era em-si alienou-se (o que nos interessa propriamente!), recairíamos naquelas “*dimensões extremamente vastas*” do conteúdo objetivo, pois assim interagem as contingências ou acidentes: “*A força precisa, por conseguinte, da solicitação a partir de fora, opera cegamente e, em virtude da carência da forma, também o conteúdo é limitado e acidental*”¹⁰⁶. Isso que “*solicita desde fora*” o que era implícito, no entender de Hegel, apreende a variegada realidade de exemplos de propriedades, sejam estas magnéticas, químicas ou físicas, e a complexidade das relações humanas: o *mecanismo* em relação à *não-indiferença* ou à sociabilidade¹⁰⁷; o *Absoluter Mechanismus*, que compreende um indivíduo analogamente a um corpo num sistema solar, cujas necessidades “gravitam” em torno do Estado¹⁰⁸; o *quimismo* (*Chemismus*) com as relações sexuais¹⁰⁹, tudo com o fim de melhor ilustrar esse *ser reflexo* que é a existência. Algo mais elaborado que uma simples realidade empírica, tudo contém um *propósito* determinado, mas *subjacente*: a existência, como a *porosidade*, por exemplo, assemelha-se a “*figmentos do entendimento*”¹¹⁰... “*cuja contradição lhe permanece oculta*”¹¹¹ devido à divisibilidade infinita da matéria. Porém, “*o concreto é o simples e, ao mesmo tempo, diverso. Esta interna contradição, que é precisamente o que provoca o desenvolvimento, leva as diferenças à existência*”¹¹². As determinações e as suas diferenças encontram-se contidas na realidade que, enquanto *evolue*, é a realidade efetiva¹¹³. Porém, nesse simples evoluer aparente determina-se apenas como *possibilidade*,

¹⁰⁶ Id., § 136.

¹⁰⁷ Enc. I, § 196; tb. II § 267s.

¹⁰⁸ Enc. I, § 198.

¹⁰⁹ Enc. II., § 333.

¹¹⁰ Enc. I, § 130.

¹¹¹ Id., § 136.

¹¹² *Introdução à história...*, p. 103s.

¹¹³ Enc. I, § 143.

“essencialidade abstrata e inessencial”¹¹⁴, ou “o concreto extrínseco, o imediato inessencial”¹¹⁵. Enquanto unidade simples imediata é o interno e o externo ainda indistintos, isto é, “o real efetivo é algo de contingente e, inversamente, a possibilidade é o próprio acidente simples”¹¹⁶. Esse evoluir que aparece *postum* é *pressuposto* em sua possibilidade, que “tem a determinação de ser superada – a possibilidade de ser outro – a condição”¹¹⁷. E se a existência apareceu em sua essencialidade, de modo que aparece sua mesma interioridade *a si*, isso significa que a *condição* de sua emergência ou a totalidade de suas condições requeridas foram realizadas, *suprassumidas* na aparição, pois, “Quando estão presentes todas as condições, a coisa [Sache] deve tornar-se efetiva”¹¹⁸.

A coisa, enquanto contida unicamente em si nas suas condições, limita-se “à sua coisa”, isto é, a seu conteúdo condicionado. Pode se dizer dela que existe ou atua não menos à própria revelia, pois sua necessidade lhe é *extrínseca*¹¹⁹. A atividade, sentido estrito, não serve a algo de alheio, mas precisamente a si mesma, contudo, *enquanto emergente*, é condição em-si meramente da coisa toda, vai-se revelando à coisa como sua determinidade simples. O “passo a mais” é que o extrínseco, para que se saiba próprio, deve ser necessariamente *incondicionado*, “atividade de superação [da mediatidade] na mediação e da mediação na imediatidade”¹²⁰. A contingência deve saber-se a condição mesma de si. Então supera-se. Se chegou à condição de si, aboliu o que era mediado, de modo que nada mais há entre ela e ela mesma, pois que até então a mera possibilidade que era era também o meramente efetivo.

¹¹⁴ Id.

¹¹⁵ Id., § 144.

¹¹⁶ Id., ib.

¹¹⁷ Id., § 146.

¹¹⁸ Id., § 147.

¹¹⁹ Id., ib.

¹²⁰ Id., § 149.

O puramente acidental ou meramente possível, tudo o que sub-existe, enfim, entendido esse “sub” o desenvolver-se das condições de uma entidade, permanecem sempre aquém de sua efetividade:

É por isso que se considera a efetividade a unidade do INTERIOR e do EXTERIOR (ou da ESSÊNCIA E DA EXISTÊNCIA) – categorias que precedem a efetividade na Lógica... um estado tirânico é uma perversão da natureza de um estado; um bebê não realizou ainda a sua natureza interior (e também é, nessa medida, dependente de outros para a sua sobrevivência atual e seu desenvolvimento futuro).¹²¹

Mas, seria lícito à coisa em sua essencialidade o ser igualmente em seu devir, de tal modo que esse último seja uma determinação de essência e, ao mesmo tempo, venha-a-ser? Tratar-se-iam de um e mesmo plano essência e existência, necessidade e possibilidade? Poderia algo vir-a-ser *decisivamente* não podendo não ter sido senão acidentalmente, isto é, sendo algo necessário? Embora possa se falar de uma efetividade da coisa contingente, enquanto a mesma contém, ainda que em “estado bruto” aquilo que deverá tornar-se acabado¹²², tudo torna-se problemático *no ponto de passagem* do contingente ao necessário, do algo latente à coisa aparente ou como “a coisa se funde consigo mesma”¹²³: ela retornou a si como outra, o “necessário” é agora “simplesmente”¹²⁴. O correlato com a “vastidão” do meio que “força” a coisa a ela mesma é de novo aqui o mote: como a planta que absorve sua “circunscrição”, a fim de vingar, fazendo “eco” a um seu apelo interior de preservação, assim uma realidade desenvolvida ou um agente racional, um sistema filosófico ou um Estado político executam um plano não raro mais “astuto” do que eles próprios, isto é, o executam às próprias expensas, não obstante carreguem consigo, no que o realizam, o “código cifrado” de como

¹²¹ INWOOD, p. 107.

¹²² Id., § 149.

¹²³ Id.

¹²⁴ Id., ib.

aquela astúcia operou – o que irá lhes proporcionar o estar fundados “em próprio chão”, com vistas a uma imediatidade autodeterminante. O “como” ou o accidental mostrar-se-á em seu “assim” ou em sua necessidade: “*é assim porque as circunstâncias são assim; e conjuntamente é assim, não mediado*¹²⁵ - *é assim porque é!*”¹²⁶. Pode-se inferir então: “*Se vemos que [o que existe] é como deve ser, não é abstrato ou accidental, então vemos também que teria de ser como é*”¹²⁷. Conseqüentemente, esse “assim” tem sua tradução própria: “*O real é o racional e o racional é o real*”¹²⁸.

Kierkegaard não deixará passar sem mais esse périplo todo que é o problema do movimento na *Lógica*, que chamou ironicamente “o grande mérito de Hegel”:

Utiliza-se na *Lógica* o *Negativo*, como força estimuladora que põe movimento em tudo. E, afinal, movimento a gente tem de ter na *Lógica*, não importa como, custe o que custar, por bem ou por mal [...] Na *Lógica*, nenhum movimento deverá *vir-a-ser*, porque a *Lógica* é, e todo *Lógico* apenas é, e essa impotência do *Lógico* é a passagem da *Lógica* ao devir, onde a existência e a realidade aparecem.¹²⁹

¹²⁵ “Imediatidade” em Hegel preserva um duplo aspecto: o imediato *em sua determinidade simples* é o implícito ou em-si, contingente e condicionado, *mera possibilidade* (a semente *in germe*); e o imediato *autodeterminado* é em e para-si ele mesmo, conceitual e incondicionado, *tornado a si* (a nova semente).

¹²⁶ § 149. Lê-se em Aristóteles, na *Metafísica* [...]: “*A necessidade é, por conseguinte, a nossos olhos, aquilo em cuja virtude é impossível que uma coisa seja de outra maneira. A mesma observação cabe a respeito das causas cooperantes da vida, e o mesmo para as do bem. Porque quando há, seja para o bem, seja para a vida e o ser, impossibilidade de existir sem certas condições, então estas condições são necessárias, e a causa cooperante é uma necessidade. Finalmente, as demonstrações das verdades necessárias são necessárias, porque é impossível, se a demonstração é rigorosa, que a conclusão seja outra que a que é. As causas dessa impossibilidade são estas proposições primeiras, que não podem ser outras que as que são, que compõem o silogismo*”.

¹²⁷ INWOOD, p. 108.

¹²⁸ HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, tradução de VITORINO, Orlando, São Paulo: Martins Fontes, 2000, Prefácio, XXXVI.

¹²⁹ “*Exempli gratia: Wesen ist, was ist gewesen [essência é o que foi]; ist gewesen é um tempus praeteritum de Sein, ergo Wesen é das aufgehobne Seyn [o ser superado], o Sein que foi. Isto é um movimento lógico!*”. Seguimos a tradução de VALLS, A., para a introdução ao *Conceito de Angústia*, (apud no texto). A última citação se encontra em nota, à mesma página. Ver também OC VII, 114.

II.II *ab posse ad esse; ab esse ad posse*

No capítulo primeiro, quando abordamos os diversos modos de comunicação, advertíamos que o caráter pessoal, aplicado à relação, tinha a inusitada consequência de uma súbita interrupção, que refreava o curso da reflexão, à proporção que se está um existente existindo na coisa. A comunicação relativa a uma relação direta, como a comunicação de um saber, podendo a seu modo prescindir de emissor e receptor, mas refletindo puramente sobre o objeto, tem na possibilidade algo mais alto que a realidade – *“a demonstração partindo do saber empírico, do mais baixo até o mais elevado”*¹³⁰ – o que equivale a dizer que a realidade, numa comunicação dessa natureza, em *livre curso ascendente*, é tomada por sua possibilidade. Em uma comunicação de poder-dever, no entanto, a ordem acima se encontra invertida: *“Para o ético, a realidade é mais alta que a possibilidade. O ético quer precisamente destruir o desinteressadamente característico da possibilidade, conferindo ao fato de existir um interesse infinito”*¹³¹.

O ponto de partida cristão em direção à liberdade guarda ainda um resíduo de socratismo: como naquele momento, aqui também ocorre um “interdito”, que é a interrupção brusca – porém, contrastando com o primeiro, cujo interdito a uma relação de liberdade com a verdade se deve ao “desde sempre” da verdade, não a uma verdade que se impõe de início, isso que deveria ser impedimento, bem ao contrário de estancar em uma atitude cética, é precisamente o que virá a propiciar a possibilidade do *ultrapassamento* até o real, ainda que por sua negação inicial, pois o decisivo, psicologicamente

¹³⁰ OC XIV, 386.

¹³¹ OC XI, 19.

falando, é um paradoxo: *que a verdade não estava em mim – e que o soubesse, é o que suprime a indiferença!*

A verdade toma a iniciativa agora (trata-se – lembramos – não mais da verdade como doutrina, porém de uma pessoa, que, na comunicação, é o emissor, o Deus-homem) e eu me encontro então *perante a verdade*, não mais como algo de alheio, mas como que lançado em face de mim, malgrado à minha própria revelia. E se me impõe a seguinte verdade: *que me antecipava a ela a fim de evitá-la!* Essa última antecipação era, entre outros *possíveis*, por exemplo, a pretensão da inteligência, também o motivo oculto da pretensão, que é matéria da dogmática: *que toda iniciativa humana em direção à verdade é uma evasiva com relação a ela*; e pela simples razão da verdade acima.

Entendemos que o ardil humano consiste sempre e em todo tempo em uma evasiva que se dá ares de seriedade, e que temos chamado aqui de “integridade moderna”. Mas o ético *sentido estrito* recusa por essência essa *espécie* de comunicação indireta: não se torna acessível senão pela aparição *simultânea* de duas escolhas opostas¹³²:

A comunicação direta se opõe à comunicação indireta, que pode apresentar-se de duas maneiras. Ela pode ser a arte de reduplicar a comunicação. Essa arte consiste em se despojar o que comunica de sua personalidade, sem se reduzir à objetividade pura e em estabelecer assim continuamente a unidade de oposições qualitativas [...] Mas a comunicação indireta pode também apresentar-se de outra maneira por sua relação com aquele que a faz. O que comunica intervém pois aqui, enquanto que no primeiro caso ele fica de fora. Mas, coisa notável, intervém por uma reflexão negativa.¹³³

Assim, na esfera ético-religiosa, poderia se dizer da comunicação indireta que é a própria definição da reduplicação: *“existir naquilo que eu*

¹³² OC XVII, 123.

¹³³ REICHMANN, p. 306. Ver também OC XIV, 382.

*compreendo*¹³⁴. Mas, existir em minha compreensão – o que poderia ser isso? Não seria talvez quando o conteúdo mesmo da compreensão tivesse, de algum modo, o poder de “forçar-me” a mim (eu como existente)? De que compreensão, pois, poderia se tratar aqui, senão de uma na qual a evasiva fosse uma *má saída*, compreensão essa à qual não pudesse “burlar”, isto é, não pudesse *esquecer*, diferentemente do ingênuo e do íntegro? E como poderia ser a evasiva uma má saída senão quando se soubesse evasiva, ainda que indiretamente!? E como poderia o saber? – Ora, porque aqui, como a própria natureza do escândalo do cristianismo deixa entender, *eu “saio” como repellido*, portanto, não mais como indiferente: *“O ético compreende o indivíduo e exige que ele se abstenha de todo exame contemplativo, sobretudo do mundo e dos homens; pois, sendo de domínio interior, não se presta em nada ao exame de quem quer que se encontre do lado de fora”*¹³⁵.

Que se exista na própria compreensão significa dizer que a realidade particular de um homem se interpõe entre este e sua possibilidade, de tal modo que esse homem se encontra já “instruído”¹³⁶ com relação a si – mesmo que a instrução opere, de início, como interrupção: pois o que ela interrompe, na verdade, é uma realidade estranha, como a possibilidade irrefreada da abstração, do “mundo” ou de outra realidade que a sua, já que, no que diz respeito àquela “solicitação de fora”, a instrução é sempre uma possibilidade mais alta que a realidade¹³⁷, isto é, é sempre um seu pensamento:

De toda a realidade fora de mim é preciso dizer que eu não posso a conhecer senão pensando-a. Para o saber, realmente, seria preciso que eu fosse capaz de fazer de mim um outro, de fazer-me operante, capaz de fazer da realidade a

¹³⁴ Id., p. 306.

¹³⁵ OC XI, 19.

¹³⁶ Id., p. 20.

¹³⁷ Id.

mim estranha a minha própria – o que é impossível. Se, com efeito, eu faço dessa realidade a mim estranha a minha própria, isto significa que, para o conhecimento que tenho, eu venho a ser um outro; isto significa uma realidade nova que me pertence, visto que sou diferente dela.¹³⁸

A realidade é sempre uma comunicação de poder: “*A Lei que rege a comunicação de poder quer que alguém atue de repente. Se o discípulo diz: ‘Eu não posso’, o mestre responde: ‘Bobagem, farás o teu melhor’. Assim começa o ensinamento. Ele tem por fim: o poder*”¹³⁹. Na comunicação de poder, um saber é um poder indireto (o dialético como patético); na comunicação de saber, o poder é o saber direto (o dialético como pensamento puro).

Se uma realidade pensada pode ser tomada de antemão (do fato de que foi pensada) por uma realidade efetiva, equivale a dizer que o pensamento pode ser tomado por uma *causa eficiente*, mais alta que a própria realidade, ou como a realidade propriamente dita:

Aquele que, por uma mesma coisa, entende tanto a conclusão *ab posse ad esse* [do possível ao ser] quanto a conclusão *ab esse ad posse* [do ser ao possível], não compreendeu a idealidade, isto é, não compreendeu essa coisa, não a pensa (trata-se de compreender uma realidade estranha). Se, com efeito, o sujeito pensante busca a conclusão partindo do *posse* (uma realidade pensada é uma possibilidade), se choca com um *esse* irreduzível, e precisa dizer: eu não posso pensar essa coisa.¹⁴⁰

O informar-se sob o ponto de vista ético da possibilidade de uma realidade é irreal se a informação mantém uma relação de mera possibilidade com a realidade em questão: a possibilidade não se movimenta na esfera onde o risco seria verdadeiramente real, mas é apenas um pensar da coisa no domínio do puro pensamento, por isso relaciona-se de maneira desinteressada com a coisa que pensa. Tal equívoco¹⁴¹ assemelha-se a uma relação de ordem estética, como quando um ator representa em cena determinada situação

¹³⁸ Id., ib.

¹³⁹ Id., 386.

¹⁴⁰ OC XI, 21.

