

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO**

NATALIA MENDES TEIXEIRA

**“NÃO SE NASCE *SELV*, TORNA-SE”:
O *Selv* como *Opgave* em Kierkegaard**

**São Leopoldo
2018**

NATALIA MENDES TEIXEIRA

**“NÃO SE NASCE *SELV*, TORNA-SE”:
O *Selv* como *Opgave* em Kierkegaard**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientador: Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls

Coorientador: Prof. Dr. Gabriel Ferreira da Silva

São Leopoldo
2018

M538n Mendes, Teixeira Natalia.
“Não se nasce selv, torna-se” : o selv como opgave em
Kierkegaard / Natalia Mendes Teixeira. – 2018.
122 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio
dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.
“Orientador: Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls ;
coorientador: Prof. Dr. Gabriel Ferreira da Silva.”

1. Kierkegaard, Soren, 1813-1855. 2. Self (Filosofia).
3. Desespero. I. Título.

CDU 1

NATALIA MENDES TEIXEIRA

**“NÃO SE NASCE *SELV*, TORNA-SE”:
O *Selv* como *Opgave* em Kierkegaard**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS.

Aprovada em: 19 de Junho de 2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls – UNISINOS

Prof. Dr. Gabriel Ferreira da Silva - UNISINOS

Prof. Dr. Jonas Roos – UFJF

Prof. Dr. Luiz Rohden– UNISINOS

AGRADECIMENTOS

À CAPES, que financiou minha formação e pesquisa;

À UNISINOS e à Secretaria do PPG, por tornarem todos os processos burocráticos, comuns às instituições de ensino no país, simplificados;

À SOBRESKI, que me deu amigos de caminhada e parceiros de pesquisa;

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, que acolheram, em cada aula, minhas dúvidas e ampliaram indefinidamente meu horizonte teórico;

Ao meu orientador, Dr. Álvaro Valls que me incentivou a transformar o processo de pesquisa numa jornada de descobertas pessoais;

Ao meu coorientador, Dr. Gabriel Ferreira, por suas expressivas contribuições ao produto deste trabalho. Aos colegas do Núcleo de Estudos em Kierkegaard, Victor Manoel e Clóvis Gedrat, que tornaram o meu processo de pesquisa menos solitário e mais desafiador;

Aos meus pais, pastores Luís e Mirian, que, apesar das minhas insistentes partidas deixarem saudades e lágrimas, sabem bem que eu permaneço dedicando a minha vida a crescer em graça e conhecimento, como me instruíram;

Ao meu companheiro, Marcos Fábio, que, tendo passado por todos os rituais da vida acadêmica, da graduação ao pós-doutorado, soube lidar com todas as minhas transformações nesse processo; permaneceu ao meu lado nas despedidas e nas ligações interrompidas; aquecia-me com suas palavras afetuosas no frio gaúcho e me recebia com alegria no calor maranhense;

Aos amigos e amigas de copo e de cruz, que permaneceram de mãos dadas comigo nestas travessias entre o Rio Tocantins e o Rio Guaíba; a estes que me abraçam nas noites vazias de sexta e nas horas mortas da vida.

Cada vez que você faz uma opção está transformando sua essência em alguma coisa um pouco diferente do que era antes.

C. S. Lewis

RESUMO

Este trabalho trata o problema filosófico da constituição do *selv*(Si mesmo) como uma *opgave*(Tarefa) em Søren A. Kierkegaard. Ele foi pensado como um esforço inicial para acarear seis equívocos comuns que encontramos no tratamento teórico geral dado ao tema, os quais apontamos e evitamos cometer. Para tal, consideramos que o tratamento do tema deve obedecer a três importantes dimensões interpretativas - as quais cumprem nossos três objetivos específicos - as mesmas se compõem: das categorias fundamentais do *selv*; da dimensão do *selv* dada através da negação do próprio *selv*, isto é, do desespero; e da dimensão dada pelo movimento triádico originário, desempenhado pelo *selv* para realizar-se. Cada uma das quais estão tratadas, respectivamente, nos capítulos específicos. O tema é tratado, centralmente, na obra *The Sickness Unto Death*, de 1849, mas, como mostraremos, estas dimensões e categorias constitutivas foram expostas já em obras anteriores. O produto final deste trabalho alcança, sob uma perspectiva de três vias, um cenário amplo da grande preocupação de Kierkegaard: o Indivíduo subjetivamente existente, que percebe a apropriação de si como uma Tarefa a ser desempenhada na existência.

Palavras-chave: Tarefa. Si mesmo. Desespero. Kierkegaard.

ABSTRACT

This work aims to address the philosophical problem of the *selv* (self) as an *opgave* (task) in Søren A. Kierkegaard. It was thought of as an initial effort to collate six common misconceptions that we have found in the general theoretical treatment given to this theme which we point out and avoid committing. To this end, we have considered three important interpretative dimensions - which fulfill our three specific objectives - in this subject treatment -, that are composed of the fundamental categories of the *selv*; the *selv* dimension given through its own denial, that is, of despair; and the dimension given by the original triadic movement played by the *selv* to constitute itself. Each of which are addressed respectively in a specific chapter. This theme is centrally discussed in *The Sickness Unto Death*, 1849, but, as we shall present, these dimensions and constitutive categories have already been exposed in earlier works. The final product of this work reaches, from a three-pronged perspective, a broad setting of Kierkegaard's great concern: the subjectively existing Individual who understands its own appropriation as a Task to be performed in existence.

Key-Words: Task. Self. Despair. Kierkegaard.

LISTA DE SIGLAS

- BA= *The Book on Adler*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998. *KW* vol. 24.
- CA= *The Concept of Anxiety*, tradução de Reidar Thomte e Albert B. Anderson. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980. *KW* vol. 8.
- CI= *The Concept of Irony; Schelling Lecture Notes*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989. *KW* vol. 2.
- CUP1= *Concluding Unscientific Postscript*, vol. 1, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992, vol. 1. *KW* vol. 12.1.
- CUP2= *Concluding Unscientific Postscript*, vol. 2, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992, vol. 2. *KW* vol. 12.2.
- EO1= *Either/Or 1*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987. *KW* vol. 3.
- EO2= *Either/Or 2*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987. *KW* vol. 4.
- EPW= *Early Polemical Writings: From the Papers of One Still Living; Articles from Student Days; The Battle between the Old and the New Soap-Cellars*, tradução de Julia Watkin. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990. *KW* vol. 1.
- EUD= *Eighteen Upbuilding Discourses*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990. *KW* vol. 5.
- FT= *Fear and Trembling; Repetition*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983. *KW* vol. 6.
- JC= *Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985. *KW* vol. 7.
- JP= *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, vols. 1–6, edição e tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Bloomington and London: Indiana University Press, 1967–78. Citado pelo volume e o número da entrada. *Index and Composite Collation*, vol. 7, Howard V. Hong e Edna H. Hong. Bloomington and London: Indiana University Press, 1978.
- KW= *Kierkegaard's Writings*, vols. 1–26, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978–2000.
- Pap.= *Søren Kierkegaards Papirer*, vols. 1–16, editado P. A. Heiberg, V. Kuhr, e. Torsting. Copenhagen: Gyldendal, 1909–48; complementado por Niels Thulstrup. Copenhagen: Gyldendal 1968–78. Citado pelo volume e pelo número da entrada.
- PC= *Practice in Christianity*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991. *KW* vol. 20.
- PF= *Philosophical Fragments; Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985. *KW* vol. 7.
- PV= *The Point of View*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998. *KW* vol. 22.

SL= *Stages on Life's Way*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988. *KW* vol. 11.

SKS= *Søren Kierkegaards Skrifter*, 28 volumes de texto e 28 volumes de comentários, editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, e Alastair McKinnon. Copenhagen: Gad Publishers 1997–2012.

SUD= *The Sickness unto Death*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980. *KW* vol. 19.

UD= *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993. *KW* vol. 15.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO: A APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA.....	10
2. CATEGORIAS FUNDAMENTAIS DO <i>SELV</i>.....	18
2.1 Da Imediatez da Multidão à Reflexão Do Indivíduo.....	18
2.2 Humor: O <i>terminus a quo</i> para a Fé.....	24
2.3 Fé: do Conhecimento Objetivo ao Escândalo do Paradoxo Absoluto.....	35
2.4 A Categoria da Imagin(Ação): Ser <i>selv</i> é Agir.....	44
2.5 A Consciência: Vontade, Paixão e Interesse.....	53
3. NÃO SE TORNAR <i>SELV</i>: O DESESPERO EM FIGURAS REPRESENTATIVAS.....	60
3.1 O ESTETA: O desespero aespiritual e inconsciente de ter um <i>selv</i>	61
3.2 O FEMININO: O desespero consciente que, em devoção, não quer ser <i>selv</i>	70
3.3 O TÉDIO: O desespero consciente que quer <i>hermeticamente</i> ser <i>selv</i>	78
4. TORNAR-SE <i>SELV</i>: A COMPOSIÇÃO TRIÁDICA.....	93
4.1 O <i>selv</i> é Síntese.....	95
4.1.1 Finitude e Infinitude.....	97
4.1.2 Necessidade e Possibilidade.....	101
4.1.3 Temporalidade e Eternidade.....	105
4.2 O <i>selv</i> é Autorrelação.....	110
4.3 O <i>selv</i> é Autoliberação: fundamentar-se no Fundamento.....	112
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
REFERÊNCIAS.....	118

1. INTRODUÇÃO: A APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

Este trabalho objetiva analisar o problema filosófico da constituição do *selv* (Si mesmo) como *opgave* (Tarefa) em Søren A. Kierkegaard, sob uma perspectiva hermenêutica tridimensional, i.é: 1) pela dimensão das categorias fundamentais deste *selv*; 2) pela estrutura do movimento triádico; 3) pela dimensão do *selv* dada através da negação do próprio *selv*, isto é, do desespero. Mas, antes de seguirmos na explicitação e fundamentação introdutória destes pontos, é necessário fazer uma breve digressão, tanto para justificação da presente abordagem quanto para apontar o caminho que nos trouxe até ela.

Não obstante o tema já ter sido tratado em inúmeros trabalhos, em diversas línguas, ao redor do mundo, e mesmo em língua portuguesa, não encontramos - dentro do limite de nossos recursos de pesquisa - trabalhos com a presente disposição temática na forma que nos propomos. O que é compreensível, não apenas pelo difuso objetivo acima proposto, mas porque, de forma geral, existem seis problemas que, em nossa visão, corriqueiramente obstruem o desenvolvimento desta temática em Kierkegaard. São eles:

1) O *selv* é, em generalidade, moldado apenas pelo tratamento do tema dado em *The Sickness Unto Death*-SUDe muitas vezes não relacionado à perspectiva geral da obra completa de Kierkegaard, o que nos leva a não olhar o tema de forma acentuadamente panorâmica em nossos incursos teóricos. Para citarmos alguns, isto ocorre em: *In search of the self's grounding Power*¹; *A Consciência de Si e o Desespero Inconsciente, Segundo Kierkegaard*²; *Speculation's Despair: Kierkegaard's Prank on Hegel in The Sickness Unto Death*³. Por isso, nossos capítulos mostram, inevitavelmente, o quanto a análise do *selv* está imbricada nas demais obras de Kierkegaard.

2) Outro entrave, desta vez bem menos recorrente, é o não reconhecimento do *selv* como uma preocupação teórica central em Kierkegaard. Ele costuma ser visto à parte de sua exposição acerca da Subjetividade e da Existência, na conjuntura de sua Ontologia. Citamos apenas *Kierkegaard and subjectivity*, de Earl McLane⁴, mas os

¹ALFSVÅG, K. Texto apresentado à *School of Mission and Theology*.

²MENDES, L. Apresentado à Universidade Nova de Lisboa.

³BASILICATO, L. Apresentado à The University of Montana.

⁴ Publicado no *International Journal for Philosophy of Religion*, (December 1977, Volume 8, pp 211-232).

trabalhos em geral que tratam da subjetividade desconsideram as construções kierkegaardianas a respeito do *selv*;

3) Na leitura em língua portuguesa de *The Sickness Unto Death*- SUD, obra inegavelmente central na discussão a respeito do *selv*, lidamos ainda com o percalço de termos duas traduções de segunda mão, isto é, uma traduzida do francês e outra do inglês, desconsiderando-se a necessidade de uma tradução rigorosa proveniente do dinamarquês. Os equívocos gerados vão desde a tradução do título - que no português ficou *O Desespero Humano*, e no original⁵, assim como na tradução do casal Hong, ficaria *A doença para a morte* - aos erros perigosos da tradução do francês, por exemplo, que não diferencia “*je*” e “*moi*”; e do inglês, impressa em 2001, que também não diferencia “*I*” de “*self*”, trazendo os mesmos equívocos da francesa e soando muitas vezes como um *copy desk*, sem produtivas alterações, da tradução feita do francês por Adolfo Casais Monteiro, em 1988. Para além de outros equívocos que aqui não é necessário arrolar - pois o próprio fato de serem traduções de segunda mão já as desqualifica -, o leitor de Kierkegaard em língua portuguesa está desprovido de uma tradução confiável, o que nos leva a uma percepção deficitária e problemática do *selv* descrito pelo pseudônimo *AntiClimacus*;

4) Este diz respeito a um percalço no próprio processo de ensino e pesquisa na Filosofia, o qual não prioriza a centralidade de um problema filosófico, mas leva, muitas vezes, a condecorações literárias em detrimento da centralidade de uma problemática filosófica. Isto se estende ao tratamento da obra da qual partimos: a mesma incensa vários subproblemas, tornando-se comum que os trabalhos que a tomam por base fujam de seu problema teórico-histórico central⁶.

5) Há uma generalizada desconsideração dos comentadores a respeito da segunda parte da obra aqui centralizada, justamente a parte que soa mais “teológica”. Isto já foi denunciado por Gerhard Thonhauser que, em visita ao Brasil, comunicando sobre a relação Heidegger e Kierkegaard, mostrou que, contrariamente a essa tendência,

⁵*Sygdommen til Døden*

⁶ Esta obra, juntamente com *Practice in Christianity, For Selv-Examination e Judge for Yourself* faz coro ao ataque de Kierkegaard à cristandade, como manifestação cultural do cristianismo, elevando a necessidade do indivíduo de se voltar singularmente à cristicidade e ao caráter relacional da pessoa de Cristo. Diante disso, vê-se com mais clareza qual o papel de *AntiClimacus* dentro deste objetivo: dirigir-se ao homem de seu tempo, desesperado, em crise identitária, que foge da sua *ipseidade*, vive a doença mortal; e, então, desvelar, diante dos seus olhos, suas ilusões psicológico-identitárias formadas na busca de viabilizar a fuga de um relacionamento pessoal com Deus. Mostrar, portanto, através da figura estilística de *AntiClimacus*, a este homem-leitor, que modificar seu quadro de morte existencial se dá pelo processo de *tornar-se si mesm* pelo afastamento do desespero e do pecado. Este é o problema filosófico central com o qual SUD se preocupa.

quando Heidegger se refere a Kierkegaard na preleção sobre Agostinho, no verão de 1921, ele enfoca justamente a segunda parte: “o que sugere que Heidegger não vê a relevância filosófica de Kierkegaard como se estivesse em contraste com suas premissas teológicas, porém antes a encontrou em lugares onde tais premissas explicitamente desempenham seu papel”. Mas esta focalização é rara entre os comentadores mais renomados de Kierkegaard, como reforça o próprio Thonhauser: “isto está em forte contraste com a maioria das interpretações filosóficas de *A Doença Para A Morte*, que põe seu foco na Primeira Parte dessa obra⁸”. O Autor dá um exemplo, que nos parece significativo, sobre o isolamento da perspectiva teológica de Kierkegaard a partir de Michael Theunissen, autor dos livros *O Si-Mesmo Sobre O Fundamento Do Desespero: O Método Negativista De Kierkegaard* e *O Conceito De Desespero: Correções a Kierkegaard*⁹, os quais propõem uma reconstrução do *selv* a partir da analítica existencial heideggeriana. A abordagem foi posteriormente debatida por pesquisadores renomados, como Alastair Hannay, Arne Grøn, Hermann Deuser, Niels Jørgen Cappelørn e Heiko Schulz, no volume de 1996 do *Kierkegaard Studies Yearbook*; os mesmos repetem a reconstrução da primeira parte desvincilhada da segunda, por conta de seu caráter supostamente teológico. Como se o Kierkegaard filósofo estivesse separado da sua pseudonímia mais religiosa. Como se a abordagem kierkegaardiana do *selv*, apresentada na primeira parte, pudesse ser separada do seu conceito de pecado, apresentado na segunda parte da obra.

6) A rejeição do fato de que Kierkegaard pode, sim, ter uma pretensão sistemática e programática com sua própria obra. O dinamarquês não simplesmente molhava a pena de tinta e escrevia sobre o que lhe trazia inspiração romântica. Existe uma ordem, um sentido, uma visão sistemática no autor e isto não é diferente em SUD que, aliás, é absolutamente programática -o que é visualizável desde as páginas sumarizadas. No entanto, a interpretação de que Kierkegaard “se opõe ao sistema hegeliano” se estendeu à afirmação de que ele critica qualquer filosofia que busque sistematicidade. No entanto, não é essencialmente o que se passa, e isto está muito bem esclarecido, em outros termos e intenções, na quinta parte, intitulada *Existential-Videnskab: ontologia e sistema*¹⁰ da tese de Gabriel Ferreira, a qual reitera que

⁷ Texto proferido por Gerhard Thonhauser (traduzido por Álvaro Valls), na ocasião da XV Jornada de Estudos de Kierkegaard, ocorrida em novembro de 2017, na Universidade Presbiteriana Mackenzie (THONHAUSER, 2017, p. 15).

⁸ THONHAUSER, 2017, p. 15.

⁹ Não há tradução para o português do original alemão: *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung: Kierkegaards negativistische Methode e Der Begriff Verzweiflung: Korrekturen an Kierkegaard*.

Kierkegaard não critica puramente o sistema, e sim a tentativa hegeliana de construir um sistema filosófico da existência como se fosse visto *sub specie aeterni*. Assim, é necessário distinguir entre o Kierkegaard que faz ressalvas a um pretenso sistema da existência e um autor que não permite que seu próprio pensamento encontre uma estrutura ou sistematicidade. Nossa defesa é que o pensamento de Kierkegaard resguarda, dentro de seus limites, uma sistematização e o *selv* pode encontrar a estrutura sistêmico-hermenêutica que aqui propomos.

Diante desses seis percalços acima expostos, este trabalho cumpre o objetivo geral de analisar, como exposto no primeiro parágrafo, o *selv* como *opgave* por meio de três vieses interpretativos distintos. Estes serão explicitados, respectivamente, nos três capítulos deste trabalho e atentam em superar, minimamente, cada um dos seis problemas reconhecidos acima.

A primeira forma de olhar interpretativamente o *selv* é através das categorias que ele enseja. Isto será exposto em nosso segundo capítulo na forma de um esforço hermenêutico de encontrar, nas obras aqui delimitadas, algumas das principais categorias que explicitem a estrutura do que Kierkegaard apresenta diretamente apenas em 1849, com SUD, como o *selv*. Adiantamos que nosso objetivo neste capítulo não é fazer uma consideração das categorias expostas em SUD - o que também seria pertinente; nem mesmo apresentar enciclopedicamente todas as categorias que constituem o *selv*. Mas apenas, dentro de um quadro demonstrativo específico, revelar que há categorias do *selv* apresentadas em obras anteriores, as quais, ainda assim, estão diretamente relacionadas à consideração de *AntiClimacus*. As categorias aqui delimitadas são: Reflexão, Imaginação, Humor, Fé, Ação e Consciência, e como desdobramento desta última, Vontade, Paixão e Interesse. Destarte, este capítulo delibera atenção aos problemas 1 (o *selv* delimitado a SUD), a partir da busca da fundamentação categorial do *selv* em outras obras; ao problema 2 (a não centralidade do *selv* nas considerações sobre a subjetividade autêntica), a partir do pressuposto de que há clara confluência entre ambos; e, neste capítulo, ao considerar a Fé como categoria do *selv*, demandamos atenção ao problema 5 (desconsideração da segunda parte da obra).

A segunda forma hermenêutica de lidar teoricamente com o *selv* é a partir da análise da sua negação, isto é, do desespero. Para tanto, optamos, neste terceiro capítulo, por defender, também, que Kierkegaard trabalha com figuras literárias para representar

¹⁰Título da tese: *Em busca de uma Existential-Videnskab: Kierkegaard e a Ontologia do Inter-Esse*, defendida em 2015, no PPG-UNISINOS e menção honrosa CAPES 2016.

as personificações do desespero, a saber: o esteta, o feminino e o sujeito do tédio. Como demonstraremos, essas representações existenciais estão para além de SUD, em escritos literários. Assim, apresentamos como estas figuras são corporificações de sua teoria do desespero, o que aponta para um pensamento programático e confronta o problema 6 (visão assistemática do pensamento de Kierkegaard); juntamente ao problema 1 (o *selv* delimitado a SUD), pois outra vez o relacionamos às outras obras aqui delimitadas. Desta feita, será possível visualizar o *selv* pela sua negação correspondente, o desespero.

Como terceiro viés interpretativo, defendemos no quarto capítulo que, embora Kierkegaard não pareça deixar claro, na passagem a respeito do *selv* há expressa uma estrutura sistemático-triádica que deve ser perseguida e desenvolvida para clarificar o problema de sua constituição, dite-se: Síntese, Autorrelação e Autoliberação. A forma como argumentamos essa estrutura enfrenta diretamente os problemas 4 (desconsideração do problema central da obra) e 6 (visão assistemática do pensamento de Kierkegaard). O problema 5 (desconsideração da segunda parte da obra) é novamente sanado - dentro dos limites disponíveis à discussão. O problema 3 (sobre a tradução) é enfrentado, de forma geral, por usarmos a chancelada tradução de Howard e Edna Hong, de 1980, *The Sickness Unto Death*.

Importa considerar que esta temática teve um longo processo de maturação no pensamento de Kierkegaard até chegar à sua materialização em SUD. A obra foi publicada em 30 de julho de 1849, sob a pena de *AntiClimacus*¹¹ que, no ano seguinte, também assinará *Practice in Christianity*. Através dele, acessamos uma escrita com pressupostos claramente cristãos e com certo apelo literário. Mas, para além disso, ele sobrevoa uma análise de estados psicológicos; e submerge na densa profundidade do problema filosófico da constituição interna do *selv*.