¹⁴¹ Id., p. 22.

limite; ou mesmo onírica, como quando se experimenta o alívio no estado do despertar de um pesadelo, ou então a frustração, se se tratava o sonho de um devaneio secreto:

Tudo o que desde a eternidade acontece no céu e na terra, a vida de Deus e quanto se opera no tempo, visa apenas que o espírito se conheça a si próprio, se faça a si mesmo objeto, se encontre, devesse por si mesmo, se recolha a si próprio; desdobrou-se, alienou-se, mas somente para poder se encontrar e para poder voltar a si próprio. Só assim o espírito alcança a sua liberdade, visto ser livre aquilo que não se refere a outro nem de outros depende; só nisto aparece a verdadeira posse de si, e a verdadeira e própria satisfação; em tudo o mais que não seja pensamento, o espírito não alcança esta liberdade.¹⁴²

O que se diz da comunicação de poder estético, que *“não sobressai, sentido estrito, do meio da realidade, na medida onde o poder em questão não pergunta para ser realizado na existência propriamente cotidiana”*¹⁴³, vale, *ipso facto*, para o modo de apropriação da cognição filosófica com respeito ao Deus-homem, no modo como admite essa existência:

Ela indaga: “O que é Deus?”, assim como “Existe Deus?”. No máximo, adota o menor denominador comum de qualquer denominação de Deus, de que é (o) ABSOLUTO, que é a concepção de Deus extraída de seu antropomorfismo pictórico e transposta para a forma de pensamento puro. Assim, “Deus” em Hegel é freqüentemente equivalente a “o absoluto”, e argumentos semelhantes aplicam-se a ambos os conceitos.¹⁴⁴

O meio do imaginário torna-se, desse modo, o motivo da confusão, quando toma por reais idealidades puramente fictícias, assim como pode muito bem abusar das transposições que o âmbito ilimitado do pensamento lhe proporciona. Hegel censura o “intelecto” da “ciência filosófica”, segundo ele amiúde *“ocupada com abstrações e generalidades ocas”*¹⁴⁵, como a discriminação equivocada que faz entre liberdade e necessidade, de que não podem senão excluírem-se reciprocamente. Com igual convicção, por sua vez,

¹⁴² *Introdução à história...*, p. 102.

¹⁴³ OC XIV, 388.

¹⁴⁴ INWOOD. p. 95.

¹⁴⁵ *Introdução à história...*, p. 103.

Hegel fala de “*concepções mais altas*”¹⁴⁶, que afirmam que a verdade do espírito, em sua concretude, é precisamente essa determinação recíproca entre liberdade e necessidade. Assim, é coisa natural que o “Ser puro”, compreendido na *Doutrina do Ser*¹⁴⁷, seja como aquele primeiro nascimento que ensaiamos como início inusitado: não importa que seja a pergunta sobre o Deus algo de alheia ao homem (como a eficácia do sacramento para o recém-nascido): a sua precedência ou congenitura “Ihe virá de encontro” (como a consciência de si ao adulto) e, assim, *aparecerá* como sua. Tudo segue-se daí, de um predicado *ex machina*:

Uma vez que “Deus”, tal como “o absoluto”, é uma expressão quase vazia, e como, portanto, uma resposta à pergunta “O que é Deus” (por exemplo, “Deus é ESSÊNCIA”) equivale a pouco mais do que uma presteza para empregar o conceito assim predicado de Deus (por exemplo, o conceito de essência), é quase impossível ser ateu; o ateísmo seria simplesmente uma completa incapacidade de pensar [...]. A sugestão de que o homem se torna Deus está implícita na noção de que o desenvolvimento do espírito do homem é Deus tornando-se autoconsciente, e Hegel rejeita a noção de que o homem é inevitavelmente finito em contraste com a infinidade de Deus. Assim, também rejeita a idéia de que Deus é, de qualquer maneira, incognoscível.¹⁴⁸

Porém, se me relaciono comigo mesmo ou com outro a partir de minha própria realidade, a natureza da relação muda, como é o caso na atmosfera da ética segunda, que reside precisamente na ressonância de duas realidades e onde a informação alcança sua gravidade do fato de se dar forçosamente *entre seres*¹⁴⁹ existentes, mais do que entre existentes possíveis¹⁵⁰: “*A comunicação de saber não implica senão uma passagem dialética (de onde o verdadeiro, que inclui a necessidade imanente); o poder, e sobretudo o poder de ordem ética e religiosa, implica uma passagem patética (assim a fé constitui a*

¹⁴⁶ Id.

¹⁴⁷ Enc. I, § 84ss.

¹⁴⁸ INWOOD, p. 95s.

¹⁴⁹ Kierkegaard fará uso especial da palavra, quando da consideração da realidade no *Post-Scriptum*, relacionando-a ao inter-esse: “*estar entre*”. Ver REICHMANN, p. 229.

¹⁵⁰ OC XI, 23.

passagem patética)¹⁵¹. A insistência de Kierkegaard em acentuar a estreita relação entre o ético e o patético (e o dialético como patético), se deve em grande parte ao cuidado com não conceber uma efetividade senão como algo não negociável, não suprimível, mas que deve ter, como vimos, o poder de reter o indivíduo em si mesmo, a ponto de não poder este subtrair-se ou liberar-se de maneira inseqüente da situação em que se pôs (ele pôs fora, lembramos, sua condição para a verdade, de modo que está ligado a ela, mas por exclusão!), pois, se vem a fazer, mesmo aí deve carregar consigo a gravidade de seu ato, do contrário, a realidade torna-se tão somente possibilidade. Tal relação *tende sempre* (esse “pendor” é seu poder!) a “manter avisado” o interessado, de que se trata de uma causa atuando livremente e em direção à liberdade subjetiva, já que uma subtração ou auto-liberação indevida (também uma escolha), aponta sempre para uma *interioridade* – só esta sabe o que realmente é ou fez consigo de modo decisivo. Isso não quer dizer que essa relação se dê em “pé de igualdade”, como acontece com uma aptidão estética, onde a *“reflexão se divide igualmente entre emissor e receptor”*¹⁵²...e *“o mestre faz prova de capacidade, de virtuosidade. Atitudes de ordem psíquica (exercícios militares, dança, etc.)...de ordem psíco-somática, o cálculo, p. ex., as artes superiores, a arte dramática...”*¹⁵³; tampouco como uma relação de poder ético no sentido socrático-ingênuo do termo, onde o *“o emissor é, em um sentido, eliminado; ele se põe de lado”*¹⁵⁴, pois o ensinamento *“é essencialmente de ordem educativa”*¹⁵⁵. Mas é decisivamente comunicação de

¹⁵¹ OC XIV, 386.

¹⁵² Id., 385.

¹⁵³ Id., 387.

¹⁵⁴ Id., 385.

¹⁵⁵ Id., 387.

poder religioso, onde *“a reflexão incide essencialmente sobre o emissor...onde este está munido de autoridade”*¹⁵⁶:

Mas existir é desde o início ser um ser individual e particular, e se o pensamento é obrigado a fazer abstração da existência, a razão é que unicamente o geral se presta ao pensamento, mas não o particular. O objeto da fé é, portanto, em definitivo a realidade do deus na existência, isto é, como Indivíduo; isto é ainda: o fato de que o deus existe como homem particular.¹⁵⁷

No homem particular existente que o Deus cristão é, a natureza da diferença adquire um caráter irreduzível: *“Da situação da realidade contemplada sob seu aspecto essencial, como conditio sine qua non propriamente dita da comunicação ética”*¹⁵⁸. O meio do imaginário é o meio próprio de toda comunicação de saber; mas também a comunicação de poder estético, não obstante uma comunicação de poder¹⁵⁹, *sentido estrito não aparece* como oriunda da realidade, pois tem na aptidão o seu interdito à liberdade do real (naquele mesmo sentido em que algo inato dispensa a relação com sua origem): ambas são incapazes de fazer a pergunta relativa à *conditio sine qua non*, que as introduziria na existência: *“admitemos que ele [o Deus-homem] tenha realmente existido?”*¹⁶⁰ (a dependência da realidade, de que temos tratado todo tempo aqui, da existência do Deus, se ampara naquela comunicação pessoal do homem: *“Eu sou o caminho, a verdade e a vida”*).

Na *Escola do Cristianismo*¹⁶¹, Kierkegaard adverte sobre o crasso erro do pensamento puro em tomar o cristianismo por uma comunicação direta, como simples matéria de disciplina. Reforça a advertência na *Dialética da Comunicação*: *“Por Reduplicação, entendo bem outra coisa e bem mais que o*

¹⁵⁶ Id., 385.

¹⁵⁷ OC XI, 26.

¹⁵⁸ OC XIV, 388.

¹⁵⁹ Id., 385.

¹⁶⁰ OC XI, 25.

¹⁶¹ OC XVII. Ver também REICHMANN, p. 299ss.

*docendo discimus*¹⁶² aplicável a todo ensinamento”¹⁶³. Aquele saber como início, pois que o é só de início, peculiar à comunicação de poder-dever religioso (o acento recai aí, como já visto, sobre um “*tu debes*”¹⁶⁴), diz respeito a um evento histórico, que é o fato paradoxal da encarnação humana do Deus. O modo, no entanto, como esse histórico se reveste, sendo ele a contradição, e contradição irreduzível, se choca com a obviedade da comunicação direta do saber, marcadamente a especulativa, sobretudo a hegeliana, que, como considerada anteriormente na *Doutrina da essência*, caracteriza-se pelo aparecer (*Schein*), e o aparecer em tal grau que, uma vez chegado à sua realidade, suprime a diferença entre a realidade exterior e a realidade interior, de modo que o interior se torna o exterior, como a condição para si o incondicionado. Porém o “choque”, como dizíamos, se deve ao fato de que o Deus-homem, enquanto existente histórico, surge como um sinal¹⁶⁵ irreduzível à sua aparência!: “*Ser um sinal é ser, além do que se é imediatamente, outra coisa. Ser um sinal de contradição é ser uma outra coisa que o que se é e imediatamente opondo-se a ela*”¹⁶⁶. Aqui, como no *speculare*, o que de fora entra sai desde dentro¹⁶⁷, com a singular diferença para o jogo reflexivo do pensamento de que “*o possível é um extraordinário espelho... na verdade um espelho ao qual podemos chamar de mentiroso...*”, pois “*ninguém pode ver-se a si próprio, num espelho, sem se conhecer previamente, do contrário não é ver-se, mas apenas ver alguém*”¹⁶⁸. No caso do sinal de contradição do Deus-homem, porém, o que é manifesto é paradoxalmente aquele “previamente”

¹⁶² “*Ensinando, aprendemos*”

¹⁶³ OC XIV, 388.

¹⁶⁴ OC XIV, 387.

¹⁶⁵ REICHMANN, p. 300.

¹⁶⁶ Id., p. 301.

¹⁶⁷ *Versupra*, p. 41.

¹⁶⁸ KIERKEGAARD, S. *Obras Incompletas*, Os Pensadores, tradução de MONTEIRO, Adolfo Casais, São Paulo: Abril, 1979, p. 212.

oculto do humano em sua interioridade, *“Porque, dizem as Escrituras, ele tinha de revelar os pensamentos dos corações”*¹⁶⁹. Essa contradição ou paradoxalidade característica do Deus-homem, colide de frente, assim, com toda a ascendente doutrina hegeliana da aparição translúcida da coisa toda, *“a explosão luminosa da Lógica”*¹⁷⁰. Numa comunicação direta, a relação é imediata à impressão que tem de si mesma e o emissor *“torna-se, por sua vez, sério (o importante está aí), mas, o notamos, não sua impressão direta e por imitação, mas por ele mesmo”*¹⁷¹. Ao invés, na comunicação indireta, a reflexão se determina pela reduplicação do conteúdo – forçoso, diga-se, pois que devido à uma condição irreduzível. A impressão direta aqui relaciona-se indiretamente com o emissor, isto é, este *interage* com aquilo que aparenta: *“O emissor ‘sério’ não deve justamente parecer tal. Ter o ar grave é a forma direta do sério, mas não o sério no sentido mais profundo. Este último implica a seriedade do emissor [...] e isso justamente porque o emissor não deve parecer sério”*¹⁷². Mas, o repetimos, não por uma relação deliberada sem mais, mas por uma condição patética: *“seu incógnito é conservado... pelo incógnito de que se revestiu”*¹⁷³.

Diferentemente da “integridade” moderna para tudo aquilo que começa, à qual temos denominado “evasiva” (ou, no sentido kierkegaardiano, “ligação por exclusão”), a aparição do Deus, ou a sua encarnação, não se quer mera casualidade. *Qualitativamente* diferente, tal ligação obrigou-se à condição humana de tal modo que não quer liberar-se: *“O defeito inerente a todo*

¹⁶⁹ REICHMANN, p. 301.

¹⁷⁰ OC VII, 140. Ver também, KIERKEGAARD, S., *O Conceito de Angústia*, Tradução de GUIMARÃES, Torrieri. São Paulo: Hemus, 1968, p. 42.

¹⁷¹ OC XIV, 388.

¹⁷² Id.

¹⁷³ REICHMANN, p. 304.

*incógnito humano, é precisamente a arbitrariedade, com a qual se pode a todo momento levantá-lo. A seriedade do incógnito é tanto mais perfeita se é capaz de ligar-se e excluir a possibilidade de se libertar*¹⁷⁴. Portanto, toda a decisividade desse momento histórico recaiu (como recai) sobre o modo de ligação: ele é o histórico *não obstante* o histórico, “*de sorte que o instante seja realmente a decisão da eternidade*”¹⁷⁵. A diferença, pois, permanece:

Vê-se facilmente que a comunicação direta é impossível quando honestamente se toma o que comunica juntamente com sua comunicação, não se distraindo ao ponto de esquecer o Cristo pelo cristianismo. Para o incógnito ou para uma pessoa que o revista, a comunicação direta é impossível, pois esta exprime sem rodeios o que se é essencialmente, enquanto o incógnito consiste em não se revestir o caráter daquilo que se é essencialmente. Assim, há uma contradição que torna a comunicação direta não menos indireta, isto é, impossível.¹⁷⁶

Tanto nas *Migalhas Filosóficas* quanto na *Escola...*, quando trata do problema do escândalo do cristianismo, Kierkegaard acentua a disjunção sobre o fato da condição humana do Cristo, que revestiu-se do *incógnito* ou do *contraditório*, única maneira possível de estreitar o abismo entre as duas naturezas, divina e humana, já que a condição para a verdade, *que ele é*, só poderia se manifestar por uma verdade *que viesse a ser*, nisso que é. Como uma contradição em pleno *conflito* dialético (isto é, o dialético aqui vem-a-ser o próprio patético), considerando que agora “*essentia involvit existentiam*”¹⁷⁷, poderíamos dizer da verdade que, tomada em sua *essência*, não pode ser outra coisa *do que ela é* de modo *necessário*; tomada, porém, em sua *contingência* ou em sua *possibilidade* ou em relação com o *que vem a ser*, ela *pode não ser* o que é, porque aqui ela envolve todo tempo o *que deve ser*, “...é

¹⁷⁴ REICHMANN, p. 305.

¹⁷⁵ *Migalhas*, p. 87.

¹⁷⁶ REICHMANN, p. 305.

¹⁷⁷ O termo é de Espinosa. Ver *Migalhas*, p. 66.

*senão o que será*¹⁷⁸. Isso que é, exerce no *que não é ainda* a função ambivalente própria do fato de ser *senal*: impele o existente àquilo que ele se deve tornar ou *ao que lhe falta*: isso que lhe falta, *atrai* porque um “quase”, sendo um *ainda não*; ao mesmo tempo, *repele*, porque um “ainda” o é sempre da sua própria demanda:

Quando um homem diz sem rodeios: “Sou Deus, o Pai e eu somos um”, tem-se uma comunicação direta. Mas quando aquele que assim o diz é um homem particular inteiramente semelhante aos outros, esta comunicação não é inteiramente direta. A comunicação implica numa contradição na pessoa que comunica. Ela torna-se indireta e te coloca em situação de elegeres se queres crer ou não.¹⁷⁹

Mas esse *padecimento* vale, guardadas as devidas proporções, tanto para aquele que é (o Deus) como para aquele que não é ainda o que deve ser (um existente): para esse, pelo paradoxo da situação *em que é posto* (o indivíduo particular perante a verdade do Deus); para aquele, porque assumiu de modo decisivo *o que se pôs* (o Deus que assumiu a figura do indivíduo particular). Poder-se-ia se falar ainda de um terceiro modo dessa relação, que é o da *simultaneidade* de sua diferença: esta se quer relação suprimindo toda a diferença que há, porém não o pode, sendo que o que é simultâneo o é como *oposição qualitativa*: tal drama desenlaça-se, assim, como a *impossibilidade de uma comunicação direta* ou de saber; contraditoriamente, como possibilidade real da relação, que retém a ambos os envolvidos na *paixão do paradoxo*, como uma relação proibida o faz. E, o que é mais, como realidade mesma do ético, no sentido religioso que essa relação tomou, que, na permanência de uma oposição onde um “sim” *não é ainda* um sim e um “não” *não é ainda* um não, dá-se como uma *comunicação de poder* ou indireta, e, nisso,

¹⁷⁸ KIERKEGAARD, *Obras Incompletas*, p. 209.

¹⁷⁹ REICHMANN, p. 306.

condicionando à liberdade. É assim que a carne e o sangue “o são”, não obstante a carne e o sangue:

Um ponto de partida histórico para sua consciência eterna, também o contemporâneo recebe; pois ele é, com efeito, contemporâneo de algo histórico que não quer ser simplesmente o instante da ocasião, e este fato histórico quer ter para ele um outro interesse além do meramente histórico, quer condicionar sua felicidade eterna, sim (invertamos as conseqüências), se não for assim, esse mestre não será o deus, mas apenas um Sócrates que, não se comportando como Sócrates, nem chega a ser um Sócrates.¹⁸⁰

Não é, pois, o que *dele* (o Deus-homem) pôde ser “visto e ouvido”; não se trata mais, aqui, tanto do judeu, ou da doutrina, quanto do “*sinal de contradição... entre o fato de ser Deus e aquele de ser um homem particular*”¹⁸¹. O que se suprime, na realidade (e que instaura a “duração”), é o *indiferenciado* ou o *ocasionado* ou o histórico, em seu sentido *direto*: pois no comer e beber ou dormir, ou mesmo no ver e ouvir, dos quais foram testemunhas os contemporâneos históricos do Deus, não há senão diferenças *quantitativas* ou *exteriores*, e assim que se escandalizaram quando o souberam homem. É o homem, aliás, que passa a ser motivo de escândalo quando é descoberto Deus, porque o homem era tido como homem: no momento que o descobrem mais que um simples homem, é que Deus revestiu sua autoridade no homem – mas não de maneira direta, no que estava impedido. O que se deixava conhecer imediatamente (o homem como homem) agora é sinal de contradição (o homem como servo) – daí em diante o fato de ser homem passa a ser motivo de escândalo, um engano que deve ser superado, mas que tende para uma diferença qualitativa e interior: “*Não era terrível que fosse Deus esse homem que andava com os homens? Não era terrível estar sentado à mesa*

¹⁸⁰ Id., p. 87.

¹⁸¹ REICHMANN, p. 300.

com ele? Era assim tão fácil ser apóstolo?”¹⁸². E se a supressão da indiferença é a forçosa (qualitativa) instauração da disjunção, e esta reside no *eterno* (interior) *não obstante o histórico* (exterior), e o instante é precisamente esse “não obstante”, como negativo e paradoxal que é, quer dizer que a condição para a verdade *deixa-se pensar do seu avesso*, isto é, ela é não mais o indiferenciado – mas o propriamente *subjetivo*:

O que aconteceu, aconteceu assim como aconteceu, e assim é imutável; mas esta imutabilidade é a da necessidade? A imutabilidade do passado consiste em que o “assim” de sua realidade não pode vir a ser diferente; mas segue-se daí que o “como” possível deste passado não teria podido vir a ser de outra maneira? [...] Em relação ao imediato, com efeito, o devir é uma ambigüidade, pela qual o mais seguro torna-se duvidoso... Pelo menos uma coisa é clara: que o órgão para o histórico tem de ter sido formado em conformidade ao seu objeto, tem de ter em si aquela correspondência pela qual não cessa de abolir em sua certeza a incerteza que corresponde à incerteza do devir, que é dupla: o nada-que-não-está-sendo e a possibilidade anulada, que é, ao mesmo tempo, abolição de toda outra possibilidade... O mesmo vale em relação a um acontecimento. Aquilo que aconteceu deixa-se conhecer imediatamente, mas de jeito nenhum o fato de que aconteceu, e tampouco o fato de que acontece, mesmo que aconteça, como se diz, diante do próprio nariz.¹⁸³

Se voltássemos ao momento hegeliano em que a coisa emerge, notaríamos que aquele *imperativo impessoal* sobre a coisa (ela *deve* tornar-se) recai primeiro no que Hegel chamou de *necessidade hipotética*, sendo entendida essa relatividade em relação às condições. Quer dizer que, para que algo apareça (esse algo pertence a um sistema de “algos” ou existentes), ou enquanto ainda não apareceu, tudo depende aparentemente daquelas ações contrastantes, às quais havíamos feito menção: sendo parte de um todo, cada parte é, de seu lado, *condição do todo* – ao mesmo tempo que, enquanto emergentes, são *contingentes*. Estranho é que, com a emergência da coisa de suas condições, a mediação muda-se em *imediatez* e, com isso, aquela necessidade hipotética em *absoluta* (*das Absolute*) ou *incondicionada!*

¹⁸² KIERKEGAARD, *Obras Incompletas*, p. 149.

¹⁸³ *Migalhas...*, p. 111ss.

Essência e existência tornam-se uma coisa só e isso implica em dizer também que *o absoluto necessário emerge no fenômeno*. E Hegel dispensa tal necessidade com a mesma prodigalidade ao sem número de existentes, sejam estes entes humanos ou não-humanos; um organismo social, um existente particular ou uma propriedade química. Esse desenlace do simples em sua concretude irá mostrar o papel subordinado de cada um à “astúcia da razão”. A aparição aqui, ainda em outro sentido, “mostra já a sua precedência”: o que *de antemão* ascendia em sua contingência e contradição, irá aparecer determinado: derivado do conceito, fruto de seu desenvolvimento, o real efetivo aparece como apenas “recolocado” *por nós* (e, nesse sentido, talvez, é que devém por nós e não pelo “primeiro germe”!). Mas, abstraindo, assim, de eventuais contradições e operando no nível do pensamento puro¹⁸⁴, Hegel livra-se igualmente das contingências fenomênicas ou “*dos tormentos das tergiversações*”¹⁸⁵ de um existente:

Para a ciência, pode parecer assaz sedutor dizer que o pensamento é o estágio supremo e, para a história do mundo, dizer que os estádios precedentes estão resolvidos: mas em nossos dias surge uma geração de indivíduos plenos de imaginação e sentimento; vêm ao mundo para começar no § 14 do Sistema?¹⁸⁶ Guardemo-nos, sobretudo, de confundir a evolução histórica universal do espírito humano com os indivíduos particulares.¹⁸⁷

“*O estar presente das condições de uma realidade a tornam necessária*”, afirma a especulação. O imediato autodeterminado é, assim, uma presença da qual não se precisa mais, já que a carência o era tão somente enquanto condição para uma ocasião – uma vez “presente”, ela perde a

¹⁸⁴ INWOOD, p. 235.

¹⁸⁵ Ver *supra*, p. 6.

¹⁸⁶ Lê-se no § 14 da Enc. I: “*Um filosofar sem sistema nada de científico pode ser; além disso, que um tal filosofar para si exprima antes um modo de sentir subjetivo é, segundo o seu conteúdo, acidental. Um conteúdo tem a sua justificação só como momento do todo; fora dele, porém, constitui um pressuposto infundado ou uma certeza subjetiva... Por sistema entende-se, falsamente, uma filosofia que tem um princípio limitado e diferente de outros; é, pelo contrário, princípio de verdadeira filosofia conter em si todos os princípios particulares*”.

¹⁸⁷ OC XI, 45.

validade: a presença tem o singular efeito de abolir a diferença que faz diferença. Essa presença é, pois, *uma presença da qual não se carece*¹⁸⁸, como a verdade socrática o era. O que isso quer dizer? Que aquela carência da condição não era uma carência da qual alguém padece, pois o padecer é precisamente o “aviso prévio” de que a carência está presente, não certamente em algum lugar ausente, mas no existente que é o padecente. A carência não é outra coisa senão a realidade do “estar presente” da presença: a presença precisa da carência como de si mesma. Vê-se a polêmica socrática: *“que é impossível a um homem procurar o que sabe e igualmente impossível procurar o que não sabe, pois o que sabe, não pode procurar porque sabe, e aquilo que não sabe, não pode procurar porque não sabe nem ao menos o que deve procurar”*¹⁸⁹. Mas, não é assim com a especulação hegeliana?: a presença abole a carência, de modo que a procura sofreu um interdito! Essa carência, então – repetimos –, não é uma carência do tipo que se sente falta, pois as desse tipo, encontram “no que sabem” de si mesmas, ou em sua presença, unicamente a necessidade de sua busca, sendo que o saber ou o estar presente é aqui a mesma condição para a procura; e esse *saber*, que se encontra então presente, não é outra coisa senão um *padecer* – não certamente do tipo “estava em mim sem que o soubesse”, mas, ao invés, um *padecer do que quase se teve* (a condição para a verdade), um *precisar do que se pôs fora antecipadamente* (a liberdade de escolha), isto é, imediatamente após (a evasiva), e que se faz presente por “exclusão” ou *própria culpa*, mas de modo algum necessariamente. Mas tal presença, cuja *conditio sine qua non* é a sua própria carência, é uma *relação indireta!*

¹⁸⁸ Ver *supra*, p. 18.

¹⁸⁹ Ver *supra*, p. 15s.

Para a especulação hegeliana, uma condição é mera ocasião para o saber, que, por sua vez, não pode ser procurado, não tanto “porque sabe”, mas antes porque o que “solicita de fora” já se encontra “desde dentro” como idéia, isto é, seu alienar-se não chega a ser oriundo de uma falta real, pois se a presença já estava em mim sem que a soubesse (e é sempre algo ordinário falar de uma carência que não faz diferença decisiva!), sua carência é tão somente uma *idéia de antemão*, cujo saber tem o efeito de abolir. Com outras palavras: o saber da diferença ou a “identidade-na-diferença” do pensamento especulativo é também *um interdito à sua busca*. – Então, o não-saber ou a sua contingência – também eram? Sim. Na expressão, “*o saber da diferença*”, o não-saber é um saber que se vai pondo de antemão e que, no que se pôs, põe fora a condição para ele mesmo que, casualmente, representava, de modo que mostrou-se condição para a ocasião do saber, uma condição até aquele ponto em que se sabe tal. Mas, numa relação de saber *a diferença* (o que é posto) *não guarda relação senão direta (se põe) com a sua privação* (de antemão)!

Poder-se-ia dizer, sem sair como algo de alheio de nossa problemática, que a especulação hegeliana é aquele *paganismo cristão*: ela se encontra naquele exato ponto entre *o termo* da ocasião e *o limiar* da condição. Como não só permite mas impõe o *incondicionado*, quer-se, a um só tempo, *a despeito da ocasião e anteriormente* à condição. Se aqui algo presente não se quer um lugar ausente, já que a coisa toda sabe de si mesma, permanece, de outro lado, no limiar da condição, como a entendemos: pois uma vez que as condições, em sua totalidade, emergem, a coisa toda tornando-se incondicionada, não seria de todo incorreto dizer da especulação, num outro

sentido, “*que pôs e põe fora a condição*”¹⁹⁰ para a verdade, isto é, a verdade como uma condição para ela mesma, já que a condição está para a especulação como aquele mestre para a ocasião, com relação ao seu próprio alcance: é condição “*senão até certo ponto*”¹⁹¹:

Que significa conhecer o decisivo até certo ponto? Significa negar o decisivo. O decisivo é precisamente o que põe um fim a toda esta tagarelice eterna: *até um certo ponto* [...] Pois a especulação não tem medo de servir-se de expressões decisivas, a única coisa da qual tem medo é de pensar nela como algo decisivo. E assim quando o cristianismo propõe oferecer-se como a decisão eterna para o sujeito existente e a especulação explica que a decisão é relativa, não explica o cristianismo, mas o retifica. É uma questão inteiramente diversa saber se a especulação tem razão ou não. Trata-se aqui apenas da questão de saber como sua explicação do cristianismo se relaciona com o cristianismo que ela explica.¹⁹²

No momento socrático, a ocasião servia para a recordação, que, por sua vez, recordava até aquele ponto onde principiara, isto é, *onde esqueceu*. No momento hegeliano é a condição que serve à ocasião, que, de sua vez, retorna até aquele ponto onde principiara, ou seja, *o seu próprio termo*...

Mas o *congênito* é o incondicionado ou a *impessoalidade* do outro em seu “si-mesmo”, ou, ainda, a relação *desinteressada* dela mesma. O desinteressado é o *ocasionado*; o ocasionado é o *não-decisivo*; o não-decisivo, o *indiferenciado*; o indiferenciado é o que é “desde sempre”. Mas o que *não pode não ter sido* é *eo ipso* necessário; este é aquele cujo contrário (como um começo, por exemplo) incorre em *contradição*; o que é contraditório, ao invés, pressupõe sempre um seu oposto: ambos *podem vir-a-ser*! Essa incerteza (não a contradição) chama-se “contingência”. O contingente é a *realidade do possível*. O possível, pois, *se vem-a-ser real*, implica sempre um “sim” e um sim, um “não” e um não. Porém, *uma oposição simultânea* (que esse “sim” seja

¹⁹⁰ Ver *supra*, p. 21.

¹⁹¹ Ver *supra*, p. 16.

¹⁹² REICHMANN, p. 249.

sim e esse “não”, não) é o propriamente contraditório e, nisso, *o diferenciado*; o diferenciado é o *decisivo*; este, um *condicionante*; um condicionante, por sua vez, *o é sempre de um seu começo*. Mas um começo que começa por impor-se é, no mínimo, *repulsivo*, no máximo, *uma paixão*; e algo que *padece* de um não-início é, *de início*, forçado a esse “não”, ou ao “si-mesmo” de sua condição, ou *à relação que se relaciona consigo mesma*.

III. DA CONDIÇÃO PROPRIAMENTE DITA

O propósito que temos buscado em nossa exposição até o momento – e o buscamos porque dele carecemos – é o da *liberdade para tudo aquilo que começa*. Compreendemos que um começo, para que o seja realmente, não só não pode prescindir da presença atual do interessado – que deve, diga-se, ser o primeiro a se interessar por seu começo (pois ter de avisar ao interessado que seu começo seria coisa de seu interesse é já um segundo problema!) –, como também esse começo deve ser o *seu*, isto é, ele deve, como “*um só*”¹⁹³ perante o seu começo, ver-se na imposição de escolhê-lo.

Na segunda parte do primeiro capítulo, falamos da situação inusitada que é aquele primeiro começo, com o qual “aparecemos” e no qual “não estávamos”, que é o nascimento imediato: como começo, está “aí”, como dado – ele não foi suprimido, nem o poderia de todo, pois, no momento em que o fosse, seríamos nós com ele, sendo que a abolição do princípio de contradição, inerente a tudo o que vem-a-ser de modo ininterrupto, enquanto imediato que é, “*significaria para um existente que ele deixou de existir*”¹⁹⁴. Mas esse começo, como aquele sacramento, assim, “sem mais”, tem (para um existente ao menos) nesse “estar aí” precisamente o efeito incômodo que gera aquela perplexidade conseqüente do fato de que *estava em mim – e que o soubesse*¹⁹⁵, de modo que é o padecente quem diz, de si para consigo: “*Não é*

¹⁹³ Ver *supra*, p. 9.

¹⁹⁴ OC XI, 47.

¹⁹⁵ A expressão “*estava em mim sem que o soubesse*” equivale à expressão “*...e que o soubesse*”, pois numa relação de saber o não-saber (1º caso) é mera ocasião para o saber (2º caso). Usaremos, porém, logo abaixo no texto, outra expressão para o 2º caso, isto é, tratar-se-á do mesmo caso com outra expressão, mas que lhe revela um segundo sentido que a equivalência de expressões e de sentido que usamos aqui dificulta ver.

*que tenha estado em mim – mas que eu esteja nele...!*¹⁹⁶. Perplexo, compreendo que minha existência até o momento o fora a despeito de um seu começo: que meu começo se encontra antes de mim, de modo que, não estando perante o meu começo, a busca sofre um “interdito”. Quando alguém diz: “Mas, como poderia chamar de um *meu* começo algo que só alcanço *imediatamente após?*”, já o diz como angustiado. Chegaremos lá. Porém, que estava em meu começo a despeito de mim, isto é, que o meu começo é algo que venho a saber, não obstante “aí”, sem exagero poderia dizer dele *que é outro que o meu* e que, enquanto tal, não é mais que a possibilidade do meu, de modo que a realidade do meu pode muito bem permanecer uma possibilidade que me é estranha, sendo que um interesse indireto é não mais que uma adesão imediata, de ocasião para ocasião, a uma ocorrência pretérita. Minha relação com o meu começo passado apóia-se no fato de tê-lo confiado a meus genitores, devido à impossibilidade de fiar-me em mim mesmo, pois um acontecimento passado, pelo simples fato de ter passado, continua “lá” (um “aí” é um equivalente), no passado. Talvez para a especulação, como bem o demonstramos, isso não seria necessariamente um problema.