Por esta razão, Kierkegaard, já anteriormente à impressão, considerava *AntiClimacus* como extremamente valioso¹² para a centralidade da exposição geral do

¹¹ Kierkegaard utilizava pseudônimos em boa parte de seus escritos por conta da dimensão não objetivo-comunicacional de sua filosofia. Embora ele próprio tenha declarado, algumas vezes, que o que os pseudônimos dele afirmam não é necessariamente o que ele afirmaria (cf. WESTHPHAL, 1996), utilizaremos, na maioria das vezes, após identificar o pseudônimo, o nome do próprio autor, pois é dele que estamos falando enquanto sujeito histórico. Por isso, aqui aliamos as falas de *AntiClimacus* com *Haufniensis*, *Johannes de Silentio*, *Climacus*, A e B do editor *Victor Eremita*, e as que Kierkegaard assina diretamente como os *Journals* e nas obras póstumas. Mas é necessário pontuar que *AntiClimacus*, por exemplo, que nos é central, segundo o próprio Kierkegaard, é “um cristão em um nível extraordinariamente alto” (JP VI 6433/Pap. X1 A 517), maior do que o próprio filósofo. Cristão, inclusive, de uma forma incomum entre as demais obras pseudônimas.

¹²JP VI 6361/Pap. X1 A 147.

seu pensamento. A obra foi escrita em apenas três meses, mas isto não faz de Kierkegaard um gênio, como aponta a *Historical Introduction* de H. e E. Hong (1980), isto apenas prova que houve um processo de amadurecimento do pensamento nela exposto. Há várias referências nos *Journals and Papers* que datam a preocupação de Kierkegaard com a temática quase quinze anos antes da publicação de SUD.

Para visualizarmos esse processo do acesso de Kierkegaard à temática, mostramos, *en passant*, algumas de suas menções anteriores à publicação: em 1835, ele aponta a necessidade de conhecer a si mesmo antes de conhecer qualquer outra coisa¹³; em 1836, ele escreve que esta é a época do desespero¹⁴; o desespero e o pecado são correlacionados já em 1837¹⁵; em vários momentos, ele menciona o tema em 1838¹⁶, inclusive com uma referência a Lázaro e à doença para a morte; o mesmo acontece em sua primeira obra, *From the Papers of One Still Living*, na qual faz menção célere às gradações de consciência do *selv*; ainda rascunha o tema num sermão estudantil de 1841¹⁷; e, logo quando da publicação de *O conceito de Angústia*, de 1844, o tema tem sua primeira materialização - dado que CA e SUD podem ser lidos como duas fases distintas da explicação do mesmo tema; em 1847, o tema aparece nas revistas¹⁸; em 1848, ele faz notas redatoriais a respeito da obra, que está próxima à publicação.

Isto nos mostra que Kierkegaard ruminou o tema por mais de uma década até que ele tomasse corpo definitivo. Mas, quando acabado, ele cogitou não publicar a obra, a qual estava escrita junto a *Come to Me, Blessed Is He, Who Is Not Offended* e *Armed Neutrality*, chegando-lhe a ideia de que este conjunto, se publicado num único volume, formaria seu mais valioso escrito. Mas logo concluiu que deviam ser publicados separadamente: alguns com pseudônimo, outros sem assinatura, desde que fosse mantido seu caráter lírico, isto é, lidos como um “despertar poético”¹⁹. Importa notar isto porque, como defende *AntiClimacus*, SUD não busca o rigor psicológico especulativo, nem a seriedade da doutrinação cristã, ou a suposta objetividade das ciências imparciais, nem ainda erguer um sistema superior, completo, fechado, visto *sub specie aeterni* sobre o *selv*. Exatamente porque, como veremos, há partes que estruturam o *selv* as quais são reconhecidamente incategorizáveis. Mas reforçamos,

¹³JP V 5100 /Pap. I A 75.

¹⁴JP I 737/Pap. I A 181.

¹⁵JP III 3994/Pap. II A 63.

¹⁶JP IV 4001-2 /Pap. II A 310.

¹⁷JP IV 3915/Pap. III C 1.

¹⁸JP IV 4010 /Pap. VIII A 64.

¹⁹JP VI 6337/Pap. XI A 95.

outra vez, que sua análise não deixa de ser minuciosa, estruturada, programática e mesmo cumpre um itinerário sistemático incluindo, por exemplo, entre títulos e subtítulos, trinta e quatro partes quase que algebricamente organizadas, para dar conta do tratamento do tema.

Porquanto, para visualizarmos o quanto o *selv* já tinha uma presença teórica consolidada no autor, consideraremos ainda: *Temor e Tremor* (1843), *Ou-Ou: um fragmento de vida I e II* (1843), *Migalhas Filosóficas* (1844), *O Conceito de Angústia* (1844), o *Pós-escrito Conclusivo não-científico às Migalhas Filosóficas* (1846) e as póstumas *Johannes Climacus* ou *É preciso duvidar de tudo* e *O ponto de Vista explicativo*. Estas obras possuem seus problemas filosóficos centrais e poderiam ser lidas sob tal perspectiva, mas aqui serão colocadas sob a via do *selv*, não apenas por ser nosso problema central, mas também um problema-chave na conjuntura do pensamento kierkegaardiano diretamente relacionado aos demais²⁰. Isso se comprovou pelo caminho de como Kierkegaard chegou a se preocupar com o tema.

Portanto, cumprindo os objetivos acima expostos, mostra-se um cenário aberto, tridimensional, porém, inicial, do que o filósofo dinamarquês desenvolveu acerca do *selv*; bem como um primeiro enfrentamento aos seis problemas, postos acima, no tratamento comum dado ao tema. O produto deste trabalho é, ao final, termos em mãos um empenho hermenêutico que visa a pormenorizar, em três vias, a grande preocupação de Kierkegaard: o Indivíduo, subjetivamente existente, que assumiu a *opgave* e está tornando-se *selv*.

Reiteramos que, dada a carência de traduções confiáveis em língua portuguesa, utilizaremos como fonte bibliográfica, em nossa língua, apenas as obras traduzidas por Álvaro Luiz Montenegro Valls e outras duas traduzidas por Elizabete M. de Sousa, do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, estas últimas são recentes e avaliadas como confiáveis pelo tradutor brasileiro e orientador deste trabalho. Portanto, nas demais ocorrências, utilizaremos as obras traduzidas por Howard e Edna Hong para a língua inglesa, as quais correspondem à lista de abreviaturas que aqui foi apresentada. A literatura secundária exige que também façamos uso de alguns textos em francês e

²⁰Temos consciência de que este trabalho pode estar, portando, com uma lacuna, ao não objetivar relacionar, com profundidade, o problema do *selv* dentro da História da Filosofia. Isto seria absolutamente relevante, dado que a Filosofia Ocidental deve mais a Kierkegaard do que reconhece e, por outro lado, o autor está enredado em inúmeros problemas filosóficos com os quais ele sequer chega a ser relacionado, inclusive a este com que nos preocupamos. No entanto, isto não será possível pela própria natureza e objetivo deste trabalho.

espanhol. Em casos muito específicos, pela opacidade que a tradução causa, recorreremos ao dinamarquês para apresentar os termos técnico-teóricos utilizados em língua vernácula pelo autor. Em todos os casos, as citações das obras serão seguidas da referência internacional: o nome da obra em inglês, que consta na lista de abreviaturas, seguida da página, separada por uma barra; em seguida a abreviatura SKS (*Søren Kierkegaards Skrifter*)²¹ seguida do volume e da página nas obras completas. As citações que não possuem versão em português foram traduzidas pela autora - a partir da versão Hong - apenas para que, no corpo do texto, o leitor possa ler em um único idioma - as mesmas serão seguidas de nota explicativa com citação em inglês.

²¹ Ao referenciar *The Sickness Unto Death*, através da tradução de 1980 dos Hong, utilizaremos, tal como eles o fazem, a *Søren Kierkegaard Samlede Værker* cuja abreviatura é SV.

2. CATEGORIAS FUNDAMENTAIS DO *SELV*

Este capítulo expõe algumas das categorias fundamentais do *selv* que, embora possam perpassar a fundamentação teórica de *AntiClimacus*, têm suas bases definidas nas obras: *Temor e Tremor* (1843), *Ou-Ou: um fragmento de vida I e II* (1843), *Migalhas Filosóficas* (1844), *O Conceito de Angústia* (1844), o *Pós-escrito Conclusivo não-científico às Migalhas Filosóficas* (1846) e nas póstumas *Johannes Climacus* ou *É preciso duvidar de tudo* e *O ponto de Vista explicativo*. O que explicita o quão a análise do *selv* está disposta em toda a grande obra do dinamarquês, isto é, que a exposição do *selv* não se limita a SUD, e o quão ao *selv* pertence a centralidade das considerações sobre a vida subjetivamente autêntica. As categorias aqui delimitadas são: Reflexão, Imaginação, Humor, Fé, Ação e Consciência, e como desdobramento desta última, Vontade, Paixão e Interesse. Destarte, também analisaremos, com brevidade, as distinções de Kierkegaard acerca do Indivíduo.

2.1. Da Imediatez da Multidão à Reflexão do Indivíduo

Defendemos que a Reflexão é a categoria inicial constitutiva do *selv*. Apenas a partir dela, ele se qualifica para assumir a *opgave*. Necessário é, antes, falar sobre o agente dela: o Indivíduo. Ele é quem vai operar o movimento de ingressar na vida imediatamente e objetivamente dada com uma Reflexão qualitativamente subjetiva, assumindo a Tarefa de ser si mesmo.

Por isso, Indivíduo em Kierkegaard não se enquadra em um conceito fechado, mas em uma concepção²² que denota unidade, mas também movimento, dado que a mesma palavra portuguesa “indivíduo” encontra, no dinamarquês, três diferentes formas: *exemplar*, que denota um integrante da espécie humana; *individ*, que designa a pessoa como agente no meio social; e *enkelte*, que geralmente equivale ao Indivíduo que se assume existencialmente como uma tarefa. Ainda etimologicamente, a palavra Indivíduo guarda duas origens: do grego, *atomon* e do latim, *individuum*; para M. De Paula: “em ambos os idiomas, o significado aproxima-se de algo que possui uma unidade originária e singular²³”. Em nosso idioma, não tão rico em substantivos, essas diferenças são resumidas em um único termo. Por isso, estamos utilizando “indivíduo”

²² CAES, 2011, p. 06.

²³ DE PAULA, 2009, p. 39.

para referir ao sentido comum, e “Indivíduo”, que guarda o sentido de *enkelte*, para referenciar aquele que está tornando-se *selv*²⁴.

Faz-se necessário não perder de vista que a teoria kierkegaardiana do Indivíduo mantinha o tom de uma reação aos ideais da Europa oitocentista. Isto o torna crítico de seu tempo tanto quanto Max Stirner, Bruno Bauer, Karl Marx, Ludwig Feuerbach, etc. Mas ele, em raras exceções, está arrolado ao lado destes²⁵. Ele mesmo diz: “tudo se adapta completamente à minha teoria (a do indivíduo) e deve-se chegar a ver como exatamente eu compreendi a época²⁶”. Sua apologia à interioridade deve ser enxergada como um contraponto à cultura despersonalizadora, à religiosidade estatutária, ao Estado eclesial e coletivista, ao convencionalismo burguês artificioso, à moralidade gregária. Este é o contexto em que nasce seu confronto teórico às forças niveladoras e massificadoras do século²⁷. Isto é, ele o faz a partir de um soerguimento da necessidade da Reflexão interior.

O Indivíduo que não deixa ingressar, em sua própria vida, a Reflexão subjetiva, não tomando as vias internas, mas apenas a aparência desse movimento, é descrito por Kierkegaard no *Livro de Adler*. Kierkegaard se refere ali a um pastor hegeliano como alguém confuso e em crise, cuja vida revela a pior veia da imediatidade cristã²⁸. *Adler*

²⁴ O mesmo se segue nos demais termos. Usamos com inicial maiúscula as palavras que guardam o sentido teórico de categoria; e com minúscula o uso comum delas.

²⁵ Resultando em prejuízos interpretativos, a obra de Kierkegaard é também tomada quase sempre isoladamente do contexto histórico, político e filosófico do século XIX, talvez pela distância vernácula, geográfica e mesmo acadêmica, ou por um generalizado descompromisso em interpretar sua obra contextualmente. A partir disso, sua teoria do Indivíduo foi mal compreendida, o que gerou a formação de estereótipos nos manuais de Filosofia, os quais o qualificam como “fideísta”, “irracionalista”, “subjetivista”, “pai do existencialismo”, “melancólico”.

²⁶ Citação completa: “Then comes the category “the single individual”; this category is so linked to my name that I would like “that single individual” to be placed on my grave. (...) It all fits my theory perfectly, and I dare say it will come to be seen how exactly I have understood the age” (JP, 4116/ Pap. 4.141 (VIII.1 A 108)).

²⁷ Se, na mesma época, Marx estava a convocar a massa proletária para uma revolução econômica e política no mundo burguês, a arma de Kierkegaard contra o mundo burguês-cristão era um direcionamento para a Reflexão individual. Marx via a solução no proletariado; Kierkegaard, no ser individual perante Deus. Na mesma época, Stirner, ao lado de Kierkegaard, opõe-se a Marx por contrapor o mundo social ao *selv*, que Stirner denomina *Único*. Mas Stirner coloca o Indivíduo sobre o nada e Kierkegaard, diante de Deus. Marx olhava as relações exteriores como solução; Kierkegaard a via no relacionamento interno do Indivíduo. Marx filosofa, secularmente, sem o transcendente; Kierkegaard, diante dele.

²⁸ *Adolph Peter Adler* era pároco na Ilha de *Bornholm* e, consagrado teólogo e estudioso de Hegel no tempo de Kierkegaard, sua vida de ministério eclesial despencou quando afirmou ter recebido uma revelação de Deus de uma nova doutrina. Mesmo ele tendo dito que não “se tratava de coisa proveniente do pensamento, mas do Espírito”, a declaração levou à sua suspensão e posterior desligamento da Igreja. Nesse contexto, Kierkegaard analisa a origem grega do termo apóstolo e as doutrinas da revelação e da autoridade aplicadas ao caso Adler, mostrando, como bem resume no possível subtítulo que daria: *A confusão religiosa na era presente ilustrada pelo Magister Adler como um fenômeno*, como a confusão de um indivíduo reflete a confusão de um tempo.

arguiu sobre uma suposta revelação recebida de Deus por ele, fazendo posterior retratação. O que, para Kierkegaard, configura um efeito direto da confusão da vida imediata. Ele se autoinstituiu como autoridade religiosa que detinha uma revelação. Mas todo alarmista é alguém confuso que, ao não se encontrar na sua interioridade, busca manifestações externas e, no caso de *Adler*, ele tenta comunicar na imanência o que pertence à esfera da transcendência. O hegeliano faz barulho sobre algo que deveria ser aprofundado em sua própria existência interior, opondo-se qualitativamente a Abraão - que se reserva ao silêncio por não poder comunicar sua experiência na imanência²⁹.

Como bem disse De Paula: “somente o desenvolvimento da crise na sua própria interioridade poderá torná-la proveitosa para os outros, pois a crise precisa ser como que filtrada dentro do indivíduo”³⁰. Esse desenvolvimento interior da sua confusão e crise de pensamento ocorreria se *Adler* tivesse ingressado na Reflexão subjetiva, mas ele optou por comunicar imediatamente na imanência o que não foi aprofundado na sua própria interioridade. Ele optou por exteriorizar o que não foi refletidamente trabalhado nele próprio:

Quando o indivíduo singular apenas reproduz a ordem estabelecida em sua própria vida (evidentemente que de acordo com seus poderes, habilidades e competência), então, ele relata a si mesmo na ordem estabelecida como um indivíduo normal, o indivíduo ordinário³¹.

Aqui Kierkegaard coloca uma distinção entre o homem comum, isto é, o indivíduo ordinário e o Indivíduo especial, extraordinário. Sob certo aspecto, *Adler* poderia ser considerado um Indivíduo especial em embate com o universal, pois ele detém uma revelação que entra em colisão com a universalidade eclesial. No entanto, quando ele admite o equívoco e, portanto, diz que a revelação não era bem uma revelação, mas uma fantasia do pensamento, ele cai da suposta posição de homem especial, mostrando-se apenas mais um homem comum, confuso, que faz uma dialética ruim, baseada num entusiasmo estéril e enredado pela emoção.

Adler expressou uma suposta revelação, depois afirmou não ter escolhido as melhores palavras. Não há nenhum caráter especial e extraordinário na confusão irrefletida deste indivíduo. Ele não é um indivíduo extraordinário porque não guarda consigo a Reflexão. Se ele não entende a si mesmo, não pode receber revelações. A

²⁹ Como descrito por Kierkegaard em *Temor e Tremor*, através de *Johannes de Silentio*.

³⁰ DE PAULA, 2009, p.65.

³¹ BA, p.149/ Pap. 7, B 235.

qualificação de extraordinário é uma titularidade não imposta pelo próprio Indivíduo, nenhuma pessoa pode se proclamar especial³² sem se tornar um homem ordinário. O especial não é diretamente especial, ele não se autodeclara assim. Não publiciza sua interioridade, ao contrário, trabalha silenciosamente por ela. Essa é a característica central do Indivíduo especial, ele está reservado em si, aprofundando-se, caminhando entre o universal e o individual, mas buscando ser *selv*, ser aquele que realmente é, no silêncio da sua própria interioridade, longe do barulho da multidão extravagante.

Por isso, a Reflexão elogiada por Kierkegaard “é a negação da Imediatez³³”. Mas *Adler* não se afasta do imediato imanente. Ele se aprofunda e se confunde nele, sem Reflexão. Ele é o exemplo do indivíduo que encontra sua maior expressão na imediatez da multidão, e assim exclui a si próprio. Pois a multidão é uma abstração sem mãos, uma “opinião onipotente³⁴” que confunde a verdade, que é incerta sobre os objetivos, confusa sobre os meios. Portanto, o ultimato de Kierkegaard é: “se a multidão é inverdade, e o caos aquilo que nos ameaça, então só há salvação numa coisa: tornar-se indivíduo, e só há pensamento salutar no do indivíduo³⁵”. *Adler* concentrou-se em se expressar objetivamente na Imediatez, confundindo-se na multidão. O ultimato de Kierkegaard contraria isso: “Deve estar, pois, ao alcance de cada um tornar-se o que é: um indivíduo. Ninguém, ninguém em absoluto está excluído de tornar-se um indivíduo exceto aquele que se exclui a si mesmo, tornando-se multidão³⁶”. Tornar-se *selv* é deixar a imediatez da multidão e alcançar a Reflexão interior. Esta é a categoria inicial constitutiva do *selv*.

No *Pós-Escrito às migalhas*, Kierkegaard mostra, no entanto, que há uma forma de reflexão que não possibilita o *selv*, ao contrário, o obstrui. Através de *Johannes Climacus*³⁷, ele mostra que tanto a relação do sujeito subjetivamente existente quanto a do pensador objetivo com a verdade é uma relação de reflexão. Mas ele está se referindo a duas formas distintas de reflexão e ambas dependem da relação que o indivíduo tem

³² CLAIR, 1993, p. 22.

³³ (PV. p.292/ SKS NB, 363). Kierkegaard diz sobre si mesmo “não conheci a imediatez; por conseguinte, de um *ponto de vista estritamente humano*, não vivi. Comecei imediatamente pela reflexão; não a adquiri um pouco com a idade: sou reflexão do princípio ao fim³³”.

³⁴ “E eis-me tranquilamente sentado, em minha casa. Fora tudo é agitação, todo o povo é percorrido por uma vaga de nacionalismo; cada um fala em sacrificar sua vida e o seu sangue, cada qual está disposta a isso, mas levado pela *onipotência da opinião*. E eu permaneço sentado na calma do meu quarto (...)” (JP, 3569/ Pap. VII A 602).

³⁵ PV, p.126/ SKS 13, 610.

³⁶ PV, p. 112/ SKS 13, 598.

³⁷ Pseudônimo que assina o *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas*, *Migalhas Filosóficas* e tem sua biografia intelectual desenvolvida em *É preciso duvidar de tudo*.

com ele mesmo. Por isso, é necessário diferenciar a relação com a Reflexão do Indivíduo que é um pensador subjetivamente existente do indivíduo que é um pensador objetivo. O primeiro estaria existindo no seu pensamento e, portanto, interessado nele e na sua Reflexão³⁸. O pensador objetivo, ao contrário, não está existindo no pensamento que ele próprio executa, seu pensamento é pura especulação, a qual tudo converte em objeto, mas não considera a si mesmo como ponto de sua reflexão. A verdade, a reflexão e o pensamento são inteiramente objetivos e abstraídos do sujeito; a verdade é um objeto, um dado exterior. Mas, na Reflexão subjetiva, a verdade é essencialmente apropriação. O pensador objetivo se dirige e se preocupa com a exterioridade embebida de objetividade; o subjetivo, em existir na própria Reflexão:

A reflexão mostra duas relações. Para a *reflexão objetiva*, a verdade se torna algo objetivo, um objeto, e aí se trata de abstrair do sujeito; para a *reflexão subjetiva*, a verdade se torna a apropriação, a interioridade, a subjetividade, e aí se trata justamente de, existindo, aprofundar-se na subjetividade³⁹.

A reflexão objetiva converte em objeto tudo a sua volta, assim ela elimina o sujeito e o pensar subjetivo sobre si mesmo, ao tentar convertê-los em dado objetivo. Por isso, esta forma de relação com a reflexão é criticada por Kierkegaard em várias oportunidades. Ele chama isto de “perder-se na reflexão infinita⁴⁰”, ocorre por um envolvimento com a objetividade exterior que se enreda em afastamento de si mesmo:

Se o indivíduo não interrompe a reflexão, então *ele é infinitizado na reflexão, ou seja, então não intervém ali nenhuma decisão*. Ao extraviar-se assim na reflexão, o indivíduo se torna, a rigor, objetivo; ele perde sempre mais a *decisão da subjetividade* e o retorno para *dentro de si mesmo*⁴¹.

Isto é, há um momento da Reflexão que exige uma Decisão interior, se isso não ocorre, ela se infinitiza e “talvez a infinitude dessa reflexão seja a má infinitude⁴²”. Nesse processo de infinitização, ele vai se perdendo de si por submergir numa reflexão na qual não se toma nenhuma Decisão⁴³, e assim se entrelaça cada vez mais à especulação. No tópico sobre a Ação, explicitaremos melhor a relação da Reflexão com

³⁸ No pensador subjetivo, esta reflexão da interioridade possui um caráter duplo: “Ao pensar, ele pensa o universal, mas, como existente em seu pensamento, como o adquirindo em sua interioridade, ele se isola cada vez mais subjetivamente” (CUP 1 73/ SKS 7,56).

³⁹ CUP 1, p. 191;192/ SKS 7, p. 159-160.

⁴⁰ CUP 1, p. 192/ SKS 7, p. 160.

⁴¹ CUP1, p. 116/ SKS 7, p. 94 - grifo nosso.

⁴² CUP1, p. 112/ SKS 7, p. 92.

⁴³ *Climacus* explica: “O que digo eu, propriamente, quando falo de uma má infinitude? Eu acuso o indivíduo em questão por não querer parar a infinitude da reflexão. Eu reclamo então algo dele? Mas, de modo genuinamente especulativo, reconheço, por outro lado, que a reflexão se suspende por si própria. Por que, então, reclamo algo dele? E o que reclamo dele? *Eu reclamo uma decisão*. E nisso ajo certo, pois só desse modo se pode interromper a reflexão (...)” (CUP1, p. 113/SKS 7,92).

a Decisão. Aqui importa destacar que a Reflexão subjetiva, ao contrário da objetiva, é um eterno voltar-se para dentro “em direção à subjetividade, e quer, nessa interiorização, ser a [reflexão] da verdade⁴⁴”. Verdade, neste contexto, não tem o sentido filosófico-objetivo de um dado exterior com que o Indivíduo apenas entra em contato, mas verdade é a apropriação subjetiva que só pode ocorrer no interior do próprio sujeito. O Indivíduo que está tornando-se *selv* nasce nessa Reflexão subjetiva com cuja verdade, que é essencialmente apropriação, ele está entrando em contato. O *Pós Escrito* nos mostra que o caminho desta Reflexão é próprio de cada sujeito; nasce “para o indivíduo e fecha-se atrás dele”⁴⁵. Por isso, não é possível tornar-se, *en masse, selv*.

Ser *selv* no mundo e apesar do mundo exige pensar por si e para si, mesmo com o mundo à volta imediatamente implicado. Tornar-se *selv* é estar tornando-se o Indivíduo especial do qual *Adler* se distanciou; este é aquele que está na Imediatez agindo com Reflexão não infinita encerrada na Decisão interior de assumir a Tarefa de *tornar-se*. Ele é exatamente o que o sujeito infinitamente apaixonado deve procurar tornar-se; com uma presença em si, possuindo a plenitude do seu ser fora da multidão e da gritaria da especulação, não se convertendo nela, assumindo sua própria existência, não estando “em consonância com o barulho da vida⁴⁶”. Este Indivíduo imerso no extraordinário está silenciosamente tornando-se *selv*; e não se corporificando num alarmista vazio.

Esta é a categoria constitutiva do *selv* sem a qual nenhuma das demais podem ser alcançadas. Pois apenas a Reflexão silenciosa pode possibilitar o reconhecimento da Tarefa. Ela impede, portanto, a mera absorção temática da Imediatez da cultura; e possibilita o reconhecimento da *opgave* que é, para cada um, uma: “ainda que os indivíduos fossem tão incontáveis quanto os grãos de areia do mar, a tarefa de tornar-se subjetivo é, afinal de contas, posta a cada um⁴⁷”; e, portanto, ela não se manifesta na Imediatez; mas começa a acenar pela Reflexão interior do Indivíduo.

Desta feita, no tópico que se segue, apresentamos a categoria do Humor, dado que o movimento da Imediatez à Reflexão não pode se realizar de forma completa sem

⁴⁴ CUP 1, 182 /SKS 7, 164.

⁴⁵ CUP 1, 66/ SKS 7, 50.

⁴⁶ “Nós que *não estamos em consonância com o barulho da vida*, sendo antes pássaros solitários na quietude da noite, reunindo-nos uma única vez apenas para sermos edificados por representações da miséria da vida, da duração do dia e da infinita durabilidade do tempo, nós, caros, que não acreditamos no jogo da alegria [...]” (Ou-Ou, p.254-255/SKS 2, 214).

⁴⁷CUP1, p. 168 / SKS 7, 131.

imerso nele: “mas o que quer dizer ter realmente *saído do imediato pela reflexão sem ter se tornado um mestre do cômico*? O que quer dizer isso? Bem, quer dizer que se está mentindo⁴⁸”. O Humor se apresenta de diversas formas, personificando-se tanto na Imediatez quanto na Reflexão. Por isso, diferenciaremos o humor imaturo irrefletido, que não saiu do imediato, do Humor que é o *terminus a quo* para a Fé e, portanto, para o *selv*, através da Reflexão. O Humor será descrito como uma *categoria de transição* para o *selv*, mas que só pode ser alcançada se a Reflexão antes o tiver sido.

2.2. Humor: O *terminus a quo* para a Fé

Queres tu – disse-me Mercúrio -, queres ter juventude, ou beleza, ou poder, ou uma longa vida, ou a mais bela mulher, ou outra magnificência de entre as muitas que temos no baú da tralha? Então escolhe, mas só uma coisa (...) Escolho uma coisa - que eu possa ter sempre o riso do meu lado. Não houve um único deus que dissesse uma palavra em resposta; pelo contrário, puseram-se todos a rir (...) achei que os deuses sabiam exprimir-se com gosto, pois, de fato, teria sido impróprio responder seriamente: isso é-te concedido⁴⁹.

A obra *Ou-Ou: um fragmento de vida*, dividida em vários ensaios que parecem descontínuos, abre com os *Diapsalmata*, dividido em vários fragmentos aforísticos que parecem também desordenados entre si. Mas o primeiro abre a discussão sobre a visão existencial do poeta⁵⁰ e o último a encerra. O trecho acima está exatamente onde faz sentido na edição de Victor Eremita, ao fim: depois de todos os movimentos dados à existência, depois de tudo ver e viver, ao fechar as contas da vida, após a lucidez ter contemplado tudo que há, um desejo é-lhe permitido. O último dizer é outra vez do poeta, que espera apenas uma coisa da vida: o riso. Este não é apenas o desejo da mente que tudo viu e tudo podia pedir, este é o elemento da vida terrena que está ao lado dos deuses, que, ao concederem o pedido, puseram-se a rir, desautorizando qualquer caráter de “seriedade” posto como nobre e apoteótico na existência.

⁴⁸ CUP1, p. 177 / SKS 7, 140.

⁴⁹ Ou-Ou, p. 78/ SKS 2, 51-52

⁵⁰ O primeiro inicia: “O que é um poeta? Um homem infeliz que esconde profundos tormentos no coração, mas cujos lábios se moldam de tal forma que suspiro ou grito que deles irrompa soa como uma bela música” (Ou-Ou, p.42/ SKS 2, p.27).

Começemos por esclarecer que o Humor tem várias manifestações associadas a vários fenômenos existenciais. Inclusive, embora a Alegria comumente se manifeste pelo riso, não necessariamente o aspecto cômico-humorístico se relaciona todas as vezes com a Alegria. Muitas vezes, esta forma do riso-cômico-humorístico se assemelha muito mais a um tipo de escárnio corporificado no que Kierkegaard denomina “humor demoníaco” ou “humor imaturo”. Ora, mas, se tanto a Alegria como o escárnio se manifestam pelo riso cômico/humorístico, isso mostra que ele é um fenômeno ambíguo que deve ser tratado com cautela, pois está presente em estados de alma completamente opostos.

Por isso, colocar o Humor como uma categoria que se mantém no caminho da realização do *selv* exige um certo rigor descritivo e distintivo sobre suas possíveis formas. Considerá-lo como uma “categoria de transição” pode, ainda, parecer um equívoco e/ou uma digressão desnecessária. No entanto, o próprio Kierkegaard o coloca como o *terminus a quo* para a Fé, isto é, para realização última do *selv*, e, como defenderemos, uma última atualização do Humor ingressa nos movimentos dialéticos do *selv*.

Boa parte da própria vida e obra de Kierkegaard discorre a partir da perspectiva do humorista⁵¹. Isto está, no entanto, mais bem fundamentado no *Pós-escrito*, de tal forma que ele usa o termo Humor 84 (oitenta e quatro) vezes em toda a sua obra publicada em vida e apenas 7 (sete) não estão nesta obra. A mesma recorrência se dá com a palavra humorista, 18 (dezoito) vezes das 21 (vinte e uma) ocorrências estão registradas na voz de *Climacus*⁵². Isto nos mostra que este pseudônimo desempenha um papel central no entendimento da categoria. Vejamos, portanto, através dele de que forma o Humor é uma categoria constitutiva do *selv*.

Note-se que escrever de uma posição humorística não quer dizer que se escreva um livro de piadas. Pois, embora *Climacus* seja por vezes jocoso ao descrever a realidade com seus pontos de inflexão e contradição, sua argumentação é séria. Ele não

⁵¹Cf. Verbete *Humor and Humorist* de Mark C. Taylor em *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, 1980, p.223.

⁵² Sobre *Climacus* e seu suposto antagonista *AntiClimacus*, que muito aqui será citado, escreve Kierkegaard em seus diários: “Climacus tem muito em comum com AntiClimacus, mas a diferença é a seguinte: como Climacus se auto reduz, chegando a dizer de si que não é cristão, assim parece-me poder dizer de AntiClimacus que ele crê ser desmedidamente cristão e, por vezes, que o cristianismo somente serve para os juizes, não dirigindo essas palavras em direção à intelectualidade (...) Eu me coloquei mais alto que Climacus, mas mais baixo que AntiClimacus” (JP, 6431/ pap. 6.174 (X.1 A 510)).

seria meramente um contador de piadas, e sim um bom detector da cômica contradição que emerge da realidade. Ele é aquele que detecta as contradições da existência, mesmo que não possa resolver aquelas nas quais ele próprio está imerso. Sua honra está na capacidade de detectar o cômico e o reconhecer entrelaçado à sua própria vida⁵³. O riso do humorista aponta para as descontinuidades, os hiatos da existência, ele é a libertação de sistemas categoriais, a denúncia das incongruências não visíveis àqueles que estão nos estados de irreflexão, dado que ele já ultrapassou a categoria aqui anteriormente descrita. Ele é capaz de aceitar o absurdo e sorrir diante das incompreensões a respeito da vida humana: “onde quer que haja vida, há contradição, e aqui em diante onde há contradição, o cômico está presente”⁵⁴. Se formos levantar os traços que uma situação cômica possui por meio da visão do humorista, encontraríamos uma unanimidade na resposta de todas as vozes pseudônimas de Kierkegaard: o principal aspecto é a contradição⁵⁵. A partir deste aspecto centralizador, podemos diferenciar o Humor destacado por Kierkegaard dos demais tipos.

Porquanto, há duas formas distintas de manifestação do Humor na vida: na primeira, todo existente é capaz de se relacionar com ela; trata-se de rir de uma contradição trivial aqui e ali, de perceber uma incongruência em dado contexto. A segunda aponta para o fato de que nem todo existente é de fato um humorista, pois apenas este possui a capacidade de rir da contradição instaurada na própria vida, na forma que já a descrevemos. Assim, há uma distinção entre o humor como característica geral da vida fundamentada nas relações diárias - que aqui trataremos pelo que Kierkegaard denomina humor imaturo - e o Humor como uma esfera da existência, no sentido técnico kierkegaardiano. Contribui C. Stephen Evans: “o humorista no último sentido, que ocupa a zona de fronteira no esquema de Kierkegaard, é alguém que tomou

⁵³ “Climacus describes humour as a capacity to *detect* comedy, not to be comical, though as we shall see, that does not mean that humour may not be able to detect comedy in itself” (HANNAY, 2003, p.17).

⁵⁴ CUP1, p. 533/ SKS 7, 465.

⁵⁵ É necessário distinguir essa contradição das determinações heterogêneas da contradição lógica que conhecemos na Filosofia. No sentido lógico-abstrato, a contradição não é possível, não pode haver relação unitária num movimento de constante negação entre dois lados. Sob este ponto de vista, o ser eliminaria o não-ser. Algo *é* ou *não-é*; e não, *é* e *não-é* ao mesmo tempo. Um resultado unitário dessa oposição não é logicamente possível. Não pode haver contradição, do ponto de vista real, porque a existência de uma posição expulsa sua oposição. Mas a contradição que é condição para o Humor é justamente isso. Dois lados irreduzíveis entram em choque. Sem apaziguamento. Um oposto tenta negar o outro. Não há Humor sem contradição. Não há contradição sem conflito. O que há é um reenvio contínuo de negação da posição contrária. O terceiro termo que “resulta” - e não por isso vem depois - da relação de opostos da contradição é a própria Consciência. Nós somos a realização em ato da contradição. Nós somos a contradição que existe. E, inversamente, a Existência, sob este aspecto, é precisamente contradição.

o humor, que é um elemento geral da vida, e o tornou o fundamento fundamental de seu modo de vida distintivo⁵⁶”.

Ao percorrer as possibilidades finitas, o humorista, no sentido kierkegaardiano, pode perceber elementos de incongruência entre ele e a existência, e é rindo que ele se desvincula desse conflito. Assim, como esclarece Ferro, se “um desenvolvimento finito, seja ele qual for, não se ri, é porque é obtuso, isto é, não reflete, não se examinou, desconhece os seus limites⁵⁷”. O humor do tipo comum não é capaz de lidar com esta contradição na qual ele próprio está entrelaçado, rir de seu próprio embaraço exige um nível de Consciência e Reflexão de si que o existente comum não atingiu, acrescenta Evans:

Nem todo mundo, no entanto, é capaz de ver e enfrentar a contradição fundamental em sua própria existência - sorrir e gargalhar sobre si mesmo. Muitas pessoas só podem rir da maneira hobbesiana, das enfermidades dos outros. O humorista no sentido especial de Kierkegaard aprendeu a sorrir para toda a vida, porque ele aprendeu a sorrir de si mesmo.

Em ambas as formas residem um aspecto de comicidade, isto é, a “desproporção entre uma possibilidade imaginada e a realidade”⁵⁸, no entanto, apenas um humorista como *Climacus* pode tomar consciência dessa desproporção arraigada na própria vida. Ele pode “ver a incongruência entre seus ideais e suas ações” até mesmo “o contraste entre o amor eterno pelo qual ele foi criado e as ações temporais fracas através das quais ele tenta criar e expressar esse amor”⁵⁹, é isto inclusive que o leva a tocar o limite para a Fé. Ele tem a percepção da incongruência constante entre a idealidade e a realidade efetiva presente nas suas ações, como também vê a desproporção entre a eternidade para a qual foi criado e as suas ações temporais para alcançá-la. O humor imaturo sequer percebe tal distância entre a eternidade e a temporalidade, pois ele habita as categorias estéticas; a Imediatez sem Reflexão.

⁵⁶“The humorist, in the latter sense, who occupies the boundary zone in Kierkegaard’s schema, is someone who has taken the humor which is a general element in life and made it the fundamental ground of his distinctive way of life” (EVANS, 2006, p. 87).

⁵⁷ FERRO, 2012, p.71

⁵⁸ CUP 1, p.567/ SKS 7, 495.

⁵⁹“Not everyone, however, is able to see and face the fundamental contradiction in her own existence—to smile and laugh over herself. Many people can laugh only in the Hobbesian way, at the infirmities of others. The humorist in Kierkegaard’s special sense has learned to smile at the whole of life, because she has learned to smile at herself. She can see the incongruity between her ideals and her actions, the contrast between the eternal love she was created for and the feeble temporal actions through which she attempts to create and express that love” (EVANS, 2006, p.87).

A larga distinção entre as duas formas de Humor se dá pelo fato de que o cômico tem um aspecto mais geral que o Humor. Pois, embora todo humorista habite o cômico, nem todo cômico da existência provém do humorista no sentido de *Climacus*. O cômico vem de tudo que é incongruente na existência, mas não necessariamente é percebido como tal. Assim, ele pode habitar a Ironia, o Humor, o riso de Alegria e o de escárnio⁶⁰. A forma da relação do Indivíduo com o cômico mostra qual dessas manifestações ele assume, isto é, se ele vê o cômico apenas fora ou também dentro de si.

Enquanto o humorista que Kierkegaard destaca pode chegar a compreender noções essenciais do cristianismo, como pecado, perdão, expiação, mas sem transportar essa compreensão intelectual para sua existência, compreendendo as categorias do ser cristão, sem se dizer transformado por elas⁶¹; o humorista imaturo, por outro lado, as emprega intelectualmente, achando que isso é suficiente para a sua relação com a verdade. Quando ele faz desse conhecimento uma forma de falseamento da verdade, sem efetuar o movimento para o interior, sem de fato se apropriar dela, mas dizendo tê-lo feito, ele está personificando o tipo de humor que está em relação direta com a Imediatez sem Reflexão e em retrocesso para a vida estética: “quando emprega as determinações cristãs (...), não é cristianismo, mas uma especulação pagã que chegou a *saber* tudo sobre o crístico” a qual “usa categorias cristãs, [mas] é uma falsa reprodução da verdade cristã”⁶². Este humor é também denominado *demoníaco*.

Esta personificação do humor não é essencialmente distinta da Ironia, tanto quanto é do cristianismo, ele é “só aparentemente diferente da ironia por ter aparentemente se apropriado de todo o crístico, sem, contudo, ter se apropriado disso de um modo decisivo, mas o crístico consiste, precisamente, na decisão e no estar-decidido”⁶³. Além de o humor que parodia as categorias cristãs ser imaturo e se assemelhar ao ironista, ele não carrega consigo o sofrimento, nem uma exterioridade ética, mas apenas a aparência da diversão. Isto é, ele não equilibra o cômico e o trágico, como faz o humorista em sua forma completa. Ele apenas mantém a irreverência de quem foge da Reflexão: “o humorista salta fora [da reflexão] e encontra um alívio humorístico ao estatuir o absurdo (...), mas isso é o humor imaturo falsificando o

⁶⁰ Cf. Nuno Ferro, 2012.

⁶¹ “The humorist is able to grasp central christianity notions such as sin, forgiveness, atonement, and God in time. But he does not translate his intelectual comprehension into existential appropriation. He understands christianity categories, but his existence is not transformed by them” (TAYLOR, 1980)

⁶² CUP 1, p. 271/ SKS 7, 230.

⁶³ CUP 1, p. 271/ SKS 7, 230.

paradoxo⁶⁴”. Por isso, esta forma imatura tem uma manifestação estética: “este humor imaturo, bem longe de ser religiosidade, é antes um refinamento estético que salta por sobre o ético⁶⁵”. Ele não pode lidar com as determinações cristãs como se fossem algo dado. Isso seria especulação e o cristianismo é, numa das teses centrais de Kierkegaard, oposto a ela. O humorista não pode se apropriar do crístico pelo intelecto, pois a Decisão no Instante, pela Fé, é que constitui o crístico.

Climacus, que personifica o Humor categorial, insiste regularmente que ele próprio é um humorista e não um cristão⁶⁶. No entanto, vemos claramente que ele é alguém que veio a saber tudo sobre o religioso, mesmo que não tenha abraçado a categoria da Decisão - de outra posição, ele não poderia descrever tão detalhadamente aspectos da existência cristã. *Quidam*⁶⁷ e *Frater Taciturnus*⁶⁸, que são outros dois pseudônimos que escrevem da posição humorística, têm em comum com *Climacus* o fato de terem ultrapassado a visão da vida ética “e compreenderam as principais dimensões da postura religiosa. Mas nenhum deles se tornou uma pessoa religiosa⁶⁹”.

Afinal, o humorista não está imerso na vida ética e ainda não alcançou, com propriedade, a religiosa; e, do mesmo modo, não é um ironista e ultrapassou, pela Reflexão, a vida estética imediata. No *Pós-escrito*, Kierkegaard deixa bem clara a diferença: enquanto “a ironia é o *confinium* [território fronteiro]”⁷⁰ entre o estético e o ético⁷¹; o “humor é o *confinium* [território fronteiro] entre o ético e o religioso”⁷².

⁶⁴ CUP 1, p. 290/ SKS 7, 249.

⁶⁵ CUP 1, p. 291/ SKS 7, 250.

⁶⁶ CUP 1, p. 451, 466, 483, 501, 511/ SKS 7.

⁶⁷ Quidam é autor da seção *Guilty? – Not Guilty?* do *Stages on Life's Way: studies by various person*. Bem resume Watkin sobre ele: “His standpoint is that of humor, but he is at a slightly higher level than Frater Taciturnus, since he is sufferingly, passionately involved in the question, whereas Taciturnus rationalizingly keeps the guilt question at an objective distance” (WATKIN, 2010, p.406)

⁶⁸ Frater Taciturnus assina a Seção Religiosa do *Stages on life's Way: studies by various person; The activity of a Traveling Esthetician and How he Still Happened to Pay for the Dinner; e The Dialectical Result of a Literary Police Action*. O nome significa, segundo o *The A to Z Kierkegaard's Philosophy*, de Julia Watkin: “Brother Silent. Frater Taciturnus is also editor of *Quidam's Diary*. He represents the position of humor – that is, the position of one who sees and understands in his own person the inevitable failure of humans to be moral. However, such a person is silent, keeps guilt at an intellectual level, is amused by human weakness, and does not resort to religious (here Christian) ideas of grace and forgiveness” (WATKIN, 2010, p. 402). Talvez Taciturnus represente muito bem a figura do escárnio, ou do humor imaturo.

⁶⁹ “And has comprehended major dimensions of the religious stance. But none of them actually has become a religious person” (TAYLOR, 1980, p.222).

⁷⁰ Necessário é destacar que este “limite”, esta *zona de fronteira* entre um e outro, remete-nos a um problema cheio de armadilhas dialéticas impossíveis de serem aqui consideradas. O próprio limite está embebido de dialética: “tão logo se suponha tratar-se de um limite, de forma que o próprio limite não seja ele mesmo dialético, trata-se de superstição e estreiteza de espírito” (CUP1, p. 35/SKS 7, 24).

⁷¹ CUP1, 501-2/ SKS 7, 455.

Assim, o Humor é uma categoria da Existência que precisa ser considerada à luz dos estádios.

Ele não está imerso no estágio ético, pois, enquanto este percebe a existência em termos de dever e que todos são responsáveis pela execução dos preceitos morais universais, o humorista, ao contrário, entende que a existência é incongruente. Através da sua sensibilidade à contradição, ele reconhece a não possibilidade de junção entre os desafios temporais e terrenos e os desafios eternos da lei moral⁷³. No entanto, isso não deteriora a importância da moralidade para o humorista, ao contrário, “ele detém a moral em toda honra, e faz por toda parte o que pode, e depois sorri para si mesmo”⁷⁴. Esse riso é o reconhecimento da finitude e limitação de seu esforço de transformar a idealidade da lei moral em ética prática que transforma a realidade. Ele adquiriu uma consciência das limitações do seu esforço moral. Esta mudança de percepção da atitude moral é que demarca o ponto limítrofe entre o humorista e o sujeito ético.