Enquanto “História Universal”, a especulação de imediato se familiariza com a expressão *“estava em mim – e que o soubesse”*. Como consideração

¹⁹⁶ A expressão significa, como um segundo sentido do segundo caso (que, por sua vez, já deixa ver o sentido da diferença, pois a perplexidade é já uma comunicação indireta), não aquele saber imediato que diz do seu passado por intermédio de outrem, como no exemplo do sacramento, pois aqui a perplexidade da lugar à angústia do pecado que, no modo da disposição da frase, alude já à uma ruptura com o estado anterior: a qualidade operada pelo “salto” não pode mais dizer *“estava em mim”*, mas tão somente *“Não é que tenha estado”*, sendo que esse “estar” do pecado é *um mal dialético*; assim, a expressão anterior de ser dado, mesmo não sendo abolida de todo, já está de outro modo nele, como que *suspensa* (veremos adiante) naquele *“...mas que eu esteja nele”* atual do angustiado, isto é, *que é só neste que está*, nele existindo, de modo que sua compreensão se deve unicamente a essa existência “segunda” que é, como pressuposto, a *antecipação*, ainda que negativa, da sua: ela agora guarda *uma relação indireta com a sua privação*. Daí, diferentemente de um movimento lógico, está presente como coisa *da qual se carece*. É um exemplo de uma compreensão na qual se existe, a chamada “reduplicação” kierkegaardiana. Tal compreensão ganhará em intensidade quando abordarmos mais adiante o estado de pecado.

retrospectiva que é, sua preocupação principal é “tirar do pó” o passado, explicando-o com a maior fidelidade possível, não sem a devida conduta “íntegra” que o avalize na contemporaneidade, já que, lidando sobretudo com um processo de “*dimensões extremamente vastas*”¹⁹⁷, ela trabalha com o “gênero”, com a “espécie”, crendo em uma sua imanência continuada com o que lhe precedeu. No caso da concepção hegeliana do devir histórico, por exemplo, acresça-se ainda o efeito singular da “razão astuciosa”, que, no que se refere àquele “*estava em mim...*”, sugere o pensador especulativo que não é ele, sentido estrito, quem “move as peças”: que venha a saber, pois, do que aconteceu, isso ele deve ao próprio movimento do real, conceito *ex machina*, o qual o pensador não faz senão observar. *Que não estava eu*, assim, a astúcia o “supre”. Novamente aqui a idéia colide de modo brusco com a compreensão cristã:

No reino animal, cada animal é um exemplar de sua espécie para a evolução, da qual ele participa sem mais, se quisermos falar aqui de evolução. A seleção de uma raça ovina oferece cordeiros aperfeiçoados: o exemplar não faz senão exprimir a espécie. Mas, certamente, sucede de outro modo quando um indivíduo determinado como espírito se relaciona com a geração. Ou é preciso crer que os pais cristãos põem no mundo pequenos cristãos sem mais? O cristianismo, ao menos, não o admite; ao invés, como no paganismo, os pais cristãos colocam no mundo crianças pecadoras.¹⁹⁸

A especulação moderna, segundo Kierkegaard, “*sem ser diretamente culpada*”¹⁹⁹ (há de se lembrar que a experiência cristã da existência é de natureza revelada!), só faz aumentar a confusão ao tomar a evolução do espírito humano, a exemplo do animal, por sua espécie, “*como se esta evolução fosse coisa da qual uma geração pudesse dispor por testamento em favor de uma outra*”²⁰⁰. Se todo evento humano ocultasse um seu curso

¹⁹⁷ Ver *supra*, p. 7.

¹⁹⁸ OC XI, 45s.

¹⁹⁹ Id.

²⁰⁰ *Ibidem*.

necessário, sem dúvida, teria total razão a especulação, como compreensão pura que é, de prescindir de decidir-se por aquilo que compreende: “*seria preciso dizer de nossos atos que nos sucedem antes que os pratiquemos*”²⁰¹. O ético, por sua vez, tornar-se-ia ocasião, sendo que a verdade de uma ação encontraria sua razão oculta em uma astúcia: “*Do ponto de vista científico, pode ser perfeitamente correto introduzir-se no domínio da psicologia segundo a dialética da abstração; do psico-somático ao psíquico e daí ao pneumático; mas esse ganho científico não deve confundir a existência*”²⁰².

Contrapondo o particular ao geral, o pseudônimo *Johannes Climacus*, no *Post Scriptum*, ressalta que “*O ético se concentra sobre o indivíduo*”²⁰³. Por sua vez, outro pseudônimo, *Johannes de Silentio*, autor de *Temor e Tremor*, define brevemente o aspecto universal do ético, quando afirma: “*O ético é o geral e, como tal, também o divino*”²⁰⁴. Dir-se-iam tratar de afirmações contrárias, além do que o acento grave sobre o indivíduo, conhecido do pensamento kierkegaardiano, pareceria vacilar ante uma súbita predileção pelo geral: “*O geral pretende submeter às suas normas os desejos e a vida oculta do indivíduo*”²⁰⁵. O mesmo *J. de Silentio* esclarece: “*Definido como ser imediatamente sensível e psíquico, o indivíduo é o ser oculto. Sua tarefa ética consiste em liberar-se de seu segredo para tornar-se manifesto no geral. Cada vez que ele quer permanecer no oculto, comete um pecado e entra em uma crise de onde não pode sair senão manifestando-se*”²⁰⁶. Poderia igualmente alguém pensar aqui em conflito semelhante ao do estado de natureza, na

²⁰¹ MALANTSCHUK, “*Acte*”, OC XX, p. 5.

²⁰² OC XI, 47.

²⁰³ OC XI, 46.

²⁰⁴ KIERKEGAARD, *Crainte et Tremblement* (1843), OC V, 159. Ver também “*General (Le)*”, OC XX, 56

²⁰⁵ Id.

²⁰⁶ OC V, 171.

especulação hegeliana, que irá dar lugar à mediação do estado moderno. Contudo, diferentemente da *“ética grega, ou moral, no domínio das ações sociais”*²⁰⁷, também da *“ética primeira”*, onde o *“lado pessoal é preponderante, pois o homem procura realizar as exigências eternas através de seus próprios esforços”*²⁰⁸, na *ética segunda* *“é da graça de Deus, nossa salvação, que dependem as decisões éticas”*²⁰⁹. A graça divina torna-se, num outro sentido que aquele da ocasião socrática, uma *“causa de tropeço”* para o geral, no sentido de que não se trata do geral pelo geral, do geral como *“exemplar da espécie”*, mas sim do ético *enquanto manifestação de uma relação pessoal com Deus*, que alça a subjetividade acima do geral. Se quisermos falar, portanto, em ultrapassamento do geral sobre o particular existente, temos de falar antes em um ultrapassamento do ético-religioso sobre o geral, relativizando-o ao Deus pessoal existente. Falaremos, assim, uma vez mais, como quando nos ocupamos da comunicação de poder, de uma *interrupção no curso da reflexão*.

Temor e Tremor é uma das obras mais conhecidas de Kierkegaard. Nela, o autor expõe o que entende por *“rompimento com o geral”*, através da não menos conhecida história bíblica do *sacrifício de Isaac*, narrada no livro do *Gênesis*:

“O conflito é terrível porque ocorre um confronto, não entre a lei de Deus e aquela do homem, mas entre a lei de Deus e a lei de Deus” (Pap. IV b 67). Notamos aqui na expressão “a lei de Deus e a lei de Deus” que o primeiro termo se aplica as normas éticas universais (o geral), dispostas em sua origem por Deus no homem; o segundo é uma exigência incompreensível a partir

²⁰⁷ MALANTSCHUK, *“Éthique”*, OC XX, p. 45.

²⁰⁸ Id.

²⁰⁹ *Ibidem*.

daquela disposições gerais, situação que faz do homem uma exceção: sua relação pessoal com Deus o submete à uma forma superior do ético.²¹⁰

Mas aqui não se trata de uma razão astuciosa do Deus, caso em que seria preciso dizer igualmente de nossos atos *que nos sucederiam antes mesmo de os praticarmos*. Ao invés, no mesmo texto, Kierkegaard fala de uma “*suspensão teleológica do ético*”²¹¹, que tem o poder de colocar o existente particular na imposição de uma decisão a tomar e que o “retém” até que o faça. Não se tratariam, desse modo, de exemplos sobre um plano puramente humano, como “*Agamenon, Cephté sacrificando suas filhas, ou Brutus seus filhos... eles infringem assim os deveres éticos em virtude de uma instância mais alta, em favor do povo ou do Estado...*”²¹². Em tais casos, o ético ainda permanece sob a égide do geral, já que é *em virtude do geral* que tais indivíduos foram “éticos”, de modo que nenhum deles teria podido afirmar de sua conduta que fora absurda. Ao invés, entram em cena aqui o que Kierkegaard denominou de “*movimentos do infinito*”²¹³, que vão operar na sucessão um *trabalho ético de liberação* no existente. São eles *a ironia, a resignação e o arrependimento*. A ironia é o *rompimento* com o *estádio estético*, onde a liberdade se confunde com a licenciosidade sensual: o irônico, já determinado como espírito, não consegue mais ser sensual – ele acha a sensualidade cômica! Daí que a ironia irá guardar certa relação sutil com o *humor*, não obstante este pertença a uma esfera superior: “*A mais vasta esfera do estágio ético é separada do plano inferior pela ironia e no plano superior pelo humor*”²¹⁴. Figura emblemática desse estágio é Sócrates com sua atitude

²¹⁰ MALANTSCHUK, OC XX, 56.

²¹¹ OC V, 146. “Suspensão teleológica”, isto é, *por uma causa superior*.

²¹² OC V, 168.

²¹³ VIALANEIX, Nelly, *La liberté chez S. Kierkegaard: écoute ton Libérateur*, in *Vingt-Cinq Études*, Les Cahiers de Philosophie, 8-9, Lille: Université de Lille III, 1990, p. 30.

²¹⁴ MALANTSCHUK, “*Humour*”, “*Ironie*”, OC XX, 61.

em relação às “normas de valor” e “estruturas morais”²¹⁵ da sua cultura, “deliberada e gratuitamente, na crise suprema de sua vida, escarnecendo desse princípio, ao menos como o mundo o entendia”²¹⁶. A ironia é uma espécie de “ante-sala” da ética segunda, a seu modo uma primeira suspensão da ética primeira: “Sócrates inaugura a soberania da subjetividade e a superioridade sobre o mundo exterior”²¹⁷. Em outro momento, no entanto, havíamos chamado a atenção sobre certo matiz cético na ruptura operada por Sócrates, pois a liberação irônica se mantém ainda na dependência do mundo sensível. Como momento de ruptura, a ironia se depara no limiar da interioridade individual: tendo realizado, pois, um movimento ascendente do sensível à interioridade, ela agora vai se chocar com a exigência ou com a demanda própria da interioridade, a fim de uma melhor resolução com a ruptura anterior. O movimento que lhe sucederá, assim, será “descendente, de domínio dos apelos exteriores do mundo, a fim de que o resignado se conduza como pensa e como diz”²¹⁸. É onde aquele “trabalho ético de liberação” se intensifica. Esse esforço de resignação permitirá ao indivíduo “se relacionar relativamente ao relativo e absolutamente com o absoluto”²¹⁹. Como com Sócrates, no momento precedente, o movimento de resignação tem em Abraão uma figura arquetípica: “é algo como um ‘cavaleiro da resignação’, quando aceita se submeter à ordem de sacrificar Isaac”²²⁰ e, no que se dispõe em seu limite, será também o “cavaleiro da fé”. Assim, se a ironia tem uma atitude cética, a resignação adquire um “quê” de ofício de estóico. O padecimento da

²¹⁵ Ver *supra*, p. 20.

²¹⁶ DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*, Lisboa: Gradiva, 1988, p. 233.

²¹⁷ VIALLANEIX, p. 31s.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ib.*

²²⁰ *Id.*

situação limite, contudo, força além de um estoicismo e leva, a seu modo, cada experimentado “às premissas do religioso”²²¹. A dialética do sofrimento tem o poder de manifestar ao padecente o “material” de que é feito, e lança em face de si “*uma nova esfera de existência mais alta: aquela da interioridade oculta e da relação com Deus [...] diante do qual todos somos culpados*”²²². O movimento do *arrependimento* opera na interioridade uma nova instauração do ético, rompendo espiritualmente todo laço exterior, mesmo sangüíneo: “*O que nasceu da carne é carne, o que nasceu do Espírito é espírito*”²²³. Desse modo, permitirá o acesso ao religioso, “*mais ainda, constitui as premissas da relação com Cristo*”²²⁴, sendo que ele mesmo o disse “*Eu sou a porta*”²²⁵. Com o Deus-homem, pois, a suspensão do ético será uma revolução de ordem *subjéctiva*: aquilo que é “em virtude do geral” é suspenso de modo paradoxal e remete ao transcendente, caso do Cristo como “sinal de contradição”: “*Quem vem a mim e não odeia seu pai e sua mãe...*”²²⁶, “*Eu porém vos digo: amai os vossos inimigos...*”²²⁷; “*Não penseis que vim revogar a Lei e os Profetas...*”²²⁸, “*A Lei e os Profetas até João!*”²²⁹; “*Brilhe a vossa luz diante dos homens...*”²³⁰, “*Guardai-vos de praticar a vossa justiça diante dos homens...*”²³¹; “*Bem-aventurados os puros de coração...*”²³², “*...as prostitutas estão vos precedendo no Reino de Deus*”²³³; “*Pois nada há de oculto que não se torne manifesto, nada em*

²²¹ Id.

²²² Id.

²²³ Jo 3, 6.

²²⁴ VIALLANEIX, p. 34.

²²⁵ Jo 10, 9.

²²⁶ Lc 14, 26.

²²⁷ Mt 5, 44.

²²⁸ Mt 5, 17.

²²⁹ Lc 16, 16.

²³⁰ Mt 5, 16.

²³¹ Mt 6, 1.

²³² Mt 5, 8.

²³³ Mt 21, 31.

segredo que não venha à luz do dia...²³⁴, “Pois se a luz que há em ti são trevas, quão grande serão as trevas!”²³⁵; “Bem-aventurados os que promovem a paz...²³⁶, “Pensais que vim trazer a paz...?”²³⁷; “Se fôsseis cegos não teríeis pecado, mas dizeis: ‘Nós vemos’²³⁸; “E escutavam-no com prazer...²³⁹, “e se escandalizavam dele...²⁴⁰. A ambigüidade própria do sinal é aquela ambivalência da atração repelente e da repulsão atraente: “semelhante suspensão do ético exclui o indivíduo da ordem geral e o condena ao isolamento total”²⁴¹. Essa suspensão do ético permanece no incógnito devido à impossibilidade da comunicação direta, que é, também, o segredo dos sofrimentos do Cristo: “há uma diferença fundamental entre a violação do ético como no crime e no pecado, e a transgressão a serviço do bem”²⁴², contudo, ela permanece passível de engano e “causa de divisão” aos olhos da geração, que “nada quer saber da angústia, da tribulação ou do paradoxo”²⁴³.

O tema do pecado²⁴⁴, que queremos abordar aqui em seu aspecto de angústia, é intrinsecamente relacionado à perspectiva da liberdade. Fez-se preciso uma distinção do *sensus communis* que compreende a ética primeira: “Seria portanto, particularmente importante para Kierkegaard assinalar as características essenciais de suspensão teleológica na qualidade de crime e

²³⁴ Lc 8, 17.

²³⁵ Mt 6, 23.

²³⁶ Mt 5, 9.

²³⁷ Lc 12, 51.

²³⁸ Jo 9, 41.

²³⁹ Mc 12, 37.

²⁴⁰ Mt 13, 57.

²⁴¹ MALANTSCHUK, “Suspension Téléologique”, OC XX, 188.

²⁴² Id.

²⁴³ KIERKEGAARD, *Obras Incompletas*, p. 134.

²⁴⁴ No *Houaiss*: ETIM lat. *peccatum*, ‘falta, culpa, delito, crime’, der. de *peccare* ‘pecar, cometer uma falta’... O antepositivo *pecu-* guarda analogia com *pecus* ‘muitos animais da mesma espécie’ [...] vara (de porcos); também com *peculium* ‘...o fruto das economias do escravo’; com *peculiaris* ‘adquirido com o pecúlio; que diz respeito ao pecúlio, que pertence como próprio, peculiar; e ainda com *pecularis* ‘furtar o dinheiro público, tornar-se réu de concussão, cometer peculato...

*pecado, de uma parte, e de expressão mais alta da vida religiosa de outra*²⁴⁵.

A consideração do pecado, pois, em seu sentido peculiarmente cristão, guarda um insuspeito vínculo com esse embate entre a liberdade e uma subjetividade existente:

*Clímacus compara o caso de Abraão àquele do indivíduo diante da decisão a tomar; ele cita de início a situação do primeiro, pois neste a angústia está suspensa: “Assim como o temor e o tremor seriam o estado do homem retido no cumprimento da lei moral, do fato da tentação da provação da parte de Deus, igualmente a angústia é o estado daquele que, em suspensão teleológica, se encontra por esta dispensa desesperada impedido de realizar o ético”.*²⁴⁶

No *Conceito de Angústia*, Kierkegaard subscreve ao título um breve apontamento, elucidativo do propósito da obra: *“uma singela consideração trazendo indicações psicológicas voltadas para o problema dogmático do pecado hereditário”*²⁴⁷. Note-se que o verbo “indicar” vai explicar por si mesmo o alcance da psicologia relativamente ao tema do pecado: *“não é um assunto de interesse da psicologia”*²⁴⁸. No máximo, a psicologia se ocuparia da possibilidade real do pecado, lugar adequado para seu conhecimento. E esse cuidado porque, do erro de ser tratado fora do lugar no passado, poucos ou nenhum outro tema cause de antemão tal aversão ou seja de tal forma distorcido em vista de outros propósitos:

Assim, quando o pecado é tratado na estética, tem-se uma atmosfera de leviandade ou melancolia, pois a categoria em que aí se situa o pecado é a da contradição, e esta é ou cômica ou trágica. Altera-se, portanto, a atmosfera, pois a atmosfera real do pecado é a seriedade [...] Quando o pecado é tratado na Metafísica, a atmosfera fica sendo a da desigualdade e do desinteresse dialéticos, que analisam o pecado como aquilo que não consegue opor resistência ao pensamento [...] Quando o pecado é tratado na Psicologia, então sua atmosfera fica sendo a tenacidade observadora, o destemor de alguém que

²⁴⁵ MALANTSCHUK, OC XX, 189s.