Assim, o humorista relativiza o estágio ético, ultrapassando-o e aproximando-se do estágio religioso da existência, transformando-se na “antecipação mais completa da existência cristã autêntica”⁷⁵. Mas ainda não é ela própria, na voz de *Climacus*: “o humor é o último estágio na interioridade da existência antes da fé (...) o humor não é fé, mas antecede a fé”⁷⁶. A forma de vida mais interior, mais consciente antes da Fé, é o Humor. O Humor tem, assim, um aspecto de interioridade maior que o do próprio sujeito ético⁷⁷, mas ainda não igual ao da Fé, e, sim, seminal ao da fé; afinal ele está posicionado na existência de forma distinta do cristão. O humorista pode até compreender noções essenciais do cristianismo, como pecado, perdão, expiação. Mas ele não pode transportar essa compreensão intelectual para sua existência, sem falsear-se. Isto é, compreende as categorias do ser cristão, mas não chega a ser transformado por elas⁷⁸. O Humor incorpora um conhecimento do cristianismo que não se realizou na vida do humorista⁷⁹.

⁷² CUP1, 502/ SKS 7, 455.

⁷³ TAYLOR, 1980, p. 225.

⁷⁴ CUP1, p.271/ SKS 7, 230.

⁷⁵ TAYLOR, 1980, p.224.

⁷⁶ CUP1, p. 290/ SKS 7, 249.

⁷⁷Cada momento da existência representa um grau diferente de interioridade (FARAGO, 2005).

⁷⁸“The humorist is able to grasp central christianity notions such as sin, forgiveness, atonement, and God in time. But he does not translate his intellectual comprehension into existential appropriation. He understands christianity categories, but his existence is not transformed by them” (TAYLOR, 1980, p. 223)

⁷⁹ CUP1, p. 272/SKS 7, 231.

Mas, apesar das distinções aqui consideradas entre o humorista e o cristão, há pontos de toque entre eles. Estes pontos de conjunção são exatamente as características que influenciarão a formação categorial do *selv*. Por exemplo, Kierkegaard afirma que o cristianismo “é a visão mais bem-humorada da vida na história”⁸⁰. O cristão mantém aspectos do humorista também porque os estádios estabelecem relações dialéticas entre si e estar em um não representa a exclusão total das características do anterior, isto é, o estágio anterior não é mais central, mas suas características são ainda relativizadas no posterior⁸¹. O ético mantém, por exemplo, uma inclinação estética com relação ao amor romântico pela esposa, embora seja predominantemente governado pelo ético⁸². Assim também no momento da apropriação do crístico, quando ele está tornando-se *selv*, aspectos específicos do humor permanecem no Indivíduo. O *selv* tem um quê de humorístico porque ele também percebe com grande clareza as incongruências que emergem da vida comum. Tornar-se *selv* inclui apropriar-se do crístico, como veremos no tópico sobre a Fé; e isto inclui tornar cômicas as formas e pensamentos da vida meramente terrena:

O cristianismo é humorístico porque suas afirmações parecem incongruentes ao senso comum, tais reivindicações como, por exemplo, que sua verdade está “oculta” nos mistérios em vez de ser revelada ali, é algo que “humoriza” a sabedoria mundana ao “mais alto grau”⁸³.

O *selv* mantém do humorista o desenvolvimento da capacidade de aceitar o absurdo e sorrir diante das incompreensões a respeito da vida humana. O Humor “é também a alegria que triunfou sobre o mundo”⁸⁴ e há, no *selv*, um caráter de manutenção disso. Mas, ainda assim, o Humor ocorre por uma incapacidade de se relacionar com Deus: “o humor existe devido uma deficiência e incapacidade de dar sentido à necessária concepção de Deus”⁸⁵; e o *selv*, ao contrário, provém dessa relação, como ainda se mostrará.

O humorista mantém o aspecto ético de não exaltar a imoralidade, mas apenas por estar apaixonado pela imanência. Reconhece, no entanto, o próprio *Climacus* que o

⁸⁰ JP, p. 4679/ Pap. II A 75.

⁸¹ FARAGO, 2006, p.120.

⁸² Uma boa caricatura disso é o Juiz Wilhelm, que assina cartas para um esteta em *Ou-Ou*.

⁸³ “Christianity is humorous because its claims appear incongruous to common sense, such claims as, for instance, that its truth lies ‘hidden’ in the mysteries instead of being revealed there, something that ‘humorizes’ worldly wisdom to ‘the highest degree’” (HANNAY, 2003, p.20).

⁸⁴ FF p. 102/SKS 18, 95.

⁸⁵ “The humour is due to a deficiency, and inability to make sense of the required conception of God” (HANNAY, 2003, p.21).

Humor imerso na realidade mostra quanta intensidade de vida e quão largo espaço existencial são possíveis fora do cristianismo, antes da Decisão e do Salto da Fé: “que a fé e o religioso cristão sejam precedidos pelo humor, mostra, de resto, quão enorme âmbito existencial é possível fora do cristianismo e, por outro lado, a intensidade de vida que é condição⁸⁶”.

Poderíamos resumir a relação entre o Humor e os estádios dizendo que: enquanto o sujeito da Fé tem paixão pelo Paradoxo, como veremos, o sujeito do Humor tem uma relação sensível com a contradição. Enquanto o passo posterior ao Humor pode ser um relacionamento com Deus, após a Ironia o existente é confrontado pela necessidade de realizar a ética prática na vida. Em outros termos, o ironista ainda não é um ético, o ético ainda não é um humorista, e o humorista ainda não é um cristão. Mas o “humor é o último estádio na interioridade da existência antes da fé⁸⁷”. Ele é o ponto limítrofe para ela e, portanto, condição de realização do *selv*, e categoria constitutiva dele.

Como conciliar, no entanto, os contrastados estereótipos do religioso truncado, rígido, severo, com o do humorista risonho? Kierkegaard realmente diria que a vida cristã é uma vida de seriedade, e que tornar-se *selv* é assumir a seriedade diante do que está disposto na vida. Mas não se trata da seriedade que é, ao fundo, legalismo, objetivismo, especulação, pura intelecção, aquilo que se impõe acima de todas as outras coisas. Kierkegaard mesmo destrói este tipo de seriedade com seu Humor.

Tratar com seriedade a Tarefa de ser *selv* e de alcançar a Fé não é assumir a seriedade como uma desautorização do Humor no caminho. Kierkegaard se impõe a essa seriedade tal como os deuses no trecho aqui citado dos *Diapsalmata*. O aspecto cômico inverte o que é nobre, sublime, tranforma o alto no baixo. Enquanto o sério quer controlar todas as dimensões da vida, o humorista dissolve este sério no cômico e o coloca sob a ordem do trivial, do grotesco, do prosaico, daquilo que é corporalmente baixo e disforme, daquilo que se impõe como nobre e exige submissão. O cômico inverte o ponto de vista⁸⁸, levando o sujeito a enxergar o sério como aquilo que é mais rasteiro e fazendo dele gracejo. O sério se torna, então, efetivamente cômico⁸⁹. As

⁸⁶ CUP1, p. 292 / SKS 7, 250.

⁸⁷ CUP1, p. 291 / SKS 7, 249.

⁸⁸ Um ponto de vista que termina nele mesmo desemboca no trágico, pois o colapso de um ponto de vista deve dar vazão a um novo, se o que ocorre é apenas paródia do antigo.

⁸⁹ “Esse cômico é essencialmente humor” (CUP 1, p.282/SKS 7, 240).

categorizações do sério são trocadas pelas imediatamente opostas. O Humor mostra os pontos frágeis e triviais do sério, rebaixa-o da posição que ele pretende assumir. Só pelo fato de ele poder ser olhado sob a perspectiva cômica já mostra que o sério não está no pedestal indelével do sublime e que sua validade pode ser questionada. Kierkegaard usa várias metáforas, figuras e situações que aludem a isso como espécies de paródias do sério, lançando-o ao grotesco. Uma que seria importante aqui destacar do *Pós-Escrito* é o tratamento que ele dá à figura de *Lessing*. Seguem algumas descrições encontradas nesta obra sobre este, que tinha em Kierkegaard um admirador:

Pois então, muito bem: *brincando e falando sério*, perdoa, renomado Lessing, por essa expressão de gratidão arrebatada, *perdoa sua forma jocosa!* A expressão decerto se mantém a uma distância conveniente, sem ser importuna, *ela é isenta de gritaria histórico-universal*, de validade sistemática, é puramente pessoal; se não for verdadeira, é só por ser apaixonada demais, o que, de qualquer modo, *o tom brincalhão remenda*⁹⁰.

Não, *Lessing não era um homem sério*. Toda a sua exposição é *destituída de seriedade* e sem aquela genuína confiabilidade que seria suficiente para outros, que ficam pensando, porém não ponderando. E agora, o seu estilo! Esse tom polêmico, que a qualquer momento *tem tempo de sobra para uma piada*, mesmo num período de efervescência (...) ⁹¹.

Foi uma sorte para Lessing ele não ter vivido no século XIX, tão sério quanto autenticamente dogmático-especulativo; ele teria tido talvez de vivenciar que um homem de extrema seriedade, que em verdade *não tinha a menor compreensão para brincadeiras* [ikke forstod Spøg], propusesse seriamente que Lessing deveria retornar à escola dominical [gaae om igjen til Præsten] *para aprender a seriedade*⁹².

Lessing é uma boa representação de que o sujeito infinitamente existente alcança, pela desinstauração do sério, uma liberdade que tem como efeito o riso. Afinal, não é possível sair da Imediatez à Reflexão - e já tratamos desse movimento aqui - sem se deixar instalar na existência um aspecto de comicidade: “mas o que quer dizer ter realmente saído do imediato pela reflexão sem ter se tornado um mestre do cômico? O que quer dizer isso? Bem, quer dizer que se está mentindo”⁹³. A possibilidade de inversão da seriedade revela que seu aspecto “nobre” é ilusório.

Por quê? Porque, por maior determinação infinita que o sublime tenha, ele mantém algum aspecto de finitude, o que o torna incongruente e passível de ser objeto de comicidade, possibilitando o surgimento de uma nova perspectiva, uma visão diferente que ridiculariza a seriedade que quer se legitimar sobre o sujeito. O riso é a

⁹⁰ CUP1, p. 64 / SKS 7, 48 - grifo nosso.

⁹¹ CUP1, p. 71 / SKS 7, 52 - grifo nosso.

⁹² CUP1, p. 107 / SKS 7, 83 - grifo nosso.

⁹³ CUP1, p. 177 / SKS 7, 140.

insubmissão do sujeito a esse sério que quer se sobrepor a ele; rir é não aceitar o poderio daquilo de que se ri⁹⁴. Portanto, se o religioso é truncado, rígido, severo, ele está longe de ter alcançado liberdade diante das contradições da vida, e não passou da Imediatez à Reflexão pelo cômico.

A comicidade do Humor exige Consciência de si, um *selv* que ingresse na esteira da preocupação e Reflexão de si. Quanto mais comicidade, mais Consciência e mais lucidez existencial. O cômico tem elementos pedagógicos para o existente, além de servir para desmascarar seriedades vazias e ilusórias, principalmente aquelas que querem construir pretensamente um sistema da existência⁹⁵. Por isso mesmo, o Humor desempenha um papel fundamental na constituição do sujeito, na formação categorial do *selv*. Como vimos em tópico anterior, o início do *selv* se dá na saída da Imediatez da multidão à Reflexão de si, aqui reiteramos que isso se torna possível pela categoria do Humor; que denuncia a contradição que este movimento tem em si, mesmo que ele o esteja operando.

O Humor, no seu sentido completo, é o território fronteiro para se determinar o crístico, o salto da Fé, a formação do *selv*. Ele é a última empreitada até alcançar o crístico: “o humor se torna por isso o último *terminus a quo* [lat.: ponto de partida] na relação para determinar o crístico”⁹⁶. Ele é a zona fronteira para o *selv*, e não ele próprio em sua última forma. Pode ser, assim, lido como uma importante categoria do *selv*, na medida em que é condicionante no caminho para a realização dele. O humorista pode não ultrapassar toda a dimensão triádica da Tarefa de ser *selv* sem deixar de ser humorista; mas suas características são relativizadas e levadas até o momento último de realização do *selv*.

⁹⁴ Na tradição filosófica, as teorias do humor podem se resumir em três conjuntos: as teorias de alívio, de superioridade e de incongruência. A análise de Kierkegaard, ao lado de Kant e Schopenhauer, alinha-se a esta última, na qual o humor é resultado de um contraste entre o que costumamos esperar e o curso real que a experiência toma, indo contra os resultados gerais de experiências passadas. Ainda assim, Kierkegaard incorpora elementos das teorias de superioridade, como vimos acima, e aproximando-se da tese hobbesiana que relaciona liberdade e superioridade, e mesmo da teoria do alívio como efeito do riso. Isso mostra que sua preocupação não é o humor de uma forma isolada, mas sim dentro das diversas relações que ele adquire na existência.

⁹⁵ A crítica de Kierkegaard ao sistema da existência pela visão do humorista tem uma base epistemológica coerente. Por meio desta, ele mostra que qualquer tentativa sistemática de resolver incongruências mantém em si ainda uma contradição, que é o abismo que há naturalmente entre o sistema e a existência do sujeito individual infinitamente existente. A única forma de manter uma crítica de pé ao sistema é pela via do cômico, por meio do qual se mostra que o sistema não pode ser sistema se deixa de fora a própria existência particular do sujeito que o escreveu. É o riso, também neste caso, que aponta falhas argumentativas do sistema.

⁹⁶ CUP1, p. 291 / SKS 7, 249.

Porquanto, o Humor ingressa categorialmente na realização do *selv*, na medida em que, pela via do humorístico, ele ultrapassou a Imediatez, habita a Reflexão; em que ele representa o reconhecimento da contradição e da incongruência que emergem da existência, o conhecimento das categorias cristãs, e a consideração da impossibilidade de realização completa e contínua do universal na existência. Tais características são, portanto, mantidas até a realização última do Indivíduo na existência, mas, somente após o Humor, encontramos a Fé e, portanto, o movimento dialético que realiza o *selv*⁹⁷.

2.3 A categoria da Fé: do conhecimento objetivo ao escândalo do Paradoxo Absoluto.

Mesmo se alguém pudesse transpor todo o conteúdo da fé para uma forma conceitual, não se segue que ele compreendeu a fé, como se ele a penetrasse ou tivesse ela se introduzido dentro dele⁹⁸.

Como vimos, o Humor é o último momento na interioridade da existência antes da Fé⁹⁹ e, como veremos, a Fé é o lugar existencial mais alto para o Indivíduo. Ela é a forma terrena mais perfeita da felicidade eterna¹⁰⁰, por isso é condição para o *selv*, não há nenhum outro lugar na existência temporal que venha após a Fé nem que a complete, ou que seja sua extensão¹⁰¹. Objetivamos fazer, portanto, um percurso teórico a respeito do entendimento de Kierkegaard sobre a Fé, colocando-a como a suprema categoria do *selv*, sem a qual ele não pode realizar-se completamente.

Mas, ainda que possamos usar nosso entendimento para minimamente formular o que ela é categorialmente - como aqui pretendemos -, ela não pode ser adquirida desta mesma forma. Como no trecho acima propositalmente destacado, transpor o conteúdo da Fé numa forma conceitual, isto é, categorizá-la, não nos leva à sua compreensão

⁹⁷ CUP1, p. 325 / SKS 7, 280.

⁹⁸ “Even if someone were able to transpose the whole content of faith into conceptual form, it does not follow that he has comprehended faith, comprehended how he entered into it or how it entered into him” (FT, p.07/SKS 4, 103). Na tradução portuguesa de Elisabete M de Sousa, consta: “Apesar de encontrarem reunidas as condições para transpor todo o conteúdo da fé para a forma de conceito, tal não levou a que se entendesse a fé, a que se entendesse como se entrou na fé ou como a fé entrou em cada um” (2009, p.52).

⁹⁹ CUP1, p. 291/ SKS 7, 249.

¹⁰⁰ CUP1, p. 27/ SKS 7, 16.

¹⁰¹ Como já vimos: “entendido de modo cristão, não há nenhum ultrapassar a fé, porque a fé é o mais alto - para um existente. Mesmo quando o humor quer exercitar-se com os paradoxos, ele não é a fé” (CUP1, p. 291/ SKS 7, 249.).

perfeita e não podemos dizer que ela assim se introduziu em nós pelo intelecto¹⁰². Pois, ao analisá-la, encontramos o limite do conhecimento humano, chegamos ao âmbito do incategorizável: i.é, quando o Indivíduo, isolado em silêncio e pela Fé, repousa transparente no poder que o pôs. Nenhum filósofo idealizador de qualquer grande sistema pôde aqui chegar objetivamente.

Mas se, para Kierkegaard, não há como adquiri-la meramente pelo conhecimento, é possível, no entanto, através dele dizer: o que a Fé não é - como bem faz *Climacus* ao distanciá-la do conhecimento objetivo; como o Indivíduo dela se afasta - como bem faz *AntiClimacus* ao contrapô-la ao estado de desespero e pecado; bem como também de que forma o Indivíduo temporalmente existente entra em contato com a eternidade através dela, ferindo as convenções lógicas do conhecimento imanentista - como perfeitamente faz *Silentio* ao introduzir a categoria do Paradoxo pelo exemplo de Abraão.

Portanto, a partir disso mostraremos como esta categoria é impreterível para a realização do *selv*. Primeiro visualizando como *Climacus* monta a base teórica da categoria da Fé (primeiro através de PF, depois em CUP) sob a qual *AntiClimacus* e *Silentio*¹⁰³ trabalharão juntamente às explicitações de *É preciso duvidar de tudo*. Exporemos como a Fé aparece em cada uma dessas obras, formatando a concepção dessa categoria sem a qual o *selv* não se realiza. Note-se que, em *É preciso duvidar de tudo*, ela aparece contraposta à dúvida; em SUD, ao pecado e desespero; em FT relacionada ao Paradoxo; na mesma proporção que *Climacus*, em CUP, a distingue do conhecimento objetivo

Nos usos de Kierkegaard, tanto crença quanto Fé correspondem à mesma palavra dinamarquesa: *Tro* e as derivações *Troen* e *Troens*. Ou seja, ele usa o mesmo termo, *Tro*, tanto para a fé pagã quanto para Fé no seu sentido mais profundo. O *Interlúdio às Migalhas*, por exemplo, faz uso de ambos os termos. Ali vemos que *Tro*, em seu sentido mais comum, tem sua relação direta com algo histórico, isto é, uma crença que encerraria qualquer dúvida sobre ela própria, vincada e comprovada no imediato, através da qual o existente pensa que “a percepção imediata e o conhecimento imediato não podem enganar”¹⁰⁴. No segundo sentido, o objeto da Fé não é um fato

¹⁰² FT, p.07/SKS 4, 103.

¹⁰³ Aqui ele também descreve sua posição a respeito de Descartes – retomada em *É preciso duvidar de tudo* – na qual o diferencia qualitativamente dos mestres, professores e filósofos céticos que ultrapassam a dúvida radical, não fazendo como o francês que “não teve dúvidas em matéria de fé (...) e não impôs a todos que fossem obrigados a duvidar” (FT, p.06/ SKS 4, 101-102).

histórico direto e imediato, mas sim uma autocontradição, isto é, o Paradoxo Absoluto, a Síntese do eterno e do temporal na pessoa do Deus encarnado. *Climacus* se refere ao indivíduo que crê no primeiro sentido como alguém que “não crê que a estrela existe, pois isto se vê, mas crê que a estrela veio a ser”¹⁰⁵. Isto não envolve nenhuma contradição em si e é inteligível, passível de compreensão pela crença comum. Pois, que o mar é produto da criação divina é um objeto passível de crença comum; que Cristo é Deus, no entanto, só pode ser um objeto de Fé, no segundo sentido destacado por Kierkegaard.

No *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, a Fé cristã aparece como o inverso do primeiro uso descrito acima, ao ser contraposta à certeza histórica cumulativa. Apenas aquele que está na paixão da Fé sabe que não é possível introduzir-se nela aproximativamente pelos dados históricos, buscando transformá-la numa forma de certeza, probabilidade ou garantia objetiva. Pois o sujeito da Fé não a alcança de forma a ancorá-la quantitativamente nas certezas objetivas, ele sabe que esta ocorre por uma transição, um salto qualitativo¹⁰⁶, e não por uma aproximação histórica que, quanto mais elementos quantitativos, mais se fundamenta. A Fé não é uma ninharia que encontra seu valor quando ataviada por provas¹⁰⁷. Ela não é meramente um conhecimento, mas um ato de liberdade e de Vontade¹⁰⁸, uma Paixão interior, não um simples ato de apreensão objetiva direta. Mas o especulante, o pensador objetivo, o crente no primeiro sentido acumula provas, mas não toma a Decisão porque não possui o Interesse pessoal, infinito e apaixonado que possibilita o salto para a Fé.

Tudo que o esforço histórico consegue é aproximação, esta é a única certeza do observador, uma aproximação calcada em demonstrações e “para que serve a demonstração?(...)[apenas] quando a fé começa a deixar de ser fé, aí a demonstração se torna necessária¹⁰⁹”, deixando assim de ser Fé e tornando-se apenas um desdobramento científico. Mas a Ciência, que é imanentista, não tem categorias suficientes que expliquem o movimento qualitativo da Fé¹¹⁰.

¹⁰⁴ PF, p. 84/ SKS 4, 248.

¹⁰⁵ PF, p. 84/ SKS 4, 248.

¹⁰⁶E não quantitativo, no qual quanto mais certezas históricas mais fé. O exemplo de Lessing funciona como uma oposição a esta tentativa: “Lessing se opõe ao que eu chamaria de *introduzir-se quantitativamente numa decisão qualitativa*; ele combate a transição direta da confiabilidade histórica para uma decisão de uma felicidade eterna” (CUP1, p. 95/ SKS 7, 76 - grifo nosso).

¹⁰⁷Apesar de a fé não ser uma certeza histórica cumulativa, ela tem a ver com a historicidade de um evento. Mas, mesmo esse dado histórico não pode ser objeto de cognição imediata por todos os crentes: “o histórico tem em si mesmo essa ilusão que é a ilusão de existir” (PF, p. 81/ SKS 4, 280).

¹⁰⁸ PF, p. 83/ SKS 4, 282.

¹⁰⁹ CUP1, p. 31 / SKS 7, 19.

Deste modo, uma das preocupações iniciais de *Climacus* no *Pós-Escrito* é como o existente pode caminhar da certeza objetiva, especulativa, quantitativa, puramente racional, que se centra na acumulação de provas e conteúdos doutrinários para o desenvolvimento de uma paixão infinita da interioridade, que é a Fé - formadora do *selv* - e fundando-se não mais no conhecimento, mas no Paradoxo, isto é, no resultado do choque inevitável entre o entendimento humano imanente e o conhecimento eterno que só pode ser compreendido pela Fé.

Na biografia intelectual de *Climacus*, *É preciso duvidar de tudo*, o tema já aparece com considerações sobre dúvida. Kierkegaard diz: “a dúvida é conquistada não pelo sistema, mas pela fé, assim como é a fé que trouxe dúvidas para o mundo”¹¹⁰. Se o cristianismo, por um lado, traz dúvidas para o mundo - pois uma espécie de sabedoria invertida é sua constituição essencial - ele, por outro lado, traz uma superação dela também por meio da Fé. Pois a dúvida é “o início da forma mais elevada de existência”, isto é, é o início da Fé. Esta é a superação da dúvida, ela não se estagna na dúvida.

Esta dúvida segue indicando “à fé o seu lugar”¹¹², concorda *Climacus* nas *Migalhas Filosóficas*, reiterando que, ainda assim, a Fé segue para o existente como uma oposição absoluta à dúvida:

A fé é o oposto da dúvida. Fé e dúvida não são duas espécies de conhecimento que se deixam determinar no prolongamento uma da outra; pois nenhuma das duas é um ato de conhecimento, e elas são paixões opostas. A fé é o sentido que capta o devir¹¹³, e a dúvida, o protesto contra toda conclusão que quer ir além da percepção imediata e do conhecimento imediato¹¹⁴.

Neste último aspecto, mostra *Climacus* que elas são inteiramente opostas, dado que a Fé vai justamente além de todo conhecimento e toda percepção imediata - enquanto a dúvida repousa nela. Mas a dúvida é igualmente uma paixão. Na manifestação do ceticismo grego, os que assumiam tal posição, segundo *Climacus*, não duvidavam por ato de conhecimento, mas de Vontade¹¹⁵. Deste modo, a abolição da

¹¹⁰ Ela trabalha, ao contrário, com determinações quantitativas e desta forma a Fé não se mostra. Esta apenas se apresenta em um plano superior ao do conhecimento, enquanto este está limitado à imanência (Cf. GONZALES, 2015, p.131)

¹¹¹ JC, p. 256/Pap. IV B 13:18.

¹¹² PF, p. 84/ SKS 4, 248.

¹¹³ Cabe aqui a esclarecedora nota do tradutor da edição brasileira, Álvaro Valls, na qual reitera que se pode ler também: “fé é um sentido do devir” (*Tro er Sands for Tilblivelse*). Mas “a rigor não se fala em “um” sentido. Ela é o senso do devir, o sentido (apropriado) para (captar) o devir. Daí virá a tese de que a Fé é o “órgão” do devir, o órgão para captar o devir. O senso que capta o *vir a ser*” (nota 47 da edição de 2010, p. 117). Talvez possamos aqui opor a afirmação de que “a fé é o órgão para o devir” com uma afirmação de *Haufnienensis*: “a crença é o órgão para o histórico” (CA, p. 81/SKS 4, 280).

¹¹⁴ PF, p. 84/ SKS 4, 248.

dúvida é um ato da Vontade. O céptico grego, portanto, queria duvidar por escolha, não por conclusão lógica¹¹⁶. Sua consideração não era sobre a impossibilidade de afirmar a existência de dados do conhecimento imediato, mas sua ressalva era quanto a uma necessária resistência à sedução da conclusão: “basta que eu consiga abster-me de concluir, e jamais serei enganado¹¹⁷”.

Deste modo que, tanto crer como duvidar não se trata de um ato do conhecimento, mas da Vontade ou não por uma conclusão, isto é, resulta de uma paixão. Concorda *Climacus*: “a conclusão da fé não é uma conclusão, mas uma decisão, e é por isso que a dúvida fica excluída¹¹⁸”. Assim, prosseguir duvidando é uma escolha, deliberadamente apaixonada, pela negação de qualquer conclusão, e crer é de igual modo uma decisão apaixonada.

A Fé, então, como decisão apaixonada, não podendo ser produto de deliberação especulativa, passa a ter “na incerteza um pedagogo proveitoso¹¹⁹”, tendo seu maior inimigo justamente na certeza. Pois ela está fundamentada numa paixão pela incerteza e “certeza e paixão não se atrelam juntas¹²⁰”. O conhecimento objetivo e a inteligência desesperam diante da incerteza, mas a Fé avança pela paixão: “enquanto a inteligência desespera, a fé avança vitoriosamente na paixão da interioridade (...) ela salva a alma contra o entendimento¹²¹”. A Fé avança pela paixão, e a paixão da Fé só é possível plenamente na incerteza e no risco: “(...) sem risco, não há fé; quanto maior o risco, maior a fé; quanto mais confiabilidade objetiva, menos interioridade; quanto menos confiabilidade objetiva, mais profunda é a possível interioridade¹²²”. Este risco o céptico que duvida não quer correr, por isso recusa qualquer conclusão e se afasta de qualquer possibilidade de interioridade.

Já para o Indivíduo subjetivamente existente, quanto menos confiabilidade objetiva, quanto mais risco, mais incerteza, mais Fé. Pois não há Fé objetiva, o cristianismo é interioridade, não uma soma de doutrinas, ou um coro de confissões de fé com as quais tenho que entrar em contato racional, como que olhando para um sistema

¹¹⁵ PF, p.82/SKS 4, 246.

¹¹⁶ Não faziam como Descartes, que não pretendia ensinar o método que todos deviam seguir para bem dirigir a razão, mas apenas como ele passava a dirigir a sua (FT, p.06/ SKS 4, 102).

¹¹⁷ PF, p. 82/ SKS 4, 246.

¹¹⁸ PF, p. 84/SKS 4, 248.

¹¹⁹ CUP1, p. 224/ SKS 7, 189.

¹²⁰ CUP1, p. 29/ SKS 7, 18.

¹²¹ CUP1, p. 29/ SKS 7, 18.

¹²² CUP1, p. 209/SKS 7, 176.

pronto no qual posso apenas ser introduzido pelo intelecto adquirindo a Fé e, automaticamente, eliminado o pecado. Não é pelo conhecimento que este se elimina.

Ao tratar do pecado em SUD - contraposto imediato da Fé -, *AntiClimacus* usa o mesmo argumento que *Climacus* contra a dúvida do ceticismo grego: “o pecado (...) não está no conhecimento, mas na vontade”¹²³. A intelectualidade grega não podia compreender que saber o que é justo não nos livra da vontade pelo injusto¹²⁴. Pois o saber e a compreensão não têm efeito de ação: “quando um homem se levanta e diz a coisa certa, e, conseqüentemente a entendeu, em seguida, quando ele age, faz a coisa errada, assim, ele mostra que não a compreendeu”¹²⁵. A compreensão não garante a ação virtuosa; disso advém o pecado: da vontade. Pois, tratando-se do Indivíduo subjetivamente existente, a passagem da compreensão intelectual à ação virtuosa não se dá apressadamente¹²⁶. O erro não ocorre pela falta de conhecimento, mas pela vontade corrompida. A vontade é um agente dialético determinado pela interioridade humana¹²⁷, portanto, não pode ser meramente clareada pelo conhecimento. Apenas pela Fé a vontade perfeita, isto é, a vontade consciente de ser *selv* e afastar-se do pecado, pode ser redirecionada, recanalizada para a interioridade, resultando num ajustamento de toda a ação, a qual elimina a predisposição ao pecado.

Em *AntiClimacus*, Fé é contraposta ao pecado e este é correspondente imediato do desespero. Não se chega à Fé passando ao largo da possibilidade de desesperar-se, mas, apesar de o desespero apontar dialeticamente para Fé, sendo “o primeiro elemento da fé”¹²⁸, ele não deixa de ser a recusa contínua do *selv* de formar a Síntese, de relacionar-se com ela e com o poder que a estabeleceu. Tal Síntese dos elementos opostos, que será precedida pela Autorrelação e Autoliberação¹²⁹, só é formada adequadamente com a ajuda da Fé¹³⁰. Deste modo, a fórmula para a Fé é uma fórmula da eliminação do desespero:

O oposto de estar desesperado é ter fé. Portanto, a fórmula estabelecida acima, que descreve um estado em que não há desespero, é inteiramente

¹²³ “The sin (...) is not in the knowing but in the willing” (SUD, p. 88/SV, 200).

¹²⁴ SUD, p.90/SV, 202.

¹²⁵ “When a man stands and says the right thing, and consequently has understood it, and then when he acts he does the wrong thing, and thus show that he has not understood it” (SUD, p.91/SV, 202).

¹²⁶ SUD, p. 93-94/SV, 204-205.

¹²⁷ SUD, p. 94/SV, 205.

¹²⁸ “Despair's also being the first element in faith” (SUD, p.116/ SV, 226). “He has only the first element of faith—despair” (SUD, p.78/ SV, 190).

¹²⁹ Ambos os movimentos estão explicados no quarto capítulo.

¹³⁰ MALANTSCHUK, 2003, p.170.

correta, e esta fórmula é também a fórmula para a fé: ao se relacionar consigo mesmo, e ao querer ser ele mesmo, o *selv* repousa transparentemente no poder que o estabeleceu (cf. A, A)¹³¹.

Esta é a resolução do desespero, que também é a fórmula da Fé: ao ser si mesmo e relacionar-se com os opostos pela Síntese que o constitui, o *selv* repousa no poder que lhe deu a existência. O inverso disso é pecado e desespero. O pecado é não querermos ser nós próprios ou querermos ser nós próprios por nossos próprios recursos. Ele é, também, a ignorância da nossa própria natureza, a qual pode permanecer mesmo depois da revelação nos ter explicado tal natureza¹³². Se o pecado é desespero e este só se elimina com a formulada Fé, então o inverso do pecado não é uma virtude, como se ouve no paganismo, mas o contrário do pecado, isto é, a saída do desespero é a Fé e, portanto, é esta que possibilita o *selv*, não a constante ação virtuosa. O fundamento de *AntiClimacus* é, por isso, a epístola paulina aos Romanos¹³³: “tudo que não provém da fé é pecado”. Assim, o Indivíduo que está consciente do pecado, consciente de si, deixando de tentar transformar a Fé em certeza objetiva e entregando-se à paixão infinita da interioridade pode, por fim, tornar-se *selv*. Todo o processo é constitutivo da categoria da Fé.

Quando o homem do imediato entra em contato intelectual - isto é, sem considerar o caminho da Fé – de forma especulativa com esse movimento e todos esses processos, ele se escandaliza. Mas é justamente este “escândalo que defende o cristianismo contra qualquer especulação¹³⁴”.

Quando o homem existe isolado e único frente ao Fundamento, a ofensa ou, como melhor poderíamos chamar em português, o escândalo, manifesta-se. Pois este encontro jamais entrará na cabeça do homem do imediato, ou do filósofo que universaliza imaginariamente os indivíduos na espécie¹³⁵. O face a face entre o Indivíduo que é *selv* e o Absoluto não pode ser explicado, enquadrado, este é o âmbito do incategorizável. O Indivíduo só pode ser visto pelo filósofo a partir da universalização

¹³¹“The opposite to being in despair is to have faith. Therefore, the formula set forth above, which describes a state in which there is no despair at all, is entirely correct, and this formula is also the formula for faith: in relating itself to itself and in willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it (cf. A, A)” (SUD, p. 49/ SV, 161). Ver também: SUD, p. 82/SV, 194.

¹³²“There must be a revelation from God to teach man what sin is and how deeply it is rooted” (SUD, p.96/SV, 207).

¹³³ RM. 14, 23.

¹³⁴ “Offense is Christianity's weapon against all speculation” (SUD, p. 82/ SV, 194).

¹³⁵ “The philosophers who were involved in spreading the teaching about the predominance of the generation over the individual” (SUD, p. 118 / SV, 228).

da espécie, mas frente a Deus, no quarto escuro dos rincões da existência, ele não pode ser alcançado pela objetividade limitadora da especulação.

Assim, o cristianismo é escândalo por ser resguardado por uma realidade interior e não exterior. Ele não pode se sustentar em nada material como coluna de certeza, apenas pela paixão interior que é a Fé. Por isso, todo esse movimento olhado exteriormente é escândalo para a sabedoria secular, o homem do imediato esbravejaria: “tal coisa eu não consigo entender¹³⁶”. Ao se escandalizar, ele reconhece que aquilo é elevado demais para a estreiteza de seu conhecimento e de sua condição natural. Esta o incapacita para ver o que está além do ordinário, esta condição natural é o pecado, que é o estado inicial de todo ser humano, não a Fé. O pecado cresce em relação inversamente proporcional à Fé; o escândalo, ao contrário, é o medidor proporcional da Fé¹³⁷, quanto mais apaixonado pela Fé, maior é o escândalo para o homem comum. Fé e paixão crescem neste homem frente ao Absurdo e crescem também o escândalo, a ofensa para o mundo.

Em *Temor e Tremor*, onde a Fé aparece, a partir da história de Abraão, ela é descrita como igualmente incompreensível sob os olhos do intelecto, como escreve Jonas Roos: “olhando-se unicamente a partir da razão, a vida de Abraão e suas atitudes são inaceitáveis, mas a fé transforma estas atitudes e as torna aceitáveis ao entendimento”¹³⁸. A Fé instaura no Indivíduo uma nova visão, um novo significado, uma nova perspectiva que unifica toda a vida humana pela Paixão: “A fé é um milagre e, todavia, nenhum ser humano está excluído dela; pois o que une toda a vida humana é a paixão, e a fé é uma paixão¹³⁹”. Por isso ela é escândalo; porque é a paixão pela eternidade que persevera no tempo. O homem do imediato vê nisso tudo uma contradição lógica, enquanto o sujeito da Fé vê o Paradoxo se manifestando. Então o Paradoxo se manifesta justamente como uma determinação ontológica irreduzível à razão. Como escreve De Paula:

O cristianismo não é uma verdade eterna equivalente à matemática ou aos teoremas ontológicos (...) o cristianismo é uma verdade paradoxal no tempo. O paradoxo faz o eterno tornar-se novamente algo no tempo. Todavia, tal paradoxo é ofensivo para a razão. Por isso, o paradoxo é objeto da fé¹⁴⁰.

¹³⁶ “They limit themselves to saying: such a thing I just can't understand” (SUD, p. 86/ SV, 197).

¹³⁷ “The degree of offense depends on how passionate a man's admiration is” (SUD, p. 86/ SV, 197).

¹³⁸ ROOS, 2006, p.70.

¹³⁹ “Faith is a marvel, and yet no human being is excluded from it; for that which unites all human life is passion, and faith is a passion” (FT, p.67/SKS 4, 159).

¹⁴⁰ DE PAULA, 2009, p. 68.

O Paradoxo realiza o eterno no tempo e deste modo ofende a razão imanentista, só podendo ser objeto da Fé. Ele representa o limite de relacionamento que um existente pode manter com uma verdade eterna essencial, isto é, por meio de uma aparente contradição. Por isso tal Paradoxo, do ponto de vista eterno, não existe, isto é, a partir do “eterno, divino, e especialmente teocêntrico, não há paradoxo”¹⁴¹ porque ele não existe em si, mas apenas por conta da perspectiva finita que o existente tem da realidade transcendente. Se ele é a expressão da relação de um Indivíduo - localizado temporalmente - com a verdade eterna, então, do ponto de vista da eternidade se anula o Paradoxo, e na finitude, diante do Paradoxo, só a Fé tem competência para se relacionar, só ela detém “este reconhecimento de uma presença do absoluto no coração da consciência finita”¹⁴². Se existe uma diferença qualitativa entre o divino e o humano, ela pode ser mediada pelo Paradoxo através da Fé.

O Paradoxo Absoluto é o Homem-Deus, o qual é, ao mesmo tempo, filho do homem e filho de Deus. Ele é o Paradoxo supremo e a relação com Ele só pode ser dada por uma relação também paradoxal. Por isso, o Indivíduo da Imediatez não atinge a paixão pelo Paradoxo, ele é capaz de trocá-la pela certeza ou pela dúvida e, então, desespera diante do Absurdo, que não compreende. Este desespero é diretamente, como veremos, o não ser *selv*, a ignorância de si, a ausência de Fé e a imersão no pecado. As diferentes formas de desespero mostram justamente uma dialética do pecado¹⁴³ revelada em progressivas gradações de Consciência¹⁴⁴ do próprio pecado. Do mesmo modo, “quanto maior a concepção de Deus, mais *selv* há; e quanto mais *selv*, maior a concepção de Deus”¹⁴⁵. Isto é, quanto mais Consciência da necessária relação com o eterno, mais *selv*, e esta relação proporcional tem a grandeza da Fé.

Conclui-se, portanto, que, para ser *selv*, o movimento do indivíduo para a Fé é impreterível, esta certamente é a mais importante categoria constitutiva do *selv*, sendo a que mais o aproxima da relação com a eternidade. Ao mesmo tempo, ela é aquela cuja descrição completa é mais inescrutável que as demais: o entendimento chega até aqui e recua, mas o existente segue pela Fé. Por isso, apenas quando o homem não mais submete a Fé à certeza objetiva, ao conhecimento especulativo, à curiosidade filosófica,

¹⁴¹ FARAGO, 2005, p.166.

¹⁴² FARAGO, 2005, p.159

¹⁴³ SUD, p. 101/SV, 212; SUD, p. 120/ SV, 229.

¹⁴⁴ Há um desenvolvimento disto no terceiro capítulo.

¹⁴⁵ “The greater the conception of God, the more self there is; the more self, the greater the conception of God” (SUD, p. 80/SV, 192).

mas quando, por ofensa ao entendimento humano, entregue ao Paradoxo, mantém-na guardada pela paixão infinita da interioridade, então, assim, ele pode tornar-se *selv*. Aprofundemos a seguir a discussão a respeito da Decisão para a Fé como uma Ação do *selv*, retornando à categoria da Reflexão e avançando à categoria da Imaginação.

2.4. A categoria da Imagin(Ação): ser *selv* é agir

Formular uma Teoria da Ação não foi diretamente uma preocupação de Kierkegaard, mas, ao tratar de outros problemas filosóficos, mais caros a ele, percebemos elementos essenciais para pensar a agência. Sua resolução não é ortodoxa e nem defendida, mas sim facilmente questionada por outros filósofos. Dado que, como na crítica desempenhada por Simons, ela daria vazão às intenções ociosas com equivalência de ações engajadas, bem como recairia num ocasionalismo. Mas, mesmo este, reconhece que Kierkegaard tem o legado de usar os termos que se correlacionam filosoficamente à Teoria da Ação, o que mostra que ele estava inteirado dos problemas filosóficos que ela demanda.

Mas a discussão aqui nos interessa apenas sob o seguinte ângulo: seriam a Imaginação e a Ação categorias do *selv* que, conseqüentemente, levam à Fé? Ou mais: poder-se-ia dizer que a teoria do *selv* em Kierkegaard é, por extensão, mas em sentido estrito, uma teoria da Ação¹⁴⁶? Em outros termos: a realização da Tarefa de ser *selv* é, em si, uma Ação interior com todas as sucessivas etapas que a Ação pensada por Kierkegaard exige? Isto é: Imaginação, Reflexão, Possibilidades, Intenção, Realidade, Decisão/Deliberação interna, as quais não precisam de nenhuma manifestação exterior para ser consideradas Ação?¹⁴⁷

Passemos à construção do que seria uma Ação em Kierkegaard, considerando estes elementos e, com certa ênfase, a Imaginação como categoria constitutiva do *selv*.

¹⁴⁶ Apesar de já ter escrito um artigo - resultado da disciplina do professor Dr. Inácio Helfer - sobre Teoria da Ação em Kierkegaard, fui instigada a pensar o *selv* como uma ação interior apenas um ano depois, a partir de uma fala do pesquisador brasileiro André Oswaldo, proferida na XV Jornada de Estudos em Kierkegaard, realizada na Universidade Presbiteriana Mackenzie. Na ocasião, ele, numa tentativa rica de também buscar categorias do *selv* na obra *A doença para a morte* apresentou a possibilidade da teoria do *selv* em Kierkegaard ser uma teoria da Ação, mas não pôde desenvolvê-la, pois não era seu objetivo naquele espaço. Busco aqui, portanto, um desenvolvimento meu do tema, entendendo que deve haver outras formas de abordagens.

¹⁴⁷ Há um riquíssimo conteúdo sobre a teoria da Ação em Kierkegaard extraível de *As Obras do Amor* de 1847, mas consideraremos em nossa exposição apenas as obras já delimitadas em nosso escopo teórico-metodológico.

Para tal, tocaremos na discussão acerca do “desespero de infinitização”. Trata-se de uma manifestação do desespero que leva o sujeito a separar a Imaginação da Ação. O que já mostra o quanto esses elementos estão diretamente interligados, não só entre si, mas que são preponderantes na constituição do *selv*. Esse tipo de desespero mostra que a Imaginação pode impulsionar a deliberação da Ação, ao tempo que pode impedir o sujeito de agir ao ser transportado para a dimensão do “fantástico” da Imaginação, embotando sua Ação e, conseqüentemente, fugindo da Tarefa de realização do *selv*. Portanto, a Imaginação pode ser entendida em dois sentidos: como um empecilho para a Ação por ser fuga do concreto, das responsabilidades, do real, causando um enredamento no fantástico; e como pré-condição impreterível para a Ação.

O desespero de infinitização implica conhecimento infinitizado, sentimento infinitizado e vontade infinitizada¹⁴⁸. Por isso nele, através da Imaginação que se sujeita ao fantástico, o *selv* é levado a um estado no qual seu saber, disposição e vontade se tornam destacados da realidade da sua vida, pois: “o fantástico é, geralmente, o que leva o ser humano para fora, para o infinito de tal forma que ele é conduzido para longe de si mesmo e, assim, impede-o de voltar para si mesmo¹⁴⁹”. Kierkegaard também deixa claro que, ao se referir a esse tipo de Imaginação, está usando-a como sinônimo de *phantasie*: “O fantástico, é claro, está intimamente relacionado com a imaginação (*Phantasie*)¹⁵⁰”.

O indivíduo da *phantasie* vai se tornando distante do concreto e sendo levado para o Infinito. As suas disposições vão sendo levadas para o irreal. Negando a finitude, este pretense *selv* cai no Desespero que carece de finitude. Ele é devorado pelo imaginário e conduzido a uma embriaguez no vácuo que o lança para fora de si. Pois o *selv* infinitizado vive uma disposição imaginativa constante. Ele é negação da imediatamente dada e, por isso, negação da Reflexão que levaria à Ação. O sujeito é fugidio diante das possibilidades. Ele não é si mesmo porque não age.

Sair do estado de desespero, tanto de finitude como de infinitude, é elevar-se para o infinito, mas logo voltar a si mesmo em sua finitude. A infinitização é necessária para a realização do *selv* para que este não padeça no finito e desespere da infinitude, como é o caso do desespero do esteta (cf. 3.1). Mas é também necessário continuar

¹⁴⁸ SUD, p. 30/SV, 144.