²⁴⁶ Id. Tb. OC X, 250.

²⁴⁷ OC VII, 104.

²⁴⁸ OC VII, 105. O francês traduz “introdução”.

espiona; não vem a ser, porém, aquela seriedade que nos leva a vencê-lo pela fuga.²⁴⁹

Também o “geral” aqui erra e tangencia o problema. É que a seriedade do tema se deve ao fato da relação negativa que o pecado mantém com a liberdade, pois o pecado é a *não-liberdade*, sendo também o motivo oculto de todo falatório ignorante. O sério, ao invés, *“é justamente que tu e eu somos pecadores; o sério não é o pecado em geral; seu acento recai sobre o pecador que é o indivíduo”*²⁵⁰. Daí que a ética primeira não pode ser o lugar próprio do problema. Quando, no primeiro capítulo, mostramos que a ética grega apoiava-se sobre *“uma imanência que encalha no interesse”*²⁵¹, também o pecado só pode ser atribuído à ética *“na medida em que ele constituiu aquele conceito no qual, graças ao arrependimento, esta encalha”*²⁵². Para a ética primeira, determinada ocorrência, assim que aparece, “mostra já a sua precedência”, mas por meio de uma continuidade imanente com o que é anterior, isto é, sem ruptura na sucessão – o que permite à sua idealidade que é a pura possibilidade, o livre curso da reflexão: *“Quando se considera isso mais de perto, tem-se logo uma boa oportunidade de perceber a graça que há em intitular, afinal, a última seção da Lógica “a Realidade”, quando nem mesmo a Ética alcança esta”*²⁵³. E já que estamos falando de paganismo cristão: *“como todo conhecimento e toda especulação dos Antigos baseavam-se na pressuposição de que o pensamento tinha realidade, assim também toda a Ética antiga baseava-se na pressuposição de que a virtude era realizável. A sképsis do pecado é inteiramente estranha ao paganismo”*²⁵⁴. O lugar, pois, da

²⁴⁹ OC VII, 116s.

²⁵⁰ OC XVI, 273.

²⁵¹ Ver *supra*, p. 20.

²⁵² OC VII, 119.

²⁵³ Id.

²⁵⁴ VALLS. Ver OC VII, 121.

dúvida relativa ao pecado – e duvidar por si só já é algo mais que leviandade ou desinteresse –, ou do pecado posto como problema, é o da *Dogmática*:

Com a Dogmática começa a ciência que, em contraste com aquela ciência assim chamada *stricte* ideal, parte da realidade efetiva. Ela inicia com o real efetivo para elevá-lo a idealidade. Ela não nega a presença do pecado, do contrário, o pressupõe e o explica mediante a pressuposição do pecado original [...] e é pressupondo-o que o dá por explicado.²⁵⁵

III.I Começar “*da capo*”

Durante todo tempo que falamos em liberdade para tudo aquilo que começa, não só advertimos conjuntamente que dela carecíamos, como não menos que a pusemos fora e que, nisso, liberdade como começo sofreram um “interdito”. No cristianismo, a liberdade guarda paradoxal relação com a verdade, como uma presença em relação indireta consigo mesma – não, obviamente, entendida essa verdade como uma comunicação de saber, onde a liberdade não mantém senão relação direta com a sua privação. Mas, quando o apóstolo diz que o é “*em cadeias*”²⁵⁶, é livremente que o é, porque a liberdade cristã é um paradoxo cuja verdade consiste em um *não liberar-se da liberdade*: a liberdade é precisamente essa *suspensão nela mesma*, de modo que o ético alcança aqui sua perfeita expressão naquelas palavras anunciadas não “*segundo o homem, pois eu não recebi nem aprendi de algum homem*”²⁵⁷, porém, “*por revelação de Jesus Cristo*”²⁵⁸. A comunicação de poder-dever do estado de liberdade é a de uma *liberdade cativa de si mesma*:

O gênio e o apóstolo se distinguem qualitativamente; eles pertencem cada qual à sua esfera qualitativa – a de um é aquela da imanência e a do outro aquela da transcendência; assim: 1) o gênio porta o novo que desaparece na assimilação geral da espécie, assim como a diferença que constitui seu “gênio”

²⁵⁵ VALLS. Tb. OC VII, 121s.

²⁵⁶ Fm 1, 1.

²⁵⁷ Gl 1, 11s.

²⁵⁸ Id.

se desfaz sob o ponto de vista da eternidade; o apóstolo porta, à sua maneira, o paradoxo do novo, onde a novidade é por essência paradoxal e não simples antecipação sobre a evolução da espécie, de modo que o apóstolo permanece eternamente um apóstolo; nenhuma imanência o coloca de maneira essencial sobre o mesmo plano dos outros homens, pois que sua essência difere destes pelo paradoxo. 2) O gênio é aquele que é por si mesmo, isto é, ele é o que é em si; o apóstolo é o que é por sua autoridade divina 3) o gênio não tem senão uma teleologia imanente; o apóstolo tem uma teleologia paradoxal absoluta.²⁵⁹

Porém, de outra forma, em relação à não-liberdade do pecado, estar “livre da liberdade”²⁶⁰ é o mesmo que aquele “*estar aí*”. A violação do ético devido ao pecado tem sua suspensão na angústia do pecado, também da liberdade, e de ordem tão individual quanto a do estado de que se excluiu, sendo uma espécie de suspensão negativa da ética segunda:

Ela se manifesta quando um indivíduo nasce com tal disposição, impedindo-o de realizar o geral, como foi o caso do próprio Kierkegaard... submisso às conseqüências do pecado hereditário, não pode realizar o geral pela angústia, encontra-se confrontado com duas possibilidades contrárias: resignar-se na angústia diante do mal para conquistar a fé por árdua luta ou resignar-se na angústia diante do bem e mergulhar no demoníaco.²⁶¹

Vê-se que, seja em vista da liberdade efetiva, seja para a possibilidade do mal, o ético encontra-se suspenso: no primeiro caso, ligou-se alguém por escolha, de modo que se encontra *ligado à ligação* livremente; no segundo, liga-se outrem precisamente por não ter escolhido, de modo que se encontra *forçosamente alheio* à ligação. Desse fato, lança-se nova luz, seja de um lado, seja do outro, sobre a liberdade, onde também a influência do *hereditário* contrasta com aquilo que chamamos, em outro momento, “*impressão primitiva*” ou *caráter originário*²⁶² em um indivíduo. Mas, se uma “*aparicação*”, como na *Doutrina da essência*, mostra já a “*sua*” precedência como uma contínua imanência, não raro, o engano, com igual curso livre, apressa-se também ele em especular sobre o passado. Quando Kierkegaard considera no *Conceito de*

²⁵⁹ KIERKEGAARD, *Sur la différence entre un génie et un apôtre*. Deux petits traités éthico-religieux, (1849), OC XVI, 148s.

²⁶⁰ Ver *supra*, p. 15.

²⁶¹ MALANTSCHUK, OC XX, 189.

²⁶² Ver *supra*, p. 5.

Angústia a figura de Adão, o “homem primevo” descrito no *Gênesis*, por ocasião da narrativa da *queda*, sua preocupação é marcadamente a de distinguir o “mito adâmico” do *indivíduo* que foi Adão. O problema deu-se sempre em torno da confusão casuística da tradição em tomar o “primeiro pecado” de Adão pelo efeito da geração ou o “pecado hereditário”, como se desse viesse a ser pecado, de modo que o “exemplar” Adão teria sido apenas o primeiro de uma procissão de indivíduos seriais:

O conceito de pecado hereditário difere do conceito de primeiro pecado, no sentido de que o indivíduo aí participa senão por sua relação com Adão, e não por sua relação primitiva com o pecado? Nesse caso, Adão ainda encontra-se relegado à segundo plano na história. Seu pecado seria então um *plus quam perfectum*.²⁶³

Ocorreria aqui caso semelhante àquele em que a ética do geral submete à sua “visão do conjunto” a ética segunda. Porém, a pecabilidade é, sobretudo, o “efeito” *quantitativo*, na geração, de um pecado primeiro, inalienável e intransferível, conseqüente da diferença qualitativa que exerce em cada indivíduo. Daí que não foi por si mesma, mas pelo primeiro pecado do indivíduo Adão que a culpabilidade principiou no mundo – Adão “*como tal, por sua vez, ele mesmo e o gênero humano, se bem que todo o gênero humano participe no indivíduo, como o indivíduo no gênero*”²⁶⁴. A pecabilidade é sempre e não mais que um *quantum*, porque a natureza qualitativa do pecado suspende a imanência não de geração para geração (o que faria da liberdade algo desprovido de propósito), porém em cada indivíduo particular, cuja “retenção” é também uma *revisão* de si mesmo e, em si mesmo, da geração: “*A história do gênero humano segue seu curso, mas o indivíduo recomeça sempre ‘da capo’, porque ele é ele mesmo e o gênero humano e também por isso a*

²⁶³ OC VII, 128.

²⁶⁴ OC VII, 130.

*história do gênero humano*²⁶⁵. Essa suspensão do indivíduo em seu pecado é o que lhe irá conceder – inusitadamente, diga-se – aquela “impressão própria” de si mesmo e da realidade. Assim sua história *principia*: por um itinerário em que, paradoxalmente, o pecado se encontra a meio caminho da liberdade, como um começo indireto da liberdade.

A dialética contida na narrativa da queda, segundo Kierkegaard, presta um desserviço considerável à razão, quando resume o seu conteúdo na proposição: “o pecado entrou no mundo através de outro pecado”²⁶⁶. Esse “estar aí” do pecado, diferentemente de uma hereditariedade deixada a si mesma, isto é, *accidental*, adquire o estatuto qualitativo oriundo da *entrada súbita* do primeiro pecado e, assim, sua aparição (a qualidade instaurada) mostra já a sua precedência (a instauração da qualidade)²⁶⁷: “o pecado pressupõe a si mesmo e entra no mundo de tal maneira que, sendo posto, é pressuposto”²⁶⁸. Mas com a conseqüente diferença em relação à especulação: na “astúcia da razão”, o *não-saber* é um saber que se vai pondo de antemão, sendo que, no que se pôs (ele é um *necessário passado*: “se vemos que é como deve ser... então vemos também que teria de ser como é”²⁶⁹), pôs fora

²⁶⁵ OC VII, 131.

²⁶⁶ OC VII, 134.

²⁶⁷ Id. Diz certo jargão de sabedoria popular que *uma imagem vale por mil palavras*. Utilizamo-nos de uma que, em nosso entender, expressa bem esse momento do “súbito”, em seu duplo aspecto de *instauração da qualidade* e de *qualidade instaurada*: no filme do diretor norte-americano Steven Spielberg, *Indiana Jones of the last crusade*, de 1989, na cena final, a personagem do arqueólogo-aventureiro Dr. Jones, em busca do Graal perdido (o cálice que Jesus teria usado na última ceia), depara-se diante de um abismo que o separa da câmara que guarda o artefato; não há ponte ou outra qualquer coisa que lhe permita o *acesso natural* ao outro lado; o que ele faz? Num gesto desesperado, *pula no abismo!*: para o seu espanto, se depara com um caminho que “estava” ali, invisível e que surge no instante do salto sob seus pés! Então, a personagem joga areia diante de si e o caminho aparece inteiro à *sua frente!* Ora, é esse “pulo do gato” a *instauração da qualidade*; o caminho de areia, que “suspende” o abismo às *suas costas*, isto é, até que faça o retorno, é a *qualidade instaurada*...

²⁶⁸ OC VII, 134s.

²⁶⁹ Ver *supra*, p. 51.

uma vez para a posteridade²⁷⁰ a condição para ele mesmo que, *casualmente*, representava, de modo que mostrou-se *condição para a ocasião* do saber, condição até aquele ponto onde se sabe tal²⁷¹. Mas com o aparecer do pecado ocorre de outro modo: no que se *põe* (ele é um *futuro do pretérito*, já que, no que se *põe*, pressupõe que *poderia* não ter sido²⁷², isto é, que o é por própria culpa!), ao invés, instaura a condição para ele mesmo que, *possivelmente*, representava, de modo que mostrou-se *ocasião para a condição* da verdade que é a sua, ocasião até aquele ponto onde se mostra tal. Se a pecabilidade é, pois, histórica, o pecado é de ordem individual. Foi pelo pecado que a pecabilidade veio ao mundo, isto é, a pecabilidade pressupõe o pecado que entrou no mundo. E se a história se move em progresso, a progressão da pecabilidade é determinada quantitativamente, como histórica que é; por sua vez, o “salto”, de natureza súbita, é, de outro lado, sempre um começo, uma *inauguração*:

Desde que a humanidade não reinicia *da capo* em cada indivíduo, a culpabilidade do gênero humano certamente tem uma história. Essa progressão se dá, contudo, por meio de determinações quantitativas; ao invés, o indivíduo aí participa através do salto qualitativo. Não é, portanto, o gênero humano que reinicia no indivíduo, do contrário não poderia existir como gênero, mas cada indivíduo reinicia o gênero humano.²⁷³

Conclui-se facilmente, a partir disso, que, se a cada qual cabe o fardo do próprio pecado, é uma ilusão dizer de Adão que, sendo o primeiro de uma série, *pôs fora a condição para a verdade* uma vez para a posteridade inteira – o que faria de nossa culpabilidade ocasião para culpa de Adão, portanto, que não teríamos responsabilidade senão direta com a privação de Adão, então o

²⁷⁰ “No verbo ‘ser’ (Sein) a língua alemã conservou o termo ‘essência’ (Wesen) no passado desse verbo (ge-wesen), pois a essência é o passado, mas o passado intemporal”, MORA, Ferrater, *Dicionário de Filosofia*. Ver “Essência”.

²⁷¹ Ver *supra*, p. 69.

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ OC VII, 136.

primeiro e último indivíduo da história. Mas se, semelhantemente ao *naif* dos gregos, o estado de inocência, que é o estado anteriormente à queda, é não mais do que uma ignorância velada, Adão, pecando, só então viu *sua* verdade surgir. E que a verdade de Adão tenha surgido pela perda da inocência significou que a condição de Adão se ocultava em sua inocência – enquanto aí permaneceu, Adão encontrava-se ingenuamente presente a si mesmo: *“Como Adão, é pela culpa que cada homem perde a inocência. De outro modo, não seria a inocência o que perderíamos; e, não sendo inocentes antes de tornarmos culpados, não teríamos nos tornado jamais culpados”*²⁷⁴. Mas que a verdade de Adão tenha surgido a Adão por sua própria culpa, poderia dar azo a seguinte pergunta: – *Seria então o pecado uma condição necessária para a verdade e a liberdade, assim, uma astuciosa serpente da razão?* Ora, mas tal pergunta só gera confusão, sendo que a verdade do primeiro pecado é bem outra que a da necessidade: que cada pecador mesmo “se libera” da liberdade, pôs e põe fora *por própria culpa* a condição para essa verdade, na qual não existe senão “pelo avesso”, isto é, quando muito, é por sua inverdade que agora compreende que não está na verdade. A verdade do pecado é sempre uma inverdade peculiar, sendo o ato propriamente dito uma condição necessária tão somente para a verdade que lhe é própria, e que é bem outra que a da liberdade. A realidade de uma verdade, pois, pressupõe sempre uma existência que lhe corresponda, de modo que a verdade é sempre uma compreensão na qual se existe:

Não é a compreensão do filósofo do cristianismo que constitui a verdade do cristianismo. A compreensão é, pois, algo diferente da verdade. Aqui não é o caso de que somente quando o intelecto compreendeu tudo o que reside na verdade que a verdade é compreendida. Aqui, antes, é o caso de que quando a

²⁷⁴ OC VII, 138.

verdade potencial foi compreendida como o filósofo a compreende, então – sim, então não é o caso que a filosofia especulativa tenha se tornado verdadeira, mas que a verdade surgiu.²⁷⁵

A verdade do pecado é trazida à sua efetiva luz naquela expressão: *“Não é que tenha estado em mim (o pecado) – mas que eu esteja nele (o pecado), isto é, que não tenha estado em mim é sobretudo o fato de que agora esteja nele que me revela, de maneira que a necessidade conseqüente do modo de ligação tenha na possibilidade o seu pressuposto. E, se a inocência, o estado anterior ao “salto”, é “algo”²⁷⁶ presente em algum lugar ausente²⁷⁷, de modo que “não sabe nem ao menos o que deve procurar”²⁷⁸, tal pergunta já perdeu a validade, porque o que aqui nos interessa é o termo do alheamento com vistas a um limiar de condição, e não para a simples especulação, pois esta (seja do lado de cá ou do outro), não tem na condição senão o seu ‘interdito’!*²⁷⁹ Aqui os “termos” da condição são bem outros do que os de uma relação de saber: a *revisão* que se vai sucedendo no indivíduo, como diferença qualitativa do salto, é o dialético como patético: *“Não é que tenha estado em mim (era angústia da liberdade) – mas que eu esteja nele (é angústia do pecado): que não era pecado mas angústia é a angústia do pecado, a dialética da própria culpa, portanto, que o mostra. As “dores de parto” nessa suspensão do ético se dão sempre “no tempo presente”, isto é, no instante como sucessão abolida. A imanência posterior é já o irremediavelmente perdido do “assim” do passado, levando-se em conta que, devido à diferença qualitativa operada, no momento em que a pus [a pergunta], já pus fora a ocasião que o estado de inocência representava, sendo que o estado anteriormente à queda se*

²⁷⁵ REICHMANN, p. 250.