¹⁴⁹ “The fantastic is generally that which leads a human being out into the infinite in such a way that it only leads him away from himself and thereby prevents him from coming back to himself” (SUD, p. 31 / SV, 147).

¹⁵⁰ “The fantastic, of course, is most closely related to the imagination [*Phantasie*]” (SUD, p. 31/ SV, 144).

aterrado ao real, à realidade finita na qual ele está situado, isto é, não infinitizar a Imaginação de forma a embotar a Ação.

Pois a Imaginação não é uma capacidade mental entre as outras, ela é a base para todas as outras atividades mentais, isto é, para a Reflexão, a Intenção, a Decisão, e mesmo para a fantasia e a ilusão. Ela é a condição necessária inclusive para o engajamento ético¹⁵¹ do agente. Pois o Indivíduo escolhe dentro do universo de coisas que vê, e esta visão é mediada por aquilo que ele imagina. A Imaginação ética nos leva a ver as coisas como são e também pode auxiliar a enxergar a realidade sob a visão do outro diferente de nós, ampliando nosso universo de escolhas e compreensões morais. Por isso, a Imaginação está ligada à realidade ontológica de um Indivíduo, mas tem papel na ação moral¹⁵². No entanto, mesmo a noção de ação moral kierkegaardiana não se valida no direcionamento para o exterior, ela é principalmente uma Ação interna imaginada, refletida, decidida internamente e, deste modo, ela não está limitada ao universo comum de avaliações éticas e morais. Este é o ponto que nos interessa: a Ação em Kierkegaard tem por critério a deliberação interna e não a exteriorização da Ação.

Mas, antes de passarmos à Ação, retornemos a outro ponto da Imaginação. Vimos, no primeiro tópico, que não há *selv* sem Reflexão; aqui veremos também que esta Reflexão não ocorre sem Imaginação. Não se reflete sem a faculdade da Imaginação, e não se torna *selv* sem estabilizar uma à outra, só se pode ser um *selv* que imagina reflexivamente sobre si e sobre o mundo: “o *selv* é a reflexão, e a imaginação é a reflexão; é a representação do *selv*, que é a possibilidade do *selv*. A imaginação é a possibilidade de toda a reflexão e a intensidade desse meio é a possibilidade da intensidade do *selv*”¹⁵³. Isto é, o que possibilita qualquer Reflexão é a capacidade para a Imaginação e, quanto mais intenso esse entrelaçamento, mais intenso é também o *selv*, pois este só é em possibilidade o que é em Imaginação. Só se pode ser um *selv* que se imagina, em representação, e que se é, em possibilidade.

A forma da Imaginação que possibilita a Reflexão e, conseqüentemente, a Ação precisa conciliar dois polos opostos: a infinidade de possibilidades abertas pela atividade imaginativa e o limite do concreto do real, ou seja, conciliar a Imaginação

¹⁵¹ Outros filósofos e filósofas, como Iris Murdoch, por exemplo, colocam a *fantasia* como um inimigo da realização da moralidade. Ao tempo que entendem a Imaginação como essencial para o exercício moral, distinguindo assim entre fantasia e imaginação, sendo a fantasia um impedimento ao caráter inventivo da Imaginação ética.

¹⁵² STOKES, 2010, p. 82.

¹⁵³ “The self is reflection, and the imagination is reflection, is the self’s representation, which is the self’s possibility. The imagination is the possibility of all reflection, and the intensity of this medium is the possibility of the self’s intensity” (SUD, p. 31/SV, 144).

infinita e os atos necessários ou seres reais e particulares da existência do Indivíduo. A Imaginação é, assim, elemento essencial da Ação e o sujeito que agiu conscientemente imaginou reflexivamente. Mas nossa faculdade para a Imaginação pode nos levar em direções incompatíveis: ela pode nos levar para longe da Ação no real, para uma evasão das nossas responsabilidades; e, ao mesmo tempo, ela é a condição imprescindível para a realização de uma Ação. Deste modo, a Ação passa pelo crivo de uma Imaginação que não se infinitiza no fantástico, mas que passa da Reflexão à Ação.

Sobre a Ação, Kierkegaard faz duas asserções que parecem incompatíveis. Ambas relacionam pensamento - no qual operam a Imaginação e a Reflexão - e Ação. Primeiro: ele concorda que só o pensamento não é Ação em si. Segundo: a Ação também não é apenas uma alteração material no mundo externo. Para ele, se o pensamento não é o critério para determinar uma Ação, a externalização dela também não é; é necessário considerar o que aconteceu na mente do agente. Nas palavras do autor:

Ter pensado em alguma coisa boa que se pretende fazer é tê-la feito? De jeito nenhum, mas também *não é o exterior o que determina o resultado*; pois alguém que não possui um tostão pode ser tão compassivo (*barmhjerting*: misericordioso) quanto aquele que dá um reino¹⁵⁴.

Ele está afirmando que, embora decidir fazer o bem não seja equivalente a fazer, a ação externa de fazer o bem também não define a intenção de quem a executou. Alguém pode dar um reino sem nenhuma intenção caritativa e outro pode não poder agir desta forma, mas guardar em si a Intenção. Aqui ele parece estar se referindo a ações morais, mas reiteramos que a Teoria da Ação de Kierkegaard não está limitada a uma avaliação estritamente moral. Para ele, o critério de avaliação da agência é a Intenção antes da deliberação externa - e não, como em grande parte da teoria contemporânea da ação: aquilo que foi efetivamente executado. Pois o que Kierkegaard considera pensamento inclui uma multiplicidade de posicionamentos mentais, inclusive a Intenção e a Decisão, ou deliberação interna.

Ainda diferenciando pensamento e Ação, ele afirma: “se é que deve haver uma diferença entre pensar e agir, então ela só pode ser sustentada em se atribuindo ao pensamento a possibilidade, o desinteresse, a objetividade - e à ação a subjetividade¹⁵⁵”. Ou seja, àquilo que não está mais na esfera do possível porque já foi decidido. Pois, enquanto estou apenas pensando entre as alternativas que tenho, não posso ser acusado

¹⁵⁴ CUP1, p. 339/ SKS 7, 294 - grifo nosso.

¹⁵⁵ CUP1, p. 339/ SKS 7, 293.

de agir, embora o pensamento já esteja determinando objetivamente qual será minha Ação. De fato, o pensamento é o caminho da Ação, não ela própria antes de ser materializada; mas é no pensamento que se pode ver refletido o interesse da Ação, isto é, a Intenção e a Decisão:

Quando assim eu penso que hei de fazer isto ou aquilo, *este pensamento por certo ainda não é uma ação* e é qualitativamente diferente disso por toda a eternidade, mas ele é, contudo, uma possibilidade na qual já se reflete o interesse da realidade efetiva e da ação¹⁵⁶.

A Ação é o pensamento que saiu da possibilidade e virou Intenção. Ela é a Decisão interna que indiferencia os resultados internos das possibilidades externas de execução. De fato, antes da Decisão há uma leva de possibilidades que podem ser escolhidas. Quando ainda estou escolhendo entre isto ou aquilo, ainda não executei nenhuma Ação. Mas a realidade do meu pensamento já vai se manifestando. O mesmo estado de inação não permanece a partir do momento em que decido dentre as possibilidades e crio uma Intenção. Pois, quando decido, acabo com as possibilidades e crio uma Intenção, então a Ação já se torna manifesta: “a realidade efetiva não é a ação exterior, mas sim uma interioridade na qual o indivíduo suspende a possibilidade e se identifica com o que é pensado, a fim de existir nele. Isso é ação¹⁵⁷”. A realidade da Decisão no pensamento acaba com as possibilidades cogitadas por ele, e já manifesta uma concreção. Por isso, Possibilidade e Realidade neste contexto precisam ser distinguidas.

Com a ajuda de Jochem Hennigfeld, podemos entender sobre essa distinção no ponto que nos interessa em Kierkegaard. Ele nos lembra que, ao buscar entender a Ação de outrem, eu estou transformando sua Realidade em Possibilidade pensada por mim, e assim vamos do *ser* ao *poder ser*. Mas, ao agir eu mesmo, a relação é diferente, pois, se eu intento fazer algo, eu estou fazendo o movimento contrário, indo dos possíveis pensados à Realidade, do *poder ser* ao *ser*. Como ele diz, a Intenção “sempre está direcionada à realidade. Aquele que toma uma decisão de que vai agir de uma maneira identifica-se com o pensado, porque isso deve transformar-se em sua realidade. Aquele que pensa “quer realizar o pensamento¹⁵⁸”. A Ação entra para a Realidade no ato da Decisão, só não é Ação aquilo que não ultrapassou o campo das Possibilidades pensadas, pois, quando estou refletindo, é minha tarefa pensar todas as possibilidades;

¹⁵⁶ CUP1, p. 339/SKS 7, 293 – *grifo nosso*.

¹⁵⁷ CUP1, p. 339/SKS 7, 293.

¹⁵⁸ HENNIGFELD, 2006, p.120.

mas quando decidi, conseqüentemente, atuei interiormente¹⁵⁹. A atuação interior é, para ele, a Decisão da Ação, em contraste com a Ação externa. O agente encara as possibilidades de escolha e delibera sobre elas e, ao decidir, já está agindo. Assim, Kierkegaard nega o que, em geral, supomos: que na Intenção há somente a possibilidade da Ação. Por isso, a exteriorização da Ação é uma consequência, não sua promulgação¹⁶⁰.

O ponto a que queremos chegar da discussão é que: uma Decisão de Fé é a Ação do *selv* e não precisa ser executada exteriormente, dado que já é uma deliberação interna na mente do agente. Por isso, Kierkegaard é irreduzível quanto à irrelevância da verbalização da Fé, por exemplo, ou qualquer demonstração externa de crença interna. Ele se opõe à diferenciação externa entre religiosos e não religiosos na forma da organização institucional eclesiástica, pois a realidade da Ação precisa ser determinada internamente, em pensamento deliberativo, não exteriormente.

A história de uma pessoa é mais que a soma de suas ações externas; a história humana é mais que as ações livres dos indivíduos livres. Apesar de defender que só podemos ser responsabilizados por ações que deliberamos livremente, sobre as quais tivemos uma escolha entre outras possibilidades, ele também diferencia a responsabilidade do indivíduo das condições históricas¹⁶¹ inerentes à existência humana. Por isso, podemos ser responsabilizados por nossas decisões, que são internas e tomadas em nosso pensamento, pois se trata de decisões eternas, ao tempo que não podemos ser

¹⁵⁹ CUP1, p. 339/ SKS 7, 293.

¹⁶⁰ Há uma infinidade de fatores externos que impossibilitam sua exteriorização, ao tempo que sua exteriorização não incorre necessariamente que houve uma deliberação interna. Como exemplo, ele usa a parábola do Bom Samaritano para ilustrar que, se, de um lado, o bom samaritano praticou efetivamente a Ação, o levita pode simplesmente não ter chegado a tempo de realizar, e isto quer dizer que, mesmo não agindo externamente, a sua tentativa foi promovida por uma intenção, o fator externo não modificou a intenção e tem valor de ação.

¹⁶¹ Através do pseudônimo ético da obra *Ou-Ou*, o Juiz Wilhelm, ele argumenta sobre a interação entre as ações do indivíduo isolado e as imposições das contingências históricas sobre este indivíduo. Para ele, a categoria da história é a categoria da necessidade, como afirma: “O indivíduo realmente age, mas sua ação passa para a ordem das coisas que sustenta a totalidade da existência” As ações livres são tecidas a uma lei eterna que é a necessidade, e “essa necessidade é a dinâmica da história mundial” (*Ou-Ou II*, p. 194/ SKS 2, 178). A existência de cada indivíduo seria dada, portanto, duplamente. Sob um aspecto, é uma vida interior, mas é uma vida corporificada (GRØN, 2004, p. 30), portanto, submissa às leis da necessidade e contingência históricas. Mas no *Pós-Escrito*, ele reafirma que o problema não é tão simples de resolver e nem tenta fazê-lo: “um problema que, em meus pensamentos, é um dos mais difíceis: como, e até que ponto, o gênero humano resulta de indivíduos, e qual é a relação entre os indivíduos e o gênero humano? Não tentarei responder a essa questão, a resposta talvez falhasse”. E, então, usa de forte ironia para referir-se à tentativa que faz o sistema hegeliano de resolver o problema: “mas ao invés disso irei me divertir com a reflexão de que o panorama da história do mundo foi em sua maior parte concluído, ou que, pelo menos, foi bem adiantado, sem ter descartado essa dificuldade” (CUP1, p. 154/ SKS 7, 127).

sempre responsabilizados pelos movimentos do nosso corpo no tempo, por seu caráter de contingencialidade. A ação externa não pode decidir algo eternamente, pois é um corpo temporal, em meio a contingências históricas, que a executam.

Discordando de Kierkegaard, no artigo *Kierkegaard's theory of action*, Peter Simons mostra que, ao deliberar uma Ação, o indivíduo leva em conta os resultados possíveis e as maneiras de alcançar o resultado pretendido. O agente, então, decide por um resultado cujos meios ele tem capacidade de executar. Por isso, há uma diferença entre decidir executar uma Ação e decidir tentar executar uma Ação. Esta última cabe àquele que não tem certeza definida se tem os meios necessários para realizar a Ação. Mas Kierkegaard não faz nenhuma menção à Ação como tentativa. A crítica de Simons é que Kierkegaard mostra a Decisão e a consequência desta destituídas da busca externa pelo resultado, da tentativa de Ação. De fato, a teoria de Kierkegaard é contra-intuitiva, pois em geral concluímos que o êxito está na efetivação da Ação, e não na Decisão por ela. Para o filósofo contemporâneo, esta não distinção custou a teoria de Kierkegaard, pois ele corrobora com intenções ociosas e as compara com as efetivadas¹⁶². Por exemplo, o levita não poderia levar o crédito pela Ação que o samaritano executou, mesmo que guardasse consigo a Intenção.

Mas, para o autor danês, ainda que uma boa Ação possa ser concretizada sem ter sido planejada, o Indivíduo não tem o mérito dessa Ação, mesmo com o sucesso do resultado, pois não a intencionou, não a planejou. Para Simons¹⁶³, inversamente, a responsabilidade é do agente, pois foi ele o executor. Segundo Kierkegaard, alguém pode doar dinheiro aos pobres, mas por razões indignas, e alguém que não tem dinheiro pode ter todas as melhores intenções de distribuí-lo. Simons, por outro lado, argumenta que a teoria de Kierkegaard leva o agente a não fazer nada, mas orar para que Deus faça o que o agente quer fazer.

No entanto, vemos que, apesar de a teoria da Ação em Kierkegaard ser moldada por uma metafísica, ela também leva a uma prática. Pois, na medida em que a oração é a realização mais material da Fé, ela também é a grande impulsionadora da Ação. Por isso, orar é agir: “o rezar é também uma ação”¹⁶⁴. A diferença é que, mesmo quando esta

¹⁶² Outra crítica que Peter Simons tece a Kierkegaard considera o fato de que, apesar de o indivíduo poder usar seus pensamentos para escolher entre isto ou aquilo pela vontade, há desdobramentos que estão além do mero controle da mente. Pois falar de uma ação é falar de seus desdobramentos, de sua execução, materialização. Mas vemos claros argumentos de Kierkegaard a respeito disso, vide nota anterior.

¹⁶³ SIMONS, 1976, p.119.

não é bem-sucedida, a mudança no coração do agente é a Ação mais importante. Como no exemplo que usamos, o crente não precisa exteriorizar sua Fé pertencendo a uma comunidade, mas suas intenções podem ser manifestadas em: visão de mundo, tratamento do outro, ações diárias. Todas essas coisas demandam uma Ação impulsionada pela Intenção.

O que aqui defendemos acerca de a realização do *selv* ser uma Ação interna foi constatado também por Karl Löwith. Ele chega a dizer que, em contraste com a teoria de Marx, que foca na *práxis* social, a centralidade do pensamento de Kierkegaard é a “reflexão do agir interior¹⁶⁵”. Mas, igualmente, reitera que esta Ação não brota de um solipcismo esvaziado, o qual se recusa a agir exteriormente, pois, também na leitura do discípulo de Husserl e Heidegger, o *selv* em Kierkegaard é “antes absolutamente concreto e, por isso, ao mover-se para si mesmo, não pode comportar-se negativamente em relação ao mundo ao redor¹⁶⁶”. Isto é, aquele que pensa “quer realizar o pensamento”¹⁶⁷.

O ponto culminante da Ação é a Decisão, nesta o sujeito está colocando em voga sua infinitude, pois cada um age de acordo com sua capacidade de infinitização e de retorno à finitude: do mesmo modo se passa com o *selv*. A Tarefa de realização do *selv* passa pela Imaginação, que não se enreda na infinitização fantástica, mas que realiza a Síntese entre o finito e o infinito. Pois, quando ele se encanta pela Imaginação carecendo de finito, ele é desespero, fantasia e, portanto, não é *selv*. O *selv* também precisa escolher internamente dentre inúmeras Possibilidades para não carecer de Necessidade, perdendo-se no possível - pois, até para pedir a Deus o impossível, ele precisa estar imerso na condição de necessidade. A Possibilidade precisa se tornar Realidade. Quando ele se perde no possível, ele é Desespero e, portanto, outra vez mais, não seria um *selv*. Quando ele realiza o duplo movimento que é Síntese dos opostos, ele está então agindo em direção ao ser si mesmo.

Se a identificação de uma Ação em Kierkegaard cumpre um roteiro cronológico - Imaginação, Reflexão, Possibilidades, Intenção, Realidade, Decisão e Deliberação interna - e realizar o *selv* é também agir interiormente, então ele inclui todas essas

¹⁶⁴ CUP1, p.162/SKS 7, 134.

¹⁶⁵ LÖWITH, 2014, p. 200.

¹⁶⁶ LÖWITH, 2014, p. 312.

¹⁶⁷ HENNIGFELD, 2006 p.120.

sucessivas fases. Olhando para os movimentos que o *selv* executa, as categorias que ele compõe, vemos que ele é uma Ação interior, na medida em que, para realizá-lo, há mais a decidir e deliberar internamente que a agir exteriormente; na medida em que ele também se efetiva com Imaginação, Intenção e Decisão internas; também na medida em que ele se realiza pela saída da possibilidade para a Realidade, mas com um necessário retorno contínuo ao possível; na medida em que ele é um movimento para o interior; em que ele acontece pela Imaginação e pela Reflexão que se afastam da Imediatez; em que a própria Decisão de Fé já é uma Ação do *selv*. O Indivíduo realiza o *selv*, ao acabar com as possibilidades pela escolha, ao se identificar com o conteúdo do seu pensamento para, então, existir nele e deliberar internamente a Ação escolhida: ser *si mesmo*. Portanto, ser *selv* é executar uma ação interior.

O *selv* é uma Tarefa (*opgave*) - a mais alta - a ser realizada pelo sujeito subjetivamente existente quando toma consciência das exigências de sua condição natural de desespero e pecado. Portanto, se esta Tarefa implica um esforço infinito apenas para que ela seja descoberta como Tarefa¹⁶⁸, então, ela implica uma Ação interna, uma saída de qualquer estado de inação. O sujeito só a realiza ao decidir internamente ser um *selv*, pois esta “decisão reside na subjetividade”¹⁶⁹. Isto é, a existência é uma Tarefa e esta só se realiza por meio da Intenção e da deliberação internas: não há como ser um *selv* sem intencionar sê-lo, sem decidir sê-lo, sem escolher entre o não ser, isto é, o desespero, e o *selv*. Assim, a realização da Tarefa de ser *selv* é, em si, uma Ação interna que exige Imaginação, Reflexão, Intenção e Decisão.

A teoria do *selv* é uma teoria da ação posto que ambas são uma atividade interior e incluem o mesmo processo. Assim, enquanto a Imaginação é uma categoria do *selv* - na medida em que ela impulsiona a Ação que realiza o *selv* e na medida em que, sem ela, ou com uma disposição inadequada dela, o Indivíduo recai no desespero -, a Ação interior, por outro lado, pode ser vista não apenas como uma categoria para o *selv*, mas sim como a própria realização da Tarefa de ser si mesmo: ser *selv* é agir.

¹⁶⁸ Como diz Kierkegaard por *Climacus*: “a tarefa não acena diretamente, dando, assim, suporte ao que aspira realizá-la, mas a tarefa trabalha contra ele, de modo que este terá que fazer um *esforço infinito* já apenas para descobrir a tarefa, ou seja, que esta é a tarefa, uma fadiga da qual, não fosse assim, se estaria dispensado” (CUP1, p. 130/ SKS 7, 106 - grifo nosso).

¹⁶⁹ CUP1, p. 129/ SKS 7, 104.

2.5. A Consciência: Vontade, Paixão e *Inter-esse*.

A palavra dinamarquesa para a Consciência é *Bevidstthed* tem significado referente a uma Consciência da consciência, isto é, à reflexividade da própria consciência. N' *A doença para a morte*, Kierkegaard faz referências à Consciência em diferentes graus, dando-nos a entender que existe uma progressão entre uma consciência básica e uma Autoconsciência desenvolvida no sentido lato dinamarquês descrito acima¹⁷⁰. Esta cresce à medida da Vontade e através da Paixão, do Interesse. Nosso objetivo é aqui mostrar como sem Autoconsciência não é possível tornar-se *selv* apontando, portanto, como ela é uma categoria constitutiva do mesmo. Discorrer sobre a Autoconsciência é, inevitavelmente, passar à relação desta com a Vontade, a Paixão e/ou Interesse.

O desenvolvimento do tema da Consciência não alcança sua maior extensão em *AntiClimacus*, e sim nos manuscritos da inacabada obra *Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo*¹⁷¹. Aqui vemos o esboço de uma estrutura da Consciência que possui elementos já introduzidos em SUD, mas que nela não são desenvolvidos. Esta inter-relação entre as obras é possível com o adendo de que, no manuscrito, Kierkegaard retira um pouco do pano de fundo teológico posto por *AntiClimacus*. Se o *selv* para este é intrinsecamente dependente de uma relação teísta, de um Outro que não o *selv*, e que é antes desse *selv*, a fenomenologia da Consciência apresentada em *Johannes Climacus*¹⁷² não chega a fazer referência a um poder impreterível para o estabelecimento da Consciência do *selv* e assume uma tonalidade mais epistemológica sobre o tema. Mas aspectos do pensamento ontológico kierkegaardiano, encontrados em outras obras de forma dispersa, são aqui postos estruturalmente, agrupados e relacionados com o problema da Consciência.

¹⁷⁰ SUD, p. 29/SKS 11, 142.

¹⁷¹ Ele usa no título a forma latina *De omnibus dubitandum est*.