²⁷⁶ OC VII, 139.

²⁷⁷ Ver *supra*, p. 69.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ *Ib.*

pressupõe é pela perda, “*pois desejá-la [a inocência] é já o tê-la perdido*”²⁸⁰. Toda a pergunta relativa à *conditio sine qua non* que me introduz na existência é já oriunda da qualidade instaurada²⁸¹, ainda que por uma reflexão negativa²⁸², sendo que a verdade como condição não é uma comunicação direta, mas uma *passagem patética*, ainda que por uma omissão na passagem. Trata-se, assim, não tanto da compreensão da verdade quanto da verdade da seguinte compreensão: que a imanência anterior ao “salto” surge na imanência posterior pressupondo-se:

A inocência, como o imediato, não é uma coisa que deva ser anulada, como se estivesse destinada a isso de antemão; ao invés, algo que apenas surge ao ser perdido e que, desde então, se põe como tendo sido antes de ser anulada – como o é no presente. O imediato não é anulado pela mediação, porém, assim que a mediação aparece, de um só golpe suspende o imediato. A suspensão do imediato é, portanto, um movimento imanente ao imediato, também à mediação, só que às avessas, graças ao qual a mediação pressupõe o imediato.²⁸³

Aquele “*não sabe nem ao menos o que deve...*”, do estado de inocência é, de outro lado, uma incerteza geradora de angústia – o *nada* da angústia²⁸⁴. Acontece, porém, que a sutileza do estado de angústia (daí ser a *possibilidade* da angústia um assunto propício à psicologia) é que nos diz que a passagem do estado de inocência ao da queda não se deu por uma necessidade (o que sabemos agora pela Dogmática), pois a angústia o é sempre de sua própria possibilidade, sendo que é precisamente uma incerteza *por vir* que a angústia; ao invés, a necessidade como categoria do temporal não seria outra coisa senão a anulação da angústia, pois o que é necessário é simplesmente o que deve ser; por outro lado, no estado de inocência, a angústia permaneceu alheia à liberdade real: ela está *aquém* da liberdade e

²⁸⁰ OC VII, 138.

²⁸¹ Ver *supra.*, p. 56.

²⁸² *Ibidem.*

²⁸³ OC VII, 138s.

²⁸⁴ Ver *supra.*, p. 18.

além da necessidade, assim como no estado de inocência, o homem, não se encontrando ainda determinado como *espírito*, é já algo mais do que o animal. A possibilidade gera não menos a ambivalência psicológica característica da angústia: ela é “*uma antipatia simpática e uma simpatia antipática*”²⁸⁵; a antipatia repugna a possibilidade, que sempre irá exigir uma *posição* do indivíduo; ao mesmo tempo que simpatiza com aquela exigência, na qual pressente um *sentido superior*. A passagem do possível ao real, não pode, pois, se dar “*simplesmente*”:

Em um sistema lógico é fácil dizer que a possibilidade se transforma em realidade. Com efeito, as coisas não são tão simples, e é preciso uma instância intermediária. Essa instância é a angústia, não obstante não explique o salto qualitativo, tampouco o justifica eticamente. A angústia não é uma categoria da necessidade mais do que o seria da liberdade; mas é uma *liberdade reticente*, onde a liberdade hesita em si mesmo em sua possibilidade e não na necessidade. Se o pecado tivesse entrado no mundo de modo necessário (o que seria uma contradição) não haveria angústia alguma. Se tivesse se introduzido por um *liberum arbitrium* abstrato (o que não teria existência no princípio mais que para a sucessão; o que seria um *non sens* para o pensamento), igualmente não haveria angústia.²⁸⁶

Como liberdade reticente, a angústia é também a descontinuidade do possível: “*os momentos incoerentes do temporal pertencem a descontinuidade*”²⁸⁷. Assim como a realidade do pecado é uma realidade sem consistência, não menos angustiante: “*A angústia compreende, portanto, dois modos de angústia: a angústia onde o indivíduo põe o pecado pelo salto e a angústia que se introduziu e continua a se introduzir pelo seu efeito, entrando assim quantitativamente no mundo, cada vez que um indivíduo peca*”²⁸⁸. Kierkegaard denomina o primeiro tipo *angústia subjetiva* e o segundo *angústia objetiva*. A angústia objetiva representa o estado da natureza ou o efeito na geração, *que geme e sofre as dores de parto do tempo presente*, isto é, a

²⁸⁵ OC VII, 144.

²⁸⁶ OC VII, 151.

²⁸⁷ OC XI, 10.

²⁸⁸ OC VII, 157.

pecabilidade, pois que também a criação se encontra em queda com a queda do indivíduo, cuja angústia é, de um lado, o seu estado de inocência depois de Adão, mas, de outro, em relação à sua própria culpa. A angústia objetiva é o “ganho” em insensibilidade, da humanidade, da progressão do pecado ao longo de sua história; a pecabilidade, desse modo, faz com que a angústia tenha também ela uma sua história universal, que, uma vez que a consideramos, nos faz compreender que àquela perplexidade com um não-início não é tão desprovida de sentido, pois a liberdade hesitante e crescente no estado de inocência, como a não-liberdade no estado de culpa, vivem sempre sob o pressentimento de uma sua realidade à espreita: *“Mas a angústia é ao mesmo tempo o mais alto ponto de tensão do pessoal e nenhuma manifestação efetiva da liberdade é tão pessoal quanto a possibilidade de sua concreção”*²⁸⁹. A iminência da realidade suscita no que *não é ainda* da angústia o que nela é o ambivalente: *isso que lhe falta, atrai, porque um “quase”, sendo um ainda não; ao mesmo tempo, repele, porque um “ainda” o é sempre da sua própria demanda*. A possibilidade do real jamais exerce na angústia apenas uma *“simples afirmação”*²⁹⁰: *“A categoria de passagem pertence à esfera da liberdade histórica, pois a passagem se trata de um estado, e ele é real”*²⁹¹. Poderíamos dizer, utilizando-nos de outra imagem, a fim de reforçar ainda mais a idéia de tensão do momento da passagem, que é ela como aquela parilha de cavalos descrita no mito platônico no...²⁹², o branco do *eterno* e o negro do *efêmero*, cada qual forçando o outro a si: o negro é aqui a sucessão infinita; o branco, a sucessão abolida; lembramos que é o negro quem dos dois se

²⁸⁹ OC VII, 163.

²⁹⁰ Ver *supra*, p. 45.

²⁹¹ OC VII, 182.

²⁹² [...]

debate em direção à terra e sente, nisso, a pressão das cilhas sob o ventre, de modo que é o negro também imagem da *sensualidade* que mergulha na sucessão: o presente ora torna-se um estado passado e dissoluto, ora uma possibilidade que aflige; como desprovido de presente, o negro é “*a abolição abstrata do passado e do futuro*”²⁹³; já o branco, que *sustém-lhe* as investidas no lombo, uma vez que a aflição está retida nele, é uma “*progressão que não progride*”²⁹⁴, de modo que passado e porvir encontram seu peso e medida no presente. A representação para o estado de inocência seria a da parelha deixada a si mesma; no estado de culpa, surge, ao invés, a figura de um angustiado condutor, imagem do *temporal*, que sente a ambivalência inteira nos braços:

A história não começa senão com o instante. A sensualidade humana se encontra posta pelo pecado como culpabilidade; é posta assim abaixo do animal, e, contudo, justamente aí, ascende a superioridade do homem, pois é aí, com efeito, que principia o espírito. O instante é essa ambigüidade onde o tempo e a eternidade se tocam, fixando assim o conceito de temporalidade, onde o tempo se choca constantemente com a eternidade e a eternidade retém em si o tempo. Somente então alcança seu sentido a divisão que assinalamos entre presente, passado e porvir.²⁹⁵

Lembramos o que significou o “salto”: que o indivíduo, pecando, “*pôs e põe*” fora a condição para a verdade: “*pois estar livre da verdade é justamente ser excluído, e ser excluído por si mesmo é justamente estar ligado*”²⁹⁶, mas, precisamente “*porque está ligado por sua própria culpa, não pode desligar-se ou liberar-se por si mesmo*”²⁹⁷. Acontece que fugir de uma situação resulta forçosamente em entrar em outra, só que à própria revelia, involuntariamente: a omissão da escolha tem o mesmo efeito que a escolha da omissão, pois também uma “capitulação” deve alcançar a gravidade de uma escolha – só que

²⁹³ OC VII, 186.

²⁹⁴ Id.

²⁹⁵ OC VII, 188.

²⁹⁶ Ver *supra*, p. 27.

²⁹⁷ Id.

por negação da definição! O ocorrido do pecado, assim, permanece uma ocorrência, pois “força” pela retenção a uma revisão dele mesmo, já que “*a idéia de pecado consiste em que seu conceito seja incessantemente superado. Como estado (de potentia) o pecado não é, ao passo que, de actu ou in actu, é e volta a ser*”²⁹⁸. O ocorrido, assim, se antecipa, como angústia do pecado, à minha frente, de modo que me encontro agora *perante* a verdade do ocorrido, como um ocorrido que reclamasse a si o fato de não ter ocorrido: o “*como*” do acontecido, sendo outro que o “*assim*” da sua imutabilidade passada, é uma ocorrência que permanece suspensa no presente, *que ainda não veio*, e que, assim, *se antecipa como pretérito*, isto é, como *um retorno projetado para frente*²⁹⁹. Na sucessão infinita do instante grego, o passado permanecia como passado, sem atualidade, como algo *percorrido sem ter sido*, “*não um passado que se contrapõe ao presente e ao futuro, porém um passado como categoria geral do tempo... Esse é o sentido da reminiscência platônica*”³⁰⁰. Na sucessão abolida da ética segunda, ao invés, o passado é algo *não percorrido tendo sido*³⁰¹ – daí que ele *volta* como o *que ainda há de ser*.

O passado, para que me angustie, deve me reservar um *quê* de possível. Se eu sinto angústia por um mal que passou, então não é por esse mal como passado que eu sinto, mas porque, de algum modo, ele pode se repetir, isto é, voltar como futuro. Quando sinto angústia de alguma falta passada é que eu não teria realizado o meu passado e, por um desvio qualquer, a obsto de se tornar passado. Pois se ela fosse realmente passado, eu não poderia sentir angústia em relação à ela, quando muito arrependimento.³⁰²

Se o salto qualitativo se deu por exclusão, como é o caso do pecado, então ele foi um evadir-se da realidade e a angústia teria vacilado ante a

²⁹⁸ OC VII, 117.

²⁹⁹ MALANTSCHUK, OC XX, 142. Tal é a idéia de *repetição* kierkegaardiana.

³⁰⁰ OC VII, 189.

³⁰¹ “*algo percorrido sem ter sido*”: o passado como sucessão infinita, isto é, como legalidade imanente com a natureza; “*algo não percorrido tendo sido*”: o passado como sucessão abolida, isto é, em relação culposa com a liberdade do espírito.

³⁰² OC VII, 191.

possibilidade da liberdade. Se não houve arrependimento, sucede uma relação dialética com a culpa: a angústia *continua se antecipando ao real, a fim de que o real não seja possível*, o que mantém o real sempre como um possível da angústia: antecipando o pecado, ela encontra-se sempre *imediatamente após o real*, mesmo que o real se encontre *“diante do seu próprio nariz”*³⁰³, de modo que aqui bem caberia dizer de nossos atos *“que nos sucedem antes mesmo que os pratiquemos”*³⁰⁴. Se se habitua com isso, ocorre o oposto da repetição: decresce a angústia em intensidade, chega mesmo a sentir o mal que ainda não veio como algo que tarda a vir e reforça-o ainda mais: *“A realidade que foi estabelecida é uma realidade abusiva”*³⁰⁵. A diferença em relação à sucessão infinita é que agora, ainda que por um modo negativo, o pecador determinou-se como espírito, isto é, a angústia perdeu àquela ambigüidade e o indivíduo agora discerne entre o bem e o mal³⁰⁶. Prospectivamente, vai-se a angústia conduzindo-se como o que se tornou: *“há a angústia da possibilidade ulterior do pecado”*³⁰⁷. No estado em que o *alazão* negro toma a dianteira, o crescente debater-se do angustiado alcança, em seu limite, o que Kierkegaard denominou de *posições psicológicas da liberdade diante do pecado*³⁰⁸, como o são a angústia diante do mal e a angústia diante do bem (ou o demoníaco). No seu caso mais extremo, essa posição pode dar ensejo ao que Kierkegaard chamou de *“perda-pneumática da liberdade”*³⁰⁹. A “posição” psicológica é aquela que diz, pelo simples fato de ser posição, que há um estreito vínculo entre verdade e liberdade: *“O demoníaco não depende naturalmente da*

³⁰³ Ver *supra*, p. 65.

³⁰⁴ Ver *supra*, p. 74.

³⁰⁵ OC VII, 209.

³⁰⁶ Id.

³⁰⁷ OC VII, 213.

³⁰⁸ OC VII, 215.

³⁰⁹ OC VII, 234.

*diversidade de ordem intelectual, mas da relação da liberdade com uma comunicação de poder*³¹⁰. Evocando o Cristo quando fala de uma verdade que liberta, Kierkegaard reforça que “à verdade compete fazer-se livre. Por essa razão a verdade é a ação da liberdade, de maneira que esta jamais deixa de a produzir”³¹¹. Pode-se entender isso por uma comunicação de poder-religioso que exerce o seu efeito por um vínculo *entre-seres* existentes, por uma oposição qualitativa, pois, numa *comunicação de poder, um saber é um poder indireto*³¹². Nos *Evangelhos*, não raro encontram-se manifestações da perda pneumática da liberdade nas figuras sempre herméticas dos *possessos*, que, mesmo em seu aterrador isolamento, são capazes de reconhecer na existência pessoal do Deus-homem o próprio infortúnio, o que se demonstra no mal-estar dialético da “*autodelação involuntária*”: a relação indireta com a própria privação, isto é, com a liberdade manifesta, coloca-os aonde não se supunham deixados a si mesmos, ainda que o isolamento seja já um sinal de que “sabiam” de si mesmos. Poder-se-ia dizer do posseso que é ele mesmo e o efeito da geração somados; uma manifestação quantitativa (“...*porque somos muitos*”³¹³) e qualitativa (o isolamento) da perda-pneumática da liberdade. Aliás, bastaria-nos uma comparação de tal situação limite com o conflito do estado de natureza anteriormente exposto e veríamos a diferença seguinte: ao contrário daquele primeiro, também parodiando a alienação resultante que se reconhecerá no estado moderno, o que no “desenvolvimento” hegeliano é remetido à um plano inferior, é precisamente aqui a expressão mais adequada:

³¹⁰ Id.

³¹¹ Id. Ver tb. A tradução de GUIMARÃES para *O Conceito de Angústia*, p. 140.

³¹² Ver *supra*, p. 55.

³¹³ Mc 5, 9.

na dialética da culpa é “o implícito” que “regula todo processo”³¹⁴. E é essa “regulação” subjetiva a esfera própria do espírito, e que se coaduna com o “retorno ao estado primitivo”³¹⁵. Essa associação entre não-liberdade e subjetividade tem sua compreensão na essencial relação que ambas mantém com a verdade: “A subjetividade é a verdade”³¹⁶; de modo que pode se dizer da verdade subjetiva que é a própria expressão da liberdade pneumática; como a não-verdade subjetiva manifesta o hermetismo e a possessão:

A interioridade é uma compreensão. Contudo, *in concreto*, trata-se de saber de que modo deve ser entendida tal compreensão. Entre entender um texto e entender o que nesse texto diz respeito a nós, existe diferença; entender as suas mesmas palavras e entender-se no que elas dizem, são igualmente duas coisas diferentes. Quanto mais concreto é o conteúdo da consciência, mais concreta se faz a compreensão e desde que esta falte à consciência, temos um fenômeno de não-liberdade que procura afastar-se da liberdade.³¹⁷

Que exista alguém em sua compreensão, de início, diz-se da própria compreensão que, a seu modo, deve ter o poder de *retê-lo em si (o existente que é o padecente)* – *De que compreensão, pois, poderia se tratar, senão uma na qual a evasiva fosse uma má saída, compreensão à qual (e o existente bem o compreende) não possa “burlar”, isto é, não possa esquecer*, diferentemente de *algo percorrido sem ter sido*, essa “via larga” do indivíduo geral?: “O conteúdo mais concreto de que a consciência pode dispor é a consciência de si”³¹⁸. De outro modo que o da “integridade moderna” do mundo, onde *toda iniciativa humana em direção à verdade é uma evasiva com relação a ela*, onde a interioridade não vai além da uma apreciação quantitativa da existência, Kierkegaard vai associar esse existir da compreensão ao sério: “O que é a

³¹⁴ Ver *supra*, p. 43.

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ REICHMANN, p. 236. Sendo a verdade, por sua vez, *index sui et falsi*, a subjetividade é também a *inverdade!*

³¹⁷ OV VII, 238. Ver também Guimarães, p. 144.

³¹⁸ OC VII, 239. Ver também Guimarães, p. 145.

*certeza e a interioridade?... é a seriedade*³¹⁹. E a seriedade, por sua vez, é também o *“Gemüth”*³²⁰: *“por Gemüth é preciso entender uma síntese do sentimento e da consciência de si”*³²¹. O *Gemüth*, enquanto certeza e interioridade deve, contudo, desenvolver-se na responsabilidade da liberdade até que essa certeza e interioridade alcancem o grau da seriedade que, sendo relação pessoal com Deus em seu limite, não pode ser pensada na sucessão infinita (o que faria da seriedade no máximo uma presteza cívica), mas na sucessão abolida onde a seriedade é o eterno:

Sempre que a originalidade da seriedade seja conquistada e mantida, existe sucessão e repetição, porém, quando não há originalidade na repetição, não existe senão hábito. O homem sério exatamente o é graças à originalidade com que é repetido na repetição.³²²

Kierkegaard visa também a expressão *“princípios a ser sério perante o objeto da seriedade”*³²³, reforçando a idéia da *“lentidão”* do indivíduo subjetivo *isolado desde o começo*. Sendo lançado em face de si mesmo na sucessão abolida, um indivíduo compreende que, não sendo um *“predestinado”*, é, ao invés, em face de si mesmo lançado ao risco da liberdade, e compreende que *é a instância ética última* de si mesmo, sendo que, mesmo relacionando-se com a pessoa do Deus, responde a si perante a verdade do homem, que o quer reconciliado consigo – prova-o suspendendo o ético na *“manifestação do coração”*³²⁴ do existente a despeito de si mesmo.

O *retorno religioso sobre si próprio* é o que talvez melhor pode expressar o significado da expressão da reduplicação: *“existir naquilo que eu*

³¹⁹ OC VII, 142.

³²⁰ “Alma” na psicologia de Rosenkrantz.

³²¹ OC VII, 243.

³²² OC VII, 244. Ver Guimarães, p. 150.

³²³ OC VII, 245.

³²⁴ REICHMANN, p. 301.

compreendo". É precisamente o périplo *involuntário e pessoalíssimo* dos sofrimentos de um indivíduo que o "arrancam" do ordinário e o mantém na própria condição patética em que é posto. Queremos dizer com isso que "A grandeza do gênio, nesse ponto, guarda proporção com a profundidade do seu achado"³²⁵. Dizíamos, quando da abordagem da ocasião grega, que uma aptidão pode dar-se ao luxo de prescindir de sua origem, isto é, que algo inato não tem uma relação senão desinteressada com a liberdade; pode-se falar, no caso da aptidão do gênio estético, que ele não tem nem mesmo um "achado", pois em uma comunicação de poder direta como a comunicação de ordem estética a carência ou o seu 'achado' não guarda relação senão direta com a privação, que, acresça-se, seria por isso mesmo inapropriado dizer que é sua: "Assim como o gênio imediato tem por companheiro o destino, assim será o gênio religioso perseguido pela culpa"³²⁶. O gênio estético ou mesmo o de ordem puramente intelectual, lembramos aqui, tem no próprio talento um interdito a ele mesmo, dado que lhe é congênito; daí que toda aptidão é também a impossibilidade de uma sua busca. Com o gênio religioso, do contrário, quando as sofridas *tergiversações* de sua culpa tem início, é que também se vai operar nele aquela *revisão* anteriormente abordada, de si com o seu "achado": "Minha genialidade, diria, reside propriamente em meus sofrimentos"³²⁷.

De um modo geral, o caráter distintivo do gênio face ao comum dos homens está em sua proposição histórica: ele principia de uma consciência tão primitiva quanto a de Adão. A cada gênio que vem ao mundo, toda a existência é de novo posta à prova, pois ele percorre e revive todo o passado até retornar a si

³²⁵ OC VII, 204.

³²⁶ OC VII, 205.

³²⁷ MALANTSCHUK, OC XX, 48.

próprio. O saber que o gênio tem do passado é, portanto, inteiramente diferente daqueles que os resumos da história universal nos contam.³²⁸

O sofrimento humano adquire lugar central na obra de Kierkegaard. Talvez porque se possa ver precisamente no sofrimento involuntário mas também culposos e, diga-se, “forçoso” a quem quer que exista, aquela dupla capacidade de submeter uma compreensão à própria existência, de modo que a existência venha a ser relação que se relaciona consigo mesma. Também dentro desse aspecto misterioso do humano entende-se melhor toda a importância que Kierkegaard atribui ao *particular* sobre o “geral”. Determinadas formas de sofrimento impelem o homem “*dolorosamente a afastar-se do geral*”, mas que podem, segundo Kierkegaard, ser “*o segredo subjacente à existência de vários dos espíritos mais eminentes da história universal*”³²⁹, sendo o ponto de confluência sempre o da liberdade subjetiva, não raro relacionada à consciência de sua própria falta, na acepção cristã do termo:

Voltando-se para dentro de si próprio, o gênio religioso encontra a liberdade. O destino nenhum medo lhe infunde, visto que não visa a nenhuma tarefa exterior à liberdade e à sua felicidade; não a liberdade que segue apenas o seu prazer no mundo, em tornar-se alguém imperador ou rei ou ainda porta-voz de sua geração; mas a liberdade de saber consigo mesmo que é a liberdade. Contudo, mais um indivíduo sobressai, mais caro é preciso pagar por sua liberdade e, para a boa ordem, a culpa aparece como esse ‘*An-sich*’ [em-si] da liberdade.³³⁰

A vantagem do padecente, contudo, está no fato de que, existindo na própria compreensão, essa compreensão permanece nele, a ponto de a relação adquirir um caráter profundamente interessado no seu conteúdo. Condição essa, aliás, que não deve ser confundida com a do homem estético grego, “*cujo pathos supremo é o do desinteresse*”³³¹. Próprio da revelação cristã é o caso da angústia com relação ao pecado, quando Kierkegaard afirma

³²⁸ OC VII, 203.

³²⁹ MALANTSCHUK, “*Souffrance*”, OC XX, 176.

³³⁰ OC VII, 206.

³³¹ OC XI, 86.

que é a angústia o seu *pressuposto e meio retroativo*³³² que tende para a liberdade do espírito.

³³² OC VII, 147.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos mostrar a incapacidade do indivíduo moderno de se ater ao que lhe ocorre, tal a maneira que se encontra absorvido na “geração”. Esse indivíduo (que somos também nós, daí a atualidade do problema), como um indivíduo sem tempo para *tornar-se subjetivo*, é um angustiado sem saber por que o é; um angustiado que sente o imediato que ainda não veio como algo que tarda, refém que é de todos os apelos do imediato; “preenhe” de novidades e, ao mesmo tempo, tomado pelo tédio da novidade. Marcadamente o fato de nos relacionarmos de antemão com tudo o que realmente interessa em uma existência, isto é, como se um começo, uma subjetividade apaixonada, a maturação, o caráter ou a liberdade fossem dados de acréscimo, da ascendência à consciência de adultos, é um indício palpável de que nosso existir tornou-se um hábito de mau gosto, transmitido de *geração para geração*. Nesse sentido, foi proposital que ensaiássemos, como um íterim ao longo de toda exposição, *o que é uma passagem patética*, como quando, na segunda metade do primeiro capítulo, contrastávamos a atitude de saber tudo com aquela da perplexidade; igualmente a demonstramos como passível a todo e qualquer existente, problema de ateus e de cristãos. Não obstante, não acontece assim. Ser tomado alguém de perplexidade, com relação à sua própria existência, tornou-se um fenômeno raro, raríssimo. Mas foi precisamente essa perplexidade que nos moveu todo o tempo. Quando consideramos uma existência na qual não somos autores de nós mesmos, de que chegamos a nós a meio caminho de nós; de que não só não nos foi dado qualquer aviso prévio, quando muito ulterior, que o valha; que esse “estar aí” não guarda relação senão direta com o seu “*como?*” – uma anomia geral ou

uma disposição natural nessa ordem das coisas não é no mínimo preocupante? Essa disposição natural ante uma situação “inatural” foi o motivo de termos começado nossa exposição pelo que Kierkegaard designou de “dialética da comunicação”, sendo que uma *comunicação de saber*, partindo de dados naturais, só pode pôr aquela perplexidade entre parêntese, e uma subjetividade com ela. Ao invés, uma *comunicação de poder* é, decididamente, uma perplexidade *passível de saber*, que, como uma ocorrência patética, impõe, a seu modo, um novo ponto de partida com relação à verdade.

Uma condição patética, cristãmente entendida, deve ser compreendida do seu lugar próprio; de nenhum modo pode ser confundida com a *admiração* grega, a qual, segundo Aristóteles, é “o começo de todos os saberes... a *admiração diante do fato de que as coisas são o que são*”³³³. E isso porque não se trata, no caso do cristão, de um maravilhar-se com as coisas, de um saber relativo a “coisas”, senão de uma perplexidade consigo mesmo com o próprio desinteresse para com o fato, isto é, do fato de que as coisas “sejam o que são”. Um maravilhar-se com as coisas é sempre uma comunicação de poder estético e um interesse indireto para consigo mesmo. Ao invés, que eu seja tomado de perplexidade com relação a mim mesmo e a despeito das coisas é já não ser o que sou, ser dado; e um interesse direto para com esse fato que sou eu mesmo é sim um outro ponto de partida: o “assim” do fato *torna-se* aí aquele “como?”. Se os gregos baseavam seu pensamento “na consciência de uma legalidade imanente das coisas”, se “tiveram o senso inato do que *significa natureza*”³³⁴, o cristão, por sua vez, vive sob a sombra e a luz da dialética da culpa. Com o advento do cristianismo, o homem sensual “*tornou-se*

³³³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, tradução de AZCÁRATE, Patrício, Madrid: Espasa Calpe, 2000, A 2 983 a 12ss.

³³⁴ JAEGER, W. *Paidéia. A formação do homem grego*, São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 10.

*subjetivo*³³⁵ (que, diferentemente do que se supõe, é bem o oposto do ser imediato que contempla!) e transmudou-se o saber da natureza em saber “*da angústia, da tribulação e do paradoxo*”³³⁶ que, por uma reflexão negativa daquele “ser o que é”, não mais das coisas, mas desde si mesmo, tomou a forma de *um não-começo que se quer do início*, como começo que *não estava em mim* – e que viesse a saber. Essa imposição *da capo* se impôs não menos sobre nossa interpretação da “ingenuidade” grega como também da “integridade” do espírito moderno. Dispomos esse problema no texto de modo que a cada capítulo equivale uma expressão que lhe é peculiar.

No primeiro capítulo, que denominamos “*Da ocasião*”, a expressão que lhe corresponde é de certa inspiração agostiniana: “*estava em mim sem que o soubesse*”. Ela representa a chamada “vida ética”, como o fora concebida entre os gregos. Nesse momento do pensamento ocidental, que Kierkegaard chamou de “ética primeira”, a verdade mostra-se como ocasional, pois entendemos que uma condição que se quer decisiva é aquela capaz de reclamar a si mesma, de impor a condição que lhe é própria. Como o demonstramos, o homem grego, ao invés, pôde bem dispensar-se de decidir-se pela verdade, sendo sua relação com a verdade uma relação baseada em um saber ideal, passível de ensinamento. Na proposição socrática, a saber: “*que é impossível a um homem procurar o que sabe e impossível procurar o que não sabe, pois o que sabe não pode procurar porque sabe, e aquilo que não sabe não pode procurar porque não sabe nem ao menos o que deve procurar*”³³⁷, há claramente o ambíguo movimento da expressão “*estava em mim sem que o soubesse*”, bem

³³⁵ REICHMANN, p. 218.

³³⁶ KIERKEGAARD, *Obras Incompletas*, p. 134.

³³⁷ Ver *supra*, p. 22.

como uma dupla dicotomia entre saber/não-saber, de um lado, e procura/poder, de outro: o não-saber de algo, não obstante um “algo” em mim, tem o efeito conseqüente de ignorar a sua própria origem, de modo que a sua procura é coisa inconcebível senão pela não menos concebível idealidade da ocasião, que é a eventualidade da *maiêutica*: o vir-a-saber de algo que mal sabia de si inusitadamente me torna impotente diante do fato de que agora sei – pois que venha a saber é coisa da qual me foi dispensado escolher, mas tão somente recordar de modo desinteressado. Foi assim que consideramos o momento ético grego em relação a um ponto de partida no tempo para a verdade como mera ocasião. A recordação não é um começo decisivo. É antes uma sucessão infinita em que o “dar-se conta” nada diz de diferente do esquecimento anterior para além do mito, de modo que o esquecimento não podia procurar porque não lembrava e o dar-se conta por uma outra razão óbvia.

À segunda parte do primeiro capítulo, por sua vez, corresponde a segunda expressão do problema, que aqui se “bifurca”: ela diz respeito à consideração especulativa, de um lado, e ao primeiro modo do que denominamos de *condição patética*, de outro. Este segundo modo, correspondendo, primeiramente, à segunda parte do primeiro capítulo, cujo subtítulo denominamos “*A propósito do paganismo cristão*”, é aquela que diz “*estava em mim – e que o soubesse*”. Como na ocasião precedente, venho a saber posteriormente do que poderia chamar de minha verdade inicial por intermédio de outrem, no caso, meus pais, sendo o nascimento natural esse algo que venho a saber. Foi um primeiro esboço que demos do que entendemos por uma comunicação de poder indireta, pois houve aí uma

primeira ruptura com a sucessão natural dos acontecimentos: que estava em mim e que viesse a saber por terceiros teve o singular efeito de ter me deixado perplexo por não ter sequer pedido ou escolhido vir à existência. O que para o homem grego era natural passa, agora, a ser experimentado como “inatural”. Utilizando-nos de outra analogia que nos vêm da esfera cívil, diríamos que estar no próprio começo é mais ou menos como dois homens que sentam-se à mesa e firmam determinado contrato: pressupõe-se que ambos os envolvidos, de livre escolha, deliberem simultaneamente as específicas causas do mesmo, as eventuais dúvidas, os possíveis acréscimos; deliberem mesmo a sós consigo, a fim de comprometerem-se cada qual de sua parte: assim se firma uma sociedade de comum acordo. Não acontece assim, no entanto, no modo como um indivíduo vem a existir – e nisso reside àquela perplexidade que ensaiamos como uma passagem patética: tenho que lidar com uma existência à minha própria revelia! O saber da perplexidade não é aquele saber da comunicação direta de um saber, no sentido epistemológico do termo; é uma compreensão na qual se existe, sobretudo isso. É “algo” que é o motivo da perplexidade, mas esse “algo” não é objetivável e, por isso, dá azo ao estranhamento: ele é oriundo de um *padecer da relação direta*, que é aquela transmitida de geração à geração – não que a relação direta tenha o poder de comunicar esse padecer de modo decisivo. Num sentido menos imediato para a percepção, é sobretudo uma determinação interior que se antecipa como um sentido superior a esse modo da relação – o que é já uma ruptura com o modo direto do saber da relação; e esse padecer é, paradoxalmente, um interesse para com o desinteresse desse tipo de relação: *ela não persuade à entrega*. Por isso, vai-se impondo a existência como condição absurda, à revelia das

melhores intenções paternas. Esse sentido menos imediato ou transmissível é uma relação que não quer mais saber algo que não se saiba de início. Daí que esse sentido interior, que é também uma determinação superior, é “algo” que se quer desde o princípio; quer deliberar de si para consigo sobre sua sorte. Aquela perplexidade não lhe deixa esquecer que, sendo ele o primeiro interessado sobre si mesmo, não pode deixar de interessar-se senão por primeiro, pois o ter tomado ocasionalmente conhecimento de um assunto de seu particular interesse é já assunto de outro interesse que o seu. Assim, se poderia dizer da condição patética que já suspendeu a natureza da ética primeira.