¹⁷² Uma grande figura literária a qual Kierkegaard muitas vezes recorre. O nome faz referência a um monge grego que ele conheceu através do teólogo W.M.L de Wette. O monge, que escolheu a vida eremita por volta do ano 600, meditando no Sinai sobre o sonho de Jacó, escreveu a obra *A escada do paraíso*. Escada em grego é *clímax*, de onde Kierkegaard lhe põe o sobrenome. Justifica-se a escolha ao vermos que Kierkegaard diz que *Johannes* perseguia o pensamento, degrau por degrau. Começando com um pensamento simples, ele se enredava em consequências desse pensamento que encadeavam novos pensamentos, até seguir a um mais alto que o inicial, encontrando ao final uma “alegria indescritível, uma voluptuosidade apaixonada em mergulhar sob as mesmas consequências no raciocínio inverso, até chegar ao ponto do qual partira” (JC, p.119/ pap.IV, B1.105). Como já vimos, *Climacus* é também o pseudônimo que assina *As migalhas filosóficas*, em 1844 e *O Pós-escrito conclusivo não científico*, em 1846. Assina em 1849 e 1850 *A doença para a morte* e *A escola do cristianismo*, respectivamente, o pseudônimo *Anti-Climacus*, segundo Kierkegaard, o nome vem porque ele coloca um termo se opondo a *Climacus*.

O percalço neste processo é que, mesmo em *Johannes Climacus*, Kierkegaard aponta muito mais a centralidade da Autoconsciência para a formação do *selv* do que faz um suficiente desenvolvimento dela. Mas consideremos que o primeiro ponto a respeito dessa categoria está exatamente no motivo pelo qual Kierkegaard não construiu um extenso repertório teórico sobre ela - nem através desta obra, nem por meio de pseudônimos que desempenham um longo trabalho de auto-ontologia. Pois a Autoconsciência é posta concretamente, de tal forma que é impossível descrevê-la, ao mesmo tempo, extensa e fielmente, mesmo sob as lentes do mais eloquente autor. A descrição completa da Consciência do Indivíduo existente não pode ser inteiramente compreensível através da linguagem ou mesmo do pensamento, estas são palavras de *Haufniensis*:

O conteúdo mais concreto que a consciência pode ter é a consciência de si mesmo, do próprio indivíduo; não a autoconsciência pura, mas a autoconsciência que é tão concreta que nenhum autor, nem o mais eloquente, nem aquele com os maiores poderes de representação, já foi capaz de descrevê-lo, embora todo ser humano seja um desses¹⁷³.

A Realidade da Consciência não pode ser transposta completamente à Idealidade conceitual da linguagem. Descrever qualquer Consciência não concreta, isto é, que não é de um Indivíduo determinado, situado em um tempo determinado, seria tarefa fácil, afinal, tratar-se-ia de uma entidade abstrata que não se efetiva necessariamente no corpóreo, mas representar na linguagem a Autoconsciência situada, concreta e temporalmente em um Indivíduo é tarefa difícil de conjecturar com rigor porque não existem recursos lógicos comunicacionais na linguagem pública que dêem conta do tema. Por isso que, talvez, mesmo *É preciso duvidar de tudo*¹⁷⁴ não tenha como foco um extenso tratamento da categoria da Consciência.

As primeiras páginas dessa obra se ocupam de uma longa narração descritivo-literária¹⁷⁵ da vida e do pensamento de *Johannes*, o que intenciona ser o objetivo do livro. O editor sem nome faz uma progressiva descrição da vida da personagem, que vai se apaixonando pelo pensamento e criando uma curiosidade pelo caráter não puramente

¹⁷³ CA, p. 143/SKS 4, 443.

¹⁷⁴ Ele usa no título a forma latina *De omnibus dubitandum est*.

¹⁷⁵ Podemos ver em vários momentos como, na descrição da obra, parece se tratar indiretamente de uma autobiografia de Kierkegaard. Um dos motivos que deixam isso claro é que, *n'O Ponto de vista explicativo*, ele diz que nunca conheceu a imediatidade, começou pela reflexão e assim foi em sua vida do começo ao fim, tinha imaginação dialética, era observador, e portava um temor obediente. Do mesmo modo, ele descreve *Climacus*. Ambos eram apaixonados pelo pensamento e se deixavam ser totalmente determinados pelo intelecto, eram prontos observadores dos movimentos do pensar.

intelectual, mas existencial da dúvida. Ele põe, então, esta disposição como uma questão subjetiva e não meramente sistemático-objetiva, afirmando que mesmo a abordagem de Descartes sobre a dúvida era estritamente pessoal, através da qual ele questiona suas próprias crenças, deixando suas afirmações imediatas e irreflexivas para abraçar a dúvida, o que o leva a escavar uma lacuna entre a realidade e a idealidade, pondo sua própria existência à prova de qualquer certeza epistêmica anteriormente posta. Assim, através da dúvida, o autor chega ao tema da Consciência, dado que o “começo subjetivo [da dúvida] é um ato da consciência¹⁷⁶”. Deste modo, apenas na Consciência a dúvida é possível; e a possibilidade desta é o ponto marcador de que a Consciência está posta.

Por isso, no capítulo *O que é duvidar?*, o autor pergunta: *Como deve ser definida a existência para que seja possível duvidar?* Ele pretende descobrir a possibilidade ideal da dúvida na Consciência¹⁷⁷, isto é, como a Consciência deve estar posta para que a dúvida seja possível. Então, faz um questionamento reverso: como seria a Consciência se esta tivesse a dúvida longe de si? Chegando, assim, ao exemplo da criança que não possui autodeterminação e está imersa na imediatidade¹⁷⁸. Neste caso, nem chega a haver Consciência, dado que esta não reside na imediatidade irreflexiva. Para criar a condição para a Consciência, a imediatidade precisa ser suprimida pela mediatidade, isto é, pela Reflexão que ingressa na Imediatez. O imediato é o terreno fundamental da mediação, ambos existem na Consciência em entrelaçamento e não independentemente um do outro. Pois a Consciência é a colisão da Imediatez com a Mediação, da Realidade com a Idealidade, e assim ela não existe na imediatidade, mas precisa ser superada pela mediatidade; não existe apenas na Idealidade, mas precisa estar vincada na Realidade. A Consciência existe entre esses polos e é o resultado tricotômico deles.

Com estas descrições¹⁷⁹, pode-se confundir Reflexão com uma forma de Consciência. Kierkegaard também pergunta sobre isto e diz que a “reflexão é a possibilidade da relação” entre os polos diádicos; enquanto a “consciência é a relação cuja forma primeira é a contradição¹⁸⁰”. Isto é, a Reflexão não é a Consciência, mas é a possibilidade dela. Na Reflexão, os dois elementos em oposição permanecem em oposição, sem superação, sem resultar num terceiro, numa categoria maior. Os termos

¹⁷⁶ JC, p.149/ Pap. IV B 1,132.

¹⁷⁷ JC, p.166/ Pap. IV, B 1, 145.

¹⁷⁸ JC, p. 168 / Pap. IV B 1, 147.

¹⁷⁹ Cf. também 2.1 deste trabalho.

¹⁸⁰ JC, p.171/ Pap. IV B1, 150.

dicotômicos não colidem entre si, excluindo-se mutuamente, mas efetuam uma transição de um para o outro. Por isso, o que provém da Reflexão é dicotômico. Já as determinações da Consciência são, como ele diz, tricotômicas.

Enquanto a Reflexão está entre a alma e o corpo, a eternidade e a temporalidade, o conhecer e o querer, etc., a Consciência, ao contrário, é o que resulta disso, ela é a conclusão da Síntese. O resultado da alma e do corpo é o Espírito, e na dimensão “espiritual, a divisão de uma unidade sempre produz três, jamais duas unidades”¹⁸¹. Apesar de distintas, a Consciência só se dá pela Reflexão, e sem Consciência não seria possível explicar a dúvida¹⁸². Pois que, se existissem apenas dicotomias, não existiria a dúvida. A possibilidade da dúvida está no terceiro que relaciona os dois anteriores; e disso decorre que a Reflexão não produz dúvida, porque ela é dicotômica, mas a dúvida, sim, pressupõe que houve Reflexão. Reiterando: a dúvida vem ao se relacionarem dois elementos, por isso, ela só ocorre no terceiro, que é a Consciência; mas esta tem como pré-condição a Reflexão.

Mas, enquanto a Reflexão é desinteressada - como todo conhecimento especulativo é desinteressado, isto é, é objetivo, não toca a verdade que é subjetividade - a Consciência, por outro lado, é o próprio Interesse e é nele que a dúvida reside. Por isso que não há dúvida ante as dicotomias, a dúvida está no terceiro: a dúvida tem “um terceiro, o qual é o interesse ou a consciência”¹⁸³. Enquanto a Reflexão, que opera por dicotomias, é desinteressada, a Consciência é Interesse, é a “dualidade que se exprime inteiramente e com concisa ambiguidade na palavra “interesse” (*interesse*)¹⁸⁴” e todo saber que é desinteressado, que é “sem interesse (matemático, estético, metafísico) é apenas a pressuposição da dúvida. Logo que o interesse é suprimido, a dúvida encontra-se, não vencida, mas neutralizada¹⁸⁵”.

Deste modo, a experiência existencial da dúvida ocorre pelo Interesse, sem ele a dúvida não se completa. Neste trecho, ele se refere ao Interesse pelo uso latino do termo (inter-esse), o qual tem significado de *entre-ser*, isto é, imerso no ser, como algo existencialmente irreduzível. Gabriel Ferreira assim explica: “Kierkegaard pretende estabelecer a relação entre Interesse (*Interesse*, no original dinamarquês) e a expressão

¹⁸¹ JC, p.258/ Pap. IV B 10, 2.

¹⁸² Kierkegaard constata que, em boa parte das línguas, “a palavra duvidar relacionava-se etimologicamente com a palavra dois”, exemplo: do dinamarquês: *ttvivle* (duvidar) e *tve* (dois); do alemão: *zweifeln* e *zweit*; do latim: *dubitare* e *duo* (JC, p. 258/ Pap. IV B 13, 2).

¹⁸³ JC, p.170/Pap. IV B1, 149.

¹⁸⁴ JC, p. 170 / Pap. IV B 1, 149.

¹⁸⁵ JC, p. 170 / Pap. IV B 1, 149.

latina “*interesse*” captando com isso, uma “dualidade” (*Dobbelthed*) ou uma “fecunda ambiguidade” (*prægnant Tvetydighed*)¹⁸⁶. O que nos interessa, de forma bem geral, nessa discussão, é que a Consciência, que é Interesse, está aqui referida como *entre* elementos que são mediados em uma unidade última, como vimos entre a Realidade e Idealidade, por exemplo; bem como que o Interesse leva o mesmo sentido do que Kierkegaard descreve como uma Paixão¹⁸⁷ subjetiva, que é o *pathos*: “o *pathos* mais alto é o interesse (o que é expresso em que eu, atuando, transforme toda a minha existência em relação para o objeto de interesse)¹⁸⁸. Deste modo, tendo em vista que o *selv* se dá numa tensão dialética “entre” dois polos, ele brota da tensão de pertencer a dois mundos ao mesmo tempo. A Consciência é, portanto, a derivação tricotômica disso. E, por isso, “a consciência é decisiva. Comumente falando, consciência – isto é, autoconsciência – é decisiva com relação ao *selv*”¹⁸⁹.

Ao poder portar a dúvida, a Consciência pode também, inversamente, portar a Fé¹⁹⁰. Como vimos na descrição do Interlúdio das Migalhas, *Climacus* assemelha o ato de ter Fé com o ato de duvidar: ambos estão fundamentados na Vontade e não no conhecimento completo e especulativo dos dados. Ambas são paixões. Duvida-se por Paixão e Vontade, crê-se por Paixão e Vontade. Aquele que duvida tem uma paixão pela negação da conclusão, ele não duvida por conclusão lógica, mas por escolha; já “afé é o oposto da dúvida. Fé e dúvida não são duas espécies de conhecimento que se deixam determinar no prolongamento uma da outra; pois nenhuma das duas é um ato de conhecimento, e elas são paixões opostas¹⁹¹”. Igualmente, a Vontade é um agente

¹⁸⁶ FERREIRA, 2015, p.74.

¹⁸⁷ De acordo com *Index Ethimologique in French*, *pathose* Paixão (*Lindenskab*) são palavras usadas parcialmente como sinônimos por Kierkegaard. Ambos têm em comum a dois momentos: o homem sofre e, ao mesmo tempo, se retém àquilo que provoca seu sofrimento. Mas a paixão engloba um domínio de ambiguidade entre o positivo e o negativo. Kierkegaard relata isso exemplificando a possibilidade do “acúmulo profano de paixões sombrias” ou da “a paixão da impaciência”. Ao tempo que ela pode ser positiva levando até a mais alta religiosidade e à “paixão da fé”. Já o termo grego sempre mantém uma vinculação positiva. O *pathos* tem um aspecto inteiramente subjetivo, e a Paixão resguarda uma dimensão objetiva. Como no caso da dúvida, que é uma Paixão.

¹⁸⁸ CUP1, p. 390 / SKS 7, 356.

¹⁸⁹ “Despair must be considered primarily within the category of consciousness; whether despair is conscious or not constitutes the qualitative distinction between despair and despair (...) Thus, consciousness is decisive. Generally speaking, consciousness—that is, selfconsciousness—is decisive with regard to the self” (SUD, p. 29/ SV, 142).

¹⁹⁰ A Paixão, o Interesse na vida do existente está justamente no fato de que, embora esteja situado no tempo, seu objetivo, isto é, a felicidade eterna, não está no tempo, mas reside na eternidade. A Fé “avança pela paixão” como a forma terrena mais perfeita da felicidade eterna. A Paixão nos permite imergir no Paradoxo e tomar a Decisão para a eternidade, sem ela é impossível realizar o movimento para a realização do *selv*.

¹⁹¹ PF, p. 84/ SKS 4, 248.

dialético determinado pela interioridade¹⁹² e não pode ser meramente clareada pelo conhecimento, mas ela cresce proporcionalmente à Autoconsciência e, esta, proporcionalmente ao *selv*:

Em geral, a consciência, a autoconsciência, é decisiva em relação ao *selv*. Quanto mais consciência, mais *selv*; mais consciência, mais vontade; mais vontade, mais *selv*. Uma pessoa que não tem vontade em absoluto não é um *selv*; Mas, quanto mais *selv*, mais consciência de si mesmo ele tem¹⁹³.

Este é o ponto conclusivo a respeito da necessária relação entre o *selv* e a Autoconsciência. Há exposta, nessa passagem, uma relação diretamente proporcional, a qual deixa inconfundível a relação do *selv* com a Consciência: quanto mais Consciência, mais *selv*; quanto maior o grau de Consciência, mais Vontade. Se falta Vontade a um existente, este não é *selv* e está enredado a um nível de consciência insuficiente para ser ele mesmo. O indivíduo desprovido de Autoconsciência e de Vontade não é capaz de ser *selv*. O grau mais alto de formação da Consciência é a Autoconsciência, a qual é decisiva para a formação do *selv*, e ambos - *selv* e Autoconsciência - estão em relação progressiva com a Vontade; e como já se mostrou, também com a Paixão e com o Interesse.

Portanto, tornar-se *selv* é tornar-se consciente. O que só se realiza pelo movimento tricotômico que ultrapassa a dualidade da Reflexão - a qual está em negação da Imediatez -, através do Interesse e da Paixão. Quanto mais a Vontade ingressa nessa relação, mais a Consciência se coloca e o *selv* se realiza; pelo Interesse apaixonado executa a Tarefa. A existência autêntica, como uma ascensão necessária para si, passa então a incorporar as categorias indispensáveis ao *selv*.

Concluimos este capítulo, que expôs algumas das principais categorias estruturantes do *selv*, reafirmando que as aqui apresentadas não cumprem a totalidade constituinte característica do *selv*; mas dão a silhueta de um quadro demonstrativo específico da proposta categorial já apresentada em obras anteriores à SUD – que permanece como inegável obra centralizadora da temática.

Olhando para as interconexões que há entre as categorias, percebemos a Consciência como um desdobramento da Reflexão, a qual se diferencia qualitativamente dela, na mesma medida em que é preconcebida apenas a partir dela. De igual modo, o Humor só se realiza através da passagem da Imediatez para a Reflexão e,

¹⁹² SUD, p. 94/SV, 205.

¹⁹³ SUD, p. 29 / SV, 145.

no entanto, ele é também o limite fronteiro, a categoria de transição para a Fé; é a preparação para ela. A Ação, como execução da *opgave*, só se completa pela Imaginação que opera no terreno da Reflexão não infinita - a qual se encerra pela Decisão interior. De igual modo, só pela Fé é possível tornar-se *selv*; mas a Fé implica um nível de Reflexão, uma superação dos condicionantes do Humor, implica Decisão como Ação, bem como Imaginação e Autoconsciência, como terrenos dessa operação apaixonada, interessada e, essencialmente, volitiva.

Destarte, ser *selv* é um constante movimento de *tornar-se*, inclui uma complexidade de fenômenos e de processos nunca plenamente alcançados; é sempre um esforço que está se efetivando e se ajustando, uma vez e outra mais. Portanto, não ajustar todas essas zonas categoriais é completamente possível. Esse desvario leva ao desespero, à negação do *selv*. Deste modo, no capítulo que se segue, analisaremos o *selv* sob outro viés interpretativo, e este é: pela sua própria ausência, o desespero.

3. NÃO SE TORNAR SELV: O DESESPERO EM FIGURAS REPRESENTATIVAS

Este capítulo cumpre o objetivo de perceber o processo de tornar-se *selv* através da descrição da negação do próprio *selv*, isto é, do desespero. Para mostrar a perspectiva programática que Kierkegaard tinha da sua própria obra, partimos dos recursos de suas descrições literárias, e para demonstrar que a análise e a descrição do desespero estão para além de SUD, usaremos três figuras representativas nas quais Kierkegaard pode estar querendo personificar cada uma das três formas de desespero. Como resultado inevitável, veremos as categorias anteriormente apresentadas, com o adendo de agora serem vistas em ausência, incompletude ou sendo paulatinamente perdidas pelo Indivíduo que não está se tornando *selv*.

O desespero é uma disfunção psicológico-ontológica que acomete o *selv*. *AntiClimacus* se refere a ele como um estado no qual se está mortalmente doente sem, contudo, estar morto, e sem poder jamais morrer. Viver o desespero é ser acometido de uma doença que é para a morte¹⁹⁴; isto é, é viver a incapacidade de ser aquele que realmente se é; é a ausência de si no interior da própria vida. Tentar livrar-se dessa ausência, ou da relação de desequilíbrio por si mesmo, é afastar-se indefinidamente

¹⁹⁴ Para aquele que está tornando-se *selv*, no entanto, a morte não seria o fim, ela representaria mais esperança que qualquer vida poderia agregar. Pois, na esperança cristã, a morte física é a mais perfeita continuidade da vida, que já se fez eternizada.

ainda mais de si. A doença para a morte leva a um abandono e destruição de si mesmo em diferentes níveis de consciência sem, contudo, jamais conseguir destruir-se ou abandonar-se, apenas reatualizando o desespero em novas formas.

A consciência é decisiva, na medida em que, ao ser considerada, permite distinguir entre o desesperado que está consciente daquele que não está consciente de seu desespero: “desespero deve ser considerado primeiramente no interior da categoria da consciência; se o desespero é consciente ou não constitui a distinção qualitativa entre os desesperos¹⁹⁵”. Através da relação do indivíduo com a consciência, identificamos também a forma de desespero que ele apresenta. Cada um dos níveis de consciência aponta para uma personificação do desespero, elas se apresentam de três maneiras: “em desespero inconsciente de ter um *selv* (não é desespero no sentido estrito); em desespero que não quer ser ele mesmo; em desespero que quer ser ele mesmo¹⁹⁶”. Cada um será, neste trabalho, visto metaforizado por estados de alma ou figuras representativas usadas por Kierkegaard.

O primeiro, o desespero inconsciente de ter um *selv*, acomete o esteta. Ele não tem consciência de seu próprio desespero; ele é precisamente a forma de desespero aespíritual¹⁹⁷. Ao estar confiado e calmo, ele é desespero; ao gozar irrestritamente os prazeres da vida, ele é desespero. Esta calma, esta segurança e a aparente ausência de desespero não equivalem à ausência de um mal¹⁹⁸. A doença para a morte é, aqui, um ato inconsciente de desprezo pelo seu destino espiritual. Disso sobrevém a falsa despreocupação e calma, que é falsa satisfação de viver do esteta¹⁹⁹.

O segundo e o terceiro personificam formas conscientes do desespero - podendo ser tanto aquele que não quer ser si mesmo como aquele que o quer ser pela afirmação hermética de si. Um seria um tipo de desespero-fraqueza; o outro, por seu caráter de provocação à existência a qual quer ele mesmo se constituir diante dela, é o desespero-desafio. Este pode ser bem retratado pelo desespero do sujeito do tédio, como também

¹⁹⁵ “Despair must be considered primarily within the category of consciousness; whether despair is conscious or not constitutes the qualitative distinction between despair and despair (...) Thus, consciousness is decisive. Generally speaking, consciousness—that is, selfconsciousness—is decisive with regard to the self” (SUD, p. 29/ SV, 142).

¹⁹⁶ “In despair not to be conscious of having a self (not despair in the strict sense); in despair not to will to be oneself; in despair to will to be oneself” (SUD, p. 13/ SV, 127).

¹⁹⁷ SUD, p. 23/ SV, 137.

¹⁹⁸ SUD, p. 24/ SV, 138.

¹⁹⁹ Do mesmo modo, a afirmativa consciente de ser desespero não consiste necessariamente em sê-lo, dado que as afetações cotidianas podem tomar a voz do desespero e serem simples abatimentos contingenciais.

mostraremos a seguir. Já o desespero-fraqueza, Kierkegaard atrela à figura do feminino, seguiremos sua analogia dentro dos limites de sua determinação, colocando a Mulher como uma categoria representativa desse tipo de desespero.

3.1 O ESTETA: O desespero *aespiritual* e inconsciente de ter um *selv*.

A recepção de Kierkegaard foi, por longas décadas, praticamente reduzida às obras literárias – especialmente nos países de língua de origem latina. Além de que, muitos textos foram traduzidos e publicados desconectados de sua obra de origem - vide o percurso mundial de *O diário de um sedutor* ou de *In Vino Veritas*²⁰⁰. O prejuízo disso é imensurável e invade ainda hoje a leitura que temos de Kierkegaard.