Quanto ao momento da consideração especulativa, diríamos de seu ponto de partida com relação à verdade que se assemelha àquele da geometria analítica, como o entendia Pascal: *“Podemos ter três objetivos principais no estudo da verdade: um, descobri-la quando a buscamos; outro, demonstrá-la, quando a possuímos; o último, discerni-la do falso quando a examinamos”*³³⁸. Pascal, em seu estudo, ocupa-se somente dos dois últimos momentos, tendo o primeiro por pressuposto. Mas é precisamente esse primeiro momento do “espírito da geometria”, o de descobrir a verdade quando a buscamos, o que nos interessa aqui. Quando o matemático francês diz que é *durante a busca* que o geômetra acaba se deparando com a verdade, dá a entender que a própria natureza da relação de saber com o seu objeto não parte de uma relação com a verdade, mas de um método cuja finalidade é encontrá-la. Parte, pois, de uma relação *impessoal* com a verdade. Entendemos que é essa a mesma relação que a consideração especulativa

³³⁸ PASCAL, Blaise, *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, trad. de LARANJEIRA, Mário, São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 67.

guarda com a verdade. No segundo capítulo, “*O termo da ocasião e o limiar da condição*”, em que tratamos do momento hegeliano relativamente a um ponto de partida no tempo para a verdade, a expressão “*estava em mim – e que o soubesse*” encontra sua segunda compreensão como ética primeira: como no método de análise, o movimento ascencional que Hegel chama de “real” se coaduna perfeitamente com tal expressão, de maneira que, parafraseando o apóstolo dos gentios, que afirmava que tudo concorre para o bem daqueles que amam a Deus, no pensamento hegeliano tudo concorre para o bem daqueles que amam a especulação, pois tudo nesse momento opera em vista do vir-a-saber do que estava em mim, do que era em-si vir a se tornar um para-si, ele mesmo. Como com o geômetra, parte-se de *uma abstração do dado imediato*, a fim de assimilar o desenvolvimento que lhe é próprio. Aqui, o elemento subjetivo, uma entidade contingente ou accidental, aquela perplexidade da qual falamos ou qualquer outro modo no qual alguém exista fazem as vezes de realidades subdesenvolvidas, condições para a ocasião do saber, pois, em Hegel, desenvolvimento de algo é sinônimo da racionalidade do mesmo. Esse elemento racional, por outro lado, se traduz como uma estrutura lógica do real em vários matizes: em um

...sentido ontológico: 1. as coisas não poderiam ser se não fossem estruturadas de acordo com os pensamentos da Lógica [isto é] (causalmente ordenadas...); 2. um sentido teológico: as coisas executam um plano divino; 3. um sentido epistemológico: as coisas são totalmente inteligíveis e cognoscíveis; 4. um sentido avaliatório: as coisas são razoáveis e em conformidade com padrões racionais.³³⁹

Que minha verdade estava em mim e que o soubesse significou um movimento progressivo da consciência de mim mesmo que, à maneira de um organismo vivo, absorveu o que era aleatório em seu meio, a fim de executar

³³⁹ INWOOD, p. 108.

uma prescrição prévia a si e ao meio que, de início, escapava ao meu próprio entendimento e que converteu o que era dado imediato em estrutura intencional, de maneira que vim a saber por mim mesmo a verdade que em mim estava, pois que viesse a saber do que já estava se deveu ao fato de que o “estar da coisa” era de modo arbitrário ou acidental, mera possibilidade do si-mesmo – o que equivalia a um não estar da coisa, sendo que para a consideração especulativa somente a estrutura lógica das coisas se faz necessária, verdadeiramente efetiva, o algo presente do que era uma realidade aparente. Contudo, não é essa verdade da consideração especulativa uma verdade que se quer do início, sendo que o início dessa verdade é uma ocasião para o saber, não uma condição da própria verdade – fosse esse o caso e a verdade haveria de, no início, impor suas próprias condições; do contrário, sendo eu dispensado de qualquer restrição no firmar da relação, o que me impediria de relacionar-me de modo abusivo com a verdade em questão? – Seria como se a parte *contrainte*³⁴⁰ me faltasse, ou, pior, contraísse sem mais sociedade comigo, de modo que não poderia dizer desse tipo de verdade que me levou a sério, que levou a coisa toda à altura de um compromisso: faltariam aqui as cláusulas decisivas do contrato, por assim dizer; com outras palavras, aqueles tormentos inseparáveis das tergiversações próprias de um existente, pois, entre outras coisas, onde encontraria lugar uma perplexidade ainda insolúvel (e que é já um estar interessado na coisa) em uma relação que começa como ocasião? Se venho a saber que a verdade estava em mim, mesmo com a relativa diferença que o venho não mais por intermédio de outrem mas por mim mesmo, o fato de que estava de antemão

³⁴⁰ Do *Houaiss*: **contrainte** obstáculo ou série de obstáculos no desenvolvimento ou realização de determinada tarefa; constrangimento [...] do fem. substv. do part. pass. do v. *contraindre* “obrigar, forçar”, do lat. *constringere* ‘juntar, pressionar, reprimir, constranger’...

faz daquela busca metódica não uma busca de algo que se sente realmente como perdido, de maneira que “busca” para a consideração especulativa não é mais do que uma arte de filigrana com relação à verdade, não uma verdade da qual alguém carece, mas o saber de uma estrutura prévia onde a liberdade não tem comunicação senão direta com a sua privação. Levando-se em conta que o cristianismo se encontra também incluído nesse tipo de contrato unilateral, por mais que se diga recíproco, da especulação, explicamo-nos pelo fato de ter-nos ocupado da consideração especulativa. Já o havíamos assinalado: Kierkegaard não teria se ocupado de Hegel se Hegel não tivesse tão somente especulativamente se ocupado da verdade peculiar do cristianismo: *“Saber se a especulação tem razão ou não é outro problema. Aqui coloca-se somente a questão de saber como sua explicação do cristianismo se relaciona com o cristianismo que ela explica”*³⁴¹. O que chamamos de relação ou comunicação direta com a privação, que caracteriza esse momento, é aquela do saber relativamente ao que estava nele, isto é, ocasionalmente ele mesmo ignorado. Em uma comunicação de saber, o “poder” é o saber direto (a dialética é a de uma necessidade imanente). Em uma comunicação de poder, ao invés, um “saber” é um poder indireto (a dialética é a de uma condição patética).

É esse segundo modo da relação, que Kierkegaard chama de ética segunda, o momento que sintetizamos no terceiro capítulo, *“Da condição propriamente dita”*, na expressão do angustiado, que diz: *“Não é que tenha estado em mim – mas que eu esteja nela”*. A dialética de uma condição patética é uma *“progressão que não progride”*³⁴², como no caso do estado de perplexidade, onde o meramente possível ou a sucessão infinita que é a

³⁴¹ REICHMANN, p. 250.

³⁴² Ver *supra*, p. 91.

imanência anterior sofre a imposição de um padecer da realidade do si-mesmo que, não tendo sido possível livremente, isto é, tendo evitado um seu começo, não tendo mesmo um, senão aquele que veio a saber à própria revelia, aboliu aquela sucessão irrefreada do possível do saber, de modo que sua realidade possível tornou-se agora uma impossibilidade real, e em tal grau que o seu saber atual não é mais aquele que lhe era familiar, que estava nele a despeito dele mesmo e em que o real era ainda racional; mas ele é agora um padecer de uma realidade que é só sua, uma realidade que não é aquela do saber universal, mas uma realidade desprovida de história, como é o caso com o sofrimento subjetivo que denominamos nesse momento de primeiro pecado. O modo da compreensão tornou-se um problema pessoal, de maneira que venho a padecer de minha própria compreensão, na qual passo a existir em primeira instância, ainda que por uma reflexão negativa. Esse estado atual, *imediatamente após o anterior*, e, contudo, pressupondo-o, quer-se, precisamente por isso, do início: ele impõe de modo angustiante a condição propriamente dita de todo e qualquer início que mereça o seu nome, isto é, impõe a liberdade para que comece, sendo que se liberou, no princípio, de uma posição: *“Se queres compreender-me corretamente, eu diria que em uma eleição trata-se menos da justiça do que da energia, da seriedade e da paixão com as quais se elege”*³⁴³. O angustiado reflete consigo, então: *“eu me antecipava às coisas, a fim de que elas não fossem elas”*, isto é, a fim de que não o comprometessem realmente. O que nos interessa aqui, no entanto, mais do que uma abordagem psicológica, é a compreensão menos perceptível para a determinação racional: que a realidade me angustie, ao ponto de inutilmente

³⁴³ KIERKEGAARD, *L'arténative*, deuxième partie, OC IV, 152.

me evadir dela, é que a verdade de tal realidade se impõe como possibilidade de liberdade: uma comunicação de poder, decisivamente diferente de uma relação de saber, pressupõe a sua própria realidade pela dependência de uma *eleição* dela mesma. As conseqüências para o ético, nessa suspensão dialética, são as de um real não mais negociável, como o é para a abstração, onde, à semelhança de um estádio estético, uma dor pode mesmo fingir que é dor, não obstante doa; mas para a ética segunda a dor não pode mais ser outra que aquela da qual alguém padece, não tanto porque não saiba como quanto pelo fato de que não quer mais não ser o doer que é: ela pressente no ético-religioso uma realidade superior ao estádio estético ou à relação desinteressada do saber... Que nos permitam falar de maneira insensata: compreende no padecer de sua verdade uma *urgência anterior* à verdade de sua compreensão. O padecente diz, de si para consigo: *'no que diz respeito à verdade, a minha inverdade me precede'*.

Que um indivíduo considere o fato de não ser autor da própria existência; de que veio a saber do seu início a meio caminho de si, a ponto de saber de que estava em si mas que não pôde alcançar-se de início; que só pode, assim, interessar-se diretamente pelo fato, isto é, que, se porventura veio a interessar-se, não foi por ouvir dizer, mas devido a uma perplexidade com o seu desinteresse pelo saber do fato (um interesse direto é já uma comunicação de poder!); foi esse inalcançado do fato, por fim, o que compreendemos como condição patética, problema de cristãos como de ateus, um saber que não foi a especulação que o revelou. Em certo sentido, um problema menos de ateus que de cristãos, sendo que, no que diz respeito a experimentar o natural como inatural – o ateu pode bem o admitir – o cristão lhe tem a precedência, sendo

que ser cristão é já não ver a liberdade como coisa ordinária, *“seu ordinário adverte que ele é extraordinariamente raro e que ele é aquilo que cada um de nós deveria ser... e isto para mostrar que este extraordinário é o ordinário”*³⁴⁴; mas também não menos um problema de ateus, a saber: acessível a todo aquele que existe. Como é bem mais comum do que se imagina alguém estar na existência a despeito do que isso signifique, de modo semelhante, *“quando nós somos todos cristãos, eo ipso, não existe mais cristianismo”*³⁴⁵, pois a *cristandade* não é outra coisa senão isto: *“que nós somos todos cristãos – sem mesmo suspeitar aquilo que é o cristianismo”*³⁴⁶. Diríamos, por fim, que o problema do qual nos ocupamos, no que é capaz de ver em algo ordinário a própria exceção do ordinário é um problema cristão, isto é, algo ordinário que se quer do início.

À guisa de conclusão, acentuando essa distinção irreduzível à razão, mas que a uma subjetividade foi dado compreender, entre o ordinário/extraordinário, diríamos que o ordinário, como naquela conhecida passagem da lapidação pública nos *Evangelhos*, é o que se apressa em ser o *“olho de sua geração”*³⁴⁷, isto é, que só tem olhos para uma realidade imediata. Mas que curiosidade especulativa ou ética mais atual, no entanto, poderia saber daquele motivo oculto, alusivo no punho do verdugo, e que o dissuadiu? Não era esse o mesmo que, no instante anterior, alardeava o impudor da rameira? Se tivéssemos de emprestar uma imagem para o que Kierkegaard

³⁴⁴ OC XIX, 177.

³⁴⁵ OC XIX, 174.

³⁴⁶ OC XIX, 175.

³⁴⁷ Ver *supra*, p. 16.

designou de “existir na compreensão” ou *reduplicação*, seria essa, “*que todo mundo fala, mas ninguém sabe o que é*”³⁴⁸ – o que reteve a pedra.

³⁴⁸ Ver *supra*, p. 1.

BIBLIOGRAFIA

1. *Oeuvres Complètes de Søren Kierkegaard, en 20 volumes: tome VII, Miettes Philosophiques, Le concept d'angoisse, Préfaces, 1844*, traduction de TISSEAU, Paul-Henri et JACQUET-TISSEAU, Else-Marie, Paris: L'orante, 1973.
2. _____ *tome X, vol. I, Post-Scriptum definitive et non scientifique aux Miettes Philosophiques, 1846*, trad. de TISSEAU, Paul-Henri et JACQUET-TISSEAU, Else-Marie, Paris: L'orante, 1977.
3. _____ *tome XI, vol. II, Post-Scriptum definitive et non scientifique aux Miettes Philosophiques, 1846*, trad. de TISSEAU, Paul-Henri et JACQUET-TISSEAU, Else-Marie, Paris: L'orante, 1977.
4. _____ *tome XVII, L'école du christianisme, La neutralité armée, Un article, Sur mon oeuvre d'écrivain, 1849-1851*, trad. de TISSEAU, Paul-Henri et JACQUET-TISSEAU, Else-Marie, Paris: L'orante, 1982.
5. _____ *tome V, La répétition, Crainte et Tremblement, Une petite annexe, 1843*, trad. de TISSEAU, Paul-Henri et JACQUET-TISSEAU, Else-Marie, Paris: L'orante, 1972.
6. _____ *tome IV, L'artenative, deuxième partie, Trois articles de faedrelandet, Post-Scriptum a L'artenative, 1843-1844*, trad. de TISSEAU, Paul-Henri et JACQUET-TISSEAU, Else-Marie, 1970.
7. _____ *tome XIV, Les oeuvres de l'amour, La dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse, 1847*, trad. de TISSEAU, Paul-Henri et JACQUET-TISSEAU, Else-Marie, Paris: L'orante, 1980.
8. _____ *tome XVI, Point de vue explicatif de mon oeuvre d'écrivain, Deux petits traités éthico-religieux, La maladie à la mort, Le lis dès champs et l'oiseau du ciel, "Le souverain*

- prêtre* – “*Le péager*” – “*La pécheresse*”, 1849, trad. de TISSEAU, Paul-Henri et JACQUET-TISSEAU, Else-Marie, Paris: L’orante, 1980.
9. _____ *tome XIX, Vingt et un articles, Cela doit être dit que cela soit donc dit, Comment Christ juge le christianisme officiel, L’instant, 1854-55*, trad. de TISSEAU, Paul-Henri et JACQUET-TISSEAU, Else-Marie, Paris: L’orante, 1982.
 10. _____ *tome XX, Index Terminologique. Principaux concepts de Kierkegaard par Gregor Malantschuk*, trad. du danois, adapte et complète par JACQUET-TISSEAU, Else-Marie, Paris: L’orante, 1986.
 11. *Obras Incompletas de Sören Kierkegaard, Os Pensadores*, trad. de GRIFO, Carlos, JOSÉ MARINHO, Maria e CASAIS MONTEIRO, Adolfo, São Paulo: Abril, 1979.
 12. KIERKEGAARD, SÖREN, *La dialectique de la communication*, trad. du danois par JACQUET-TISSEAU, Else-Marie, Préface e notes de LAFARGE, Jacques, Paris: Rivage Poche, 2004.
 13. _____ *Textos selecionados por REICHMANN, Ernani*, Curitiba: UFPR, 1978.
 14. _____ *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*, trad. de REICHMANN, E. e VALLS, Álvaro, Petrópolis: Vozes, 1995.
 15. _____ *O Conceito de Angústia*, trad. de GUIMARÃES, Torrieri. São Paulo: Hemus, 1968.
 16. VIALLANEIX, Nelly, *La liberté chez S. Kierkegaard: écoute ton Libérateur* in *Vingt-Cinq Études, Les cahiers de philosophie 8-9*, Lille: Université de Lille III, 1990.
 17. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *A razão na história. Introdução à Filosofia da História Universal*, trad. de MORÃO, Artur, Lisboa: Edições 70, 1995.

18. _____ *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome, vol. I*, trad. de MORÃO, Artur, Lisboa: Edições 70, s/d.
19. _____ *A Fenomenologia do Espírito, Introdução à História da Filosofia, Obras Incompletas, Os Pensadores, vol. II*, trad. de LIMA VAZ, H. C. e PINTO DE CARVALHO, A., São Paulo: Nova Cultural, 1989.
20. _____ *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830), vol III – A Filosofia do Espírito*, trad. de MENESES, Paulo, com a colaboração de MACHADO, Pe. José, São Paulo: Loyola, 1995.
21. _____ *Princípios da Filosofia do Direito*, trad. de VITORINO, Orlando, São Paulo: Martins Fontes, 2000.
22. _____ *Fenomenologia do Espírito*, vol. único, trad. de MENESES, Paulo, Petrópolis: Vozes, 2002.
23. KOJÉVE, Alexandre, *Introdução à leitura de Hegel*, trad. de SANTOS ABREU, Estela de, Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
24. INWOOD, Michael, *Dicionário Hegel*, trad. de CABRAL, Álvaro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
25. DODDS, E.R., *Os gregos e o irracional*, trad. de B. de CARVALHO, Leonor Santos, Lisboa: Gradiva, 1988.
26. ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de AZCÁRATE, Patrício de, Madrid: Espasa Calpe, 2000.
27. JAEGER, Werner, *Paidéia. A Formação do Homem Grego*, trad. de PARREIRA, Artur M., São Paulo: Martins Fontes, 2001.
28. MORA, J. Ferrater, *Dicionário de Filosofia*, trad. de GONÇALVES, M. S., SOBRAL, A. U., BAGNO, M., CAMPANÁRIO, N.N., São Paulo: Loyola, 2000.

29. HOUAISS, Dicionário da língua portuguesa, *Instituto Antônio Houaiss*, HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro Salles, Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
30. A BÍBLIA DE JERUSALÉM, trad. do texto em língua portuguesa diretamente dos originais, São Paulo: Ed. Paulinas, 1980.
31. PASCAL, Blaise, *Do espírito geométrico e da arte de persuadir* in *A arte de persuadir precedida de A arte da conferência de Montaigne*, trad. de COSTHEK ABÍLIO, Rosemary e LARANJEIRA, Mário, São Paulo: Martins Fontes, 2004.