Ao pegarmos os escritos estético-literários de Kierkegaard, por exemplo, sem contextualizá-los com a proposta de sua obra completa²⁰¹, esquivamo-nos de entender o que de fato ele pretendia trazer à luz com esses textos. Separar o Kierkegaard literário do teórico é manter um entendimento fragmentário de sua proposta geral. Neste contexto, há grande ironia no fato de que Kierkegaard ganhou as prateleiras mundo afora descrevendo, com maestria literária reconhecida, justamente “a forma de desespero [o ignorante] mais frequente no mundo²⁰²”, dado que os escritos estéticos tratam tanto de uma grande caricatura satírica do homem de seu tempo, da Dinamarca e de toda a Europa do século XIX, como também de um retrato fixo do modo de vida mais irreflexivo que sobressalta a existência.

Diante deste quadro, a análise presente se divide entre: uma descrição abreviada, e com necessária consideração literária, de um dos retratos que o esteta assume nos escritos do dinamarquês, o do sedutor, acompanhada de uma posterior análise de como, na verdade, trata-se de uma inteligente representação do desespero. Pois, analisando o que Kierkegaard, no geral, queria dizer com as famosas abordagens românticas do

²⁰⁰ A primeira tradução portuguesa do *Diário de um Sedutor* foi feita por Mário Alenquer, publicada em 1911, não traduzida diretamente do dinamarquês e publicada fora de *Ou-Ou*. No Brasil, a obra ganhou duas publicações (coleção Os Pensadores e A Obra prima de cada autor, da Martin Claret) ambas também desconectadas de *Ou-Ou* que só chegou completamente à língua pela editora portuguesa *Relógio D'água*, já em 2013 e a segunda parte apenas em 2017. Em espanhol, com a primeira publicação na Madrid de 1918, segue-se o mesmo padrão. Do mesmo modo, *In Vino Veritas* foi publicada separadamente de suas obras de origem, em ambas as línguas.

²⁰¹ O próprio Kierkegaard prevê e luta contra isto em sua póstuma *O ponto de Vista explicativo* na qual declara que sua obra estética tem a pretensão de alertar sobre o naufrágio desse modo de vida: “Se um leitor compreende e julga perfeitamente a produção estética tomada isoladamente, está num erro completo a meu respeito, já que não a enquadra na totalidade religiosa da minha obra” (PV p. 24, SKS 13, 509).

²⁰² “This form of despair (ignorance of it) is the most common in the world” (SUD, p. 45/ SV, 157).

esteta, vemos que ele pinta um retrato anatomicamente detalhado do “desespero que é ignorante de ser desespero²⁰³”, isto é, inconsciente de estar negando seu *selv*.

Como defendemos desde o capítulo introdutório, a existência para Kierkegaard é observada como uma ascensão necessária para si mesmo²⁰⁴, ele a apresenta como um projeto, e a apropriação de si como uma Tarefa (*opgave*). Esta pode encontrar caminhos, na tentativa de se efetivar, nos movimentos existenciais: os chamados estádios Estético, Ético e Religioso²⁰⁵. Cada um corresponde a graus distintos de interiorização, de consciência e de relação consigo. As supostas etapas não são visualizadas no sentido único de sucessão²⁰⁶, como se tais estádios fossem cartesianamente se excluindo e dando lugar ao próximo; mas eles podem se imbricar, como momentos que se inscrevem no tempo e vão se confundindo em infinita simbiose - sempre com as características de um deles sendo centralizada na existência, enquanto as do anterior são relativizadas. Pode-se perdurar por uma vida inteira um único estágio ou mesmo serem todos vivenciados progressivamente. Mas interessa aqui precisamente analisar a vida estética.

Os textos literários que descrevem o esteta ganharam grande atenção de Kierkegaard em termos de quantidade e extensão²⁰⁷. Para o que aqui nos interessa, focalizaremos no texto *Diário de um sedutor*, que compõe a obra *Ou-Ou: um fragmento de vida*²⁰⁸. Existem muitos textos dos quais poderíamos partir, mas tomar de exemplo esta obra torna-se suficiente para o que aqui pretendemos, que é: perceber a vida do sedutor, do esteta, como uma vida de desespero, podendo-se estender teoricamente a toda vida estética, o desespero. Pois, em termos de categorias, não há variações ente eles. Assim, visualizaremos com generalidade e brevidade o que Kierkegaard filosoficamente pretendeu mostrar por meio da representação do esteta.

Através de um diário e cartas recebidas de *Cordélia*, acompanhamos a saga de erotismo e sedução vivenciada por *Johannes*, um sedutor intelectualmente determinado,

²⁰³SUD, p. 45/ SV, 157.

²⁰⁴ Cf. FARAGO, 2006.

²⁰⁵ Como uma suspensão entre o Estético e o Ético, a Ironia se apresenta; entre o Ético e o Religioso, o Humor interrompe. O Religioso é ainda dividido por *Climacus* entre Religiosidade A e Religiosidade B.

²⁰⁶ “A relação entre os modos de vida pode ser de sucessão e de sobreposição” (DACOREGIO, 2007, p.79).

²⁰⁷ Outro texto que mereceria atenção é *In Vino Veritas* que compõe a obra *Etapas no Caminho da vida*; retrata um baquete regado a vinho com cinco estetas: O sedutor Juan; Constantino Constantinus; O Jovem, um Comerciante de Moda e Victor Eremita. Mas reiteramos que nosso objetivo cumpre-se bem com o texto aqui centralizado.

²⁰⁸ Há nesta obra um grande apelo ao jogo da comunicação indireta, uma pluralidade de pseudônimos atravessa a obra que chegam a ser simbolizados por um baile de máscaras: Kierkegaard usa o pseudônimo Victor Eremita, que encontra nos fundos da gaveta de uma escrivãzinha comprada em um antiquário papéis que indicam terem sido escritos por duas pessoas distintas: chamados de A e B. A detém os escritos estéticos e B escreve os de caráter ético.

que deseja tomar posse absoluta da atenção existencial de *Cordélia*. Boa parte da obra se passa pela tentativa do sedutor de desesperar o feminino. O objetivo final do sedutor é invadir a mente e quieta existência da seduzida, desesperando-a. O princípio básico aqui é simples: ao não ser *si mesmo*, ao estar ausente de seu próprio Espírito, ele quer ter o mundo inteiro, ele quer ter a sensação momentânea de possuir emocionalmente um outro que não a si. O prazer do instante da posse do outro é valorizado acima da continuidade histórica da posse de si mesmo no interior da própria existência. Ainda assim, ele julga estar impondo uma superioridade do próprio Espírito e chega a convencer o leitor disso.

Antes de seduzi-la, ele a olha e já, supostamente, deseja-a, mas anseia que, primeiramente, ela se atenha lentamente a ele. De sua parte, ele é completamente seguro de si, carrega um hedonismo romântico e é mediado por um narcisismo que exala paulatinamente ao leitor. Pela falta de relação com a Síntese que ele é e, portanto, pelo esvaziamento de seu Espírito, ele é perseguidor incansável do prazer, jocoso, amante de si, goza pessoalmente a estética e goza esteticamente sua própria vida, ao não enxergar sua vida como uma destinação espiritual. Já *Cordélia*, para ele, é um objeto, um negócio a investir, um inânime manipulável, uma presa. Ela é o tipo específico de feminino que vale seduzir, aquele de alma centrada, sem muitas vivências sociais, uma mulher totalmente reservada, que o ignora como amante num primeiro olhar, contida e que não deixa revelar seus sentimentos. Alguém que poderia incorrer em doação e entrega quando sua interioridade fosse capturada exteriormente - alguém sobre quem se podia incidir um desespero-fraqueza. Pois ela anda concentrada em si, mas sem total consciência de si; com orgulho e, ao mesmo tempo, sem ser orgulhosa. Pensativa, misteriosa, de contemplação solitária, escondida em si própria, sem ser ocupada apenas consigo própria, mas em si própria. Uma mulher que não cede às coerções sociais e não se afeta pelos outros, pelo mistério e aspecto de desafio; esta é a mulher que, para ele, vale a pena seduzir.

Sua primeira atitude é fazer-se presença sempre invisível à mulher que quer desesperar, para então, posteriormente, fazer-se ausência sempre presente. Ele precisa garantir que o romance comece antes mesmo do despertar romântico de *Cordélia*, para assegurar que o amor dela venha continuar a existir, mesmo quando o dele já não se manifestar. Por isso, de início, ele apenas a observa, sua estratégia não inclui avançar sobre o feminino um estilo galanteador, ele se limita a aflorar a periferia de sua existência. Causar nela diversas sensações antes de causar qualquer erotismo ou paixão.

Ela é como uma presa e é necessário se preparar para o ataque final. Isso inclui observar seus pontos fracos, para elaborar as ações seguintes.

O momento posterior inclui fazer-se presença notada, ao tratar a mulher como um ser infantilizado, construindo, assim, um terreno seguro no qual ele pode neutralizar a principal arma dela: a feminilidade - através da qual ela exerceria algum controle sobre ele. O sedutor esconde que essa arma já o alcançou, mas jamais cederia a ela, a tentativa de afirmação da superioridade de seu Espírito, que na realidade não existe, é maior que qualquer possível doação e entrega de si a um outro. De noite a deseja e de dia, dissimula; irrita-a e a diminui como mulher. Entende que, apenas ao desarmá-la, tem o poder de conquistá-la sem correr riscos. Neste passo, não há espaço para erotismo, ele se mostra excêntrico, superior a ela, ignora-a, mesmo quando fala diretamente a ela. E então, pouco a pouco, a indiferença dele faz com que sua presença não seja indiferente a ela. A partir da presença dele, *Cordélia* passa a sentir diversas sensações, de modo que ela não pode mais negar a existência do sedutor.

Por fim, ele insere a seduzida, antes aparentemente dona e certa de si, no paroxismo da paixão, tornando-a desapegada de sua interioridade e completamente envolta pelo sentimento nela criado. Ele passa a dar maiores sinais de suas intenções, avança um pouco mais sobre ela, ao tempo que não dá nenhum sinal completo de que a deseja. Diz Álvaro Valls que ao sedutor não interessa possuí-la no sentido vulgar, o que importa é fruí-la artisticamente²⁰⁹. Assim, ele começa a seduzi-la pela indiferença; depois passa a uma aproximação sutil; chega a parecer confessar posteriormente seu amor; mas a deixa absolutamente confusa.

A artimanha do sedutor é deixá-la numa situação de dependência existencial, fragilidade, levá-la ao extremo desespero, perda de si. Pois, quando *Cordélia* perde o noivo, ela obtém necessariamente uma perda de si mesma, porque havia passado a entender que só existia por meio do significado que ele inseriu à sua existência. Por isso, ele escolhe justamente aquela moça que parece deter a si mesma existencialmente. Mas, então, se vê que o objetivo não era apenas entrar silenciosamente na vida e na mente da moça, seduzi-la, tornar-se de observador a observado, de motivo de irritação a objeto desejado; mas, sim, poder sair de cena de forma brusca, quando esta já lhe estivesse totalmente entregue em desespero e doação. Este desespero que acomete *Cordéliae*, representativamente, outras mulheres na literatura romântica, é considerado

²⁰⁹ Cf. VALLS, 2000, p. 53-57.

por *AntiClimacus*, e trataremos dele no tópico seguinte, como uma segunda forma de desespero.

Neste primeiro tipo, o esteta seduz mulheres, subjuga e manipula as pessoas ao seu redor, pois lhe falta a verdadeira determinação do Espírito. O mar é sua metáfora perfeita: agitado em ondas que vão e vêm na Imediatez; carente de sossego e Reflexão; ele é só fluência e turbulência; foge do tédio, odeia a Reflexão de si; joga-se numa busca erótica do gozo pelo gozo, prendendo-se à fugacidade e lançando-se infinitamente a cada momento finito, em pura euforia. Ele é seu próprio prazer. Tem em si uma exaltação da própria mente. Afirma ostensivamente seu próprio Espírito, mas vive, na verdade, a mais completa nulidade de Espírito.

Jogado às coisas externas e momentâneas, isto é, à Imediatez eufórica da multidão, ele pode agir de uma forma num momento e, em outro, de forma diferente, mudando constantemente de objetivo; falta-lhe continuidade e não há estabilidade em suas ações, nunca podendo, deste modo, agir interiormente. Ele vive uma submissão às contingências, está à mercê do acidental, sua volição não muda muito as intempéries da vida, dado que ele não procura “impor um padrão coerente à sua vida, com origem numa noção unitária de si mesmo e do que ele deveria ser, ao contrário, ele permite que o que acontece aja sobre ele e governe seu comportamento²¹⁰”. A vida dele está entrelaçada às coisas que são desmornáveis, fugidias e contingentes. Este é seu desespero.

Seu relacionamento consigo e com os outros é volátil, ele está sempre sujeito às intempéries e contraposições inerentes à vida. Ele desespera de infinito por excesso de finitude, desespera de eternidade por excesso de temporalidade, desespera de necessidade por só buscar o possível. Ele é, assim, incapaz de realizar a Síntese, constituir-se a si próprio como Espírito e repousar no Fundamento. Por todos esses aspectos, como concorda Reichmann, a vida estética é uma vida de desespero: “todo o que vive esteticamente é um desesperado, tenha ou não consciência disso, o desespero é o último termo da concepção estética da vida²¹¹”. O esteta é um desesperado inconsciente, distante de si, que usa as pessoas como meios para atingir seus objetivos inconstantes, e levá-las ao desespero é uma tentativa inconsciente de fugir do seu. Ele padece da falta de Espírito.

²¹⁰ GARDINER, 2010, p. 54

²¹¹ REICHMANN, 1978, p. 125.

Assim, o desespero de que padece o esteta é o primeiro tipo descrito por *AntiClimacus*, aquele no qual “a ignorância de sua própria presença é o caráter específico do seu desespero²¹²”, é o desespero que é ignorante de ser desespero, é a ignorância desesperadora de não se dar conta do próprio *selv*²¹³. Ele está simultaneamente no desespero e no engano de não o estar e, portanto, está também na ignorância de si mesmo. Esta ignorância é a aespiritualidade; é a ignorância da necessária Síntese do corpo e da alma no Espírito.

O desespero “do nada espiritual reconhece-se pela segurança vazia de espírito. No âmago, todavia, a angústia está presente, assim como o desespero”. Na ignorância, e na tentativa de afirmação vazia de seu próprio espírito, o desespero se fixa na vida estética: “a perdição da falta de espírito mostra-se como a mais terrível de todas²¹⁴” porque a ignorância da falta de Espírito faz parecer que não há desespero.

Sobre isto, *AntiClimacus*²¹⁵ chega a reconhecer que a palavra está com *Haufniensis*, que afirma: “ainda que na aespiritualidade não haja nenhuma angústia, porque está excluída, tal como o está o espírito, a angústia não deixa de estar aí, apenas latente²¹⁶”. Do mesmo modo, o desespero está presente numa vida aespiritual, mas sob disfarce. O esteta tem facilidade de disfarçá-lo por ser muito capaz de imergir-se em realizações externas, tornando sempre e mais ignorante de seu *selv* e da real ausência de seu Espírito. Usando a metáfora de alguém que constrói uma casa, mas prefere habitar o subsolo, lembra Kierkegaard que somos uma “síntese psíquico-física com finalidade espiritual, essa é nossa casa, mas ele prefere viver no porão, isto é, nas categorias do sensível²¹⁷”. O esteta tem essa preferência porque está longe de considerar como seu maior bem a relação consigo e com o Absoluto, e nisso a ignorância de si e de seu estado espiritual o invade. Completa *AntiClimacus*:

Cada existência humana que não é consciente de si como espírito ou cujo eu interior não tomou em Deus consciência de si mesmo, toda existência humana que não descansa transparentemente em Deus, mas que, vagamente, recai e se funde em alguma universalidade abstrata (...) toda existência desse

²¹² “ignorant of being in despair is the specific feature of despair” (SUD, p. 45/SV, 157).

²¹³ SUD, p. 42-47/SV, p. 155-159.

²¹⁴ CA, p. 101/SKS 11, 364.

²¹⁵ Este é um dos raros momentos em que *AntiClimacus* iguala o Desespero à Angústia. Não faremos aqui uma extensa consideração sobre esta última disposição, mas importa apontar que, no geral, essas disposições são qualitativamente distintas, e longe de ocuparem o mesmo escopo existencial cumprem papéis distintos. Sendo o Desespero uma disfunção dentro da estrutura do *selv* que precisa ser eliminada para que este se forme; enquanto a Angústia é ontológica e pode ser um caminho positivo no limiar do alcance do *selv*.

²¹⁶ C.A, p. 103/SKS, 366.

²¹⁷ “Every human being is a psychological-physical synthesis intended to be spirit; this is the building, but he prefers to live in the basement, that is, in sensate categories” (SUD, p. 43/SV, 156).

gênero, realize o que realizar de mais extraordinário, explique o que explicar, até toda a existência, *por mais intensa que ela desfrute da vida esteticamente - toda essa existência é, no entanto, desespero*²¹⁸.

Não importa o que de extraordinário faz o esteta, se ele não se conhece como Espírito, ou se seu *selv* não buscou, através da relação com Deus, consciência de si mesmo, ele é desespero. Indêpende do quanto ele busca recursos materiais ou mesmo teológicos para aparentar alguma profundidade espiritual, para aparentar um salto quantitativo²¹⁹ para a Reflexão, ou mesmo para a Fé e para o *selv*, ele é desespero²²⁰.

Ao mesmo tempo em que afirma o caráter aespiritual do esteta, *AntiClimacus* parece corresponder a vida esteta com a vida pagã. Mas, contrariamente a isso, *Haufniensis* demarca o paganismo²²¹ como ausência de Espírito e a aespiritualidade do esteta como um estado de estagnação do espírito, de insipidez espiritual. Deste modo, *Haufniensis* chega a preferir o paganismo à aespiritualidade²²². Mas o paganismo é a sensualidade, uma sensualidade que se relaciona com o espírito que não é propriamente o espírito, pois aos pagãos falta a compreensão do *selv* como Espírito²²³. Assim, ainda que orientado para o espírito o pagão, que é um esteta de qualquer forma, carece dele, esta é a “falta de espírito no sentido mais estrito”²²⁴. No caso do esteta, há uma falsa segurança de espírito, como vimos através do sedutor. Há um suposto espírito, um que é mais exterioridade que Espírito e, por isso mesmo, não o é: “a falta de espírito possui uma relação com o espírito a qual nada é”²²⁵.

Ele sequer se dá conta da verdade socrática de que a pior infelicidade é viver no erro, na inverdade, dado que o relacionamento com seus sentimentos é mais forte que qualquer relação com seu intelecto²²⁶. Enredado às categorias da sensualidade, ele está imerso numa vida volúpia, a ponto de não “ter a coragem de se aventurar e suportar ser

²¹⁸“Every human existence that is not conscious of itself as spirit or conscious of itself before God as spirit, every human existence that does not rest transparently in God but vaguely rests in and merges in some abstract universality (...) every, such existence, whatever it achieves, be it most amazing, whatever it explains, be it the whole of existence, however intensively it enjoys life esthetically-every such existence is nevertheless despair” (SUD, p.46/ SV, 159 – grifo nosso).

²¹⁹ Ainda assim está distante do verdadeiro salto, o qualitativo.

²²⁰ Sobre isso: CA, 102/ SKS 4, 364

²²¹ Entendo que a referência de Kierkegaard ao pagão (do latim *Pagānus*, quer dizer caponês e, no uso comum, refere-se a todo não monoteísta, que se volta a vários deuses) é para se referir a todo não cristão, e não apenas aos politeístas, isto é, todo aquele cujo fundamento do pensamento está vincado na imanência.

²²² CA, p, 103/ SKS 4, 365

²²³ Por isso, Kierkegaard menciona o caso do suicídio como a maior revolta contra o espírito e contra Deus, por ser uma evasão da própria vida, mas que os pagãos naturalizaram.

²²⁴ “Is spiritlessness in the strictest sense” (SUD, p.47/SV, 158).

²²⁵ CA, p. 101-102/SKS 4, 364.

²²⁶ “He sensate in them usually far outweighs their intellectuality” (SUD, p. 42/ SV, 155).

espírito²²⁷”. Aliás, ele sequer tem a menor ideia de poder ser Espírito: “eles geralmente têm uma concepção muito escassa deles mesmos, ora, isto é, eles não têm nenhuma concepção de ser espírito, o absoluto de que o ser humano pode ser²²⁸.”

Por outro lado, quanto mais plenamente imerso na experiência estética, mais ele se julga feliz, ao passo que, pela luz da verdade e da eternidade, ele é um infeliz²²⁹, pois está distante de seu próprio *selv*. *Haufniensis* reitera que na aespiritualidade não há nenhum desespero ou angústia, no sentido de que se está “por demais feliz, e por demais contente, por demais carente de espírito²³⁰”. Por isso mesmo, qualquer afirmação de seu próprio Espírito é apenas afirmação do nada no qual ele está, em inconsciência, emaranhado.

Assim, o desespero que se ignora é um desespero de primeiro grau por ser inconsciente, aespiritual. Quanto maior o grau de inconsciência, menor o grau de desespero, Kierkegaard chega até a dizer que não é propriamente desespero, é apenas ausência ou estagnação de Espírito, mas logo apontando esta como a forma de desespero mais comum no mundo: aquela que menos aparenta ser desespero. O que ocorre é que quanto mais consciência, mais desespero o indivíduo percebe em si²³¹. Mas, quanto mais desespero inconsciente, mais distante do *selv*; e quanto mais consciente, mais próximo. Pois, comparado ao desesperado consciente, o não consciente está afastado do *selv* por mais um passo negativo²³², dado que o desespero é uma negação de si, e a ignorância é outra. Isto o torna mais distante de seu próprio *selv* e da ciência de seu próprio desespero.

O máximo de esforço abstrato e consciente que este desesperado faz leva-o a ingressar na dimensão do fantástico e nele se enredar. Mas, então, pode ocorrer que as ilusões que o preenchem desvançam: “quando o encantamento das ilusões acaba, quando a existência começa a vacilar, o desespero, também, imediatamente aparece como aquilo que estava oculto²³³”, então ele pode passar a alcançar um nível diferente da

²²⁷ “To have the courage to venture out and to endure being spirit” (SUD, p. 43/ SV, 155).

²²⁸ “they usually have a very meager conception of themselves nevertheless, that is, they have no conception of being spirit, the absolute that a human being can be” (SUD, p. 43/ SV, 155).

²²⁹ “For example, if a man is presumably happy, imagines himself to be happy, although considered in the light of truth he is unhappy, he is usually far from wanting to be wrenched out of his error” (SUD, p. 43/ SV, 155).

²³⁰ CA, p. 102/SKS 4, 365

²³¹ SUD, p. 44/ SV, 157.

²³² “Compared with the person who is conscious of his despair, the despairing individual who is ignorant of his despair is simply a negativity further away from the truth and deliverance” (SUD, p. 43/ SV, 156).

²³³ “when the enchantment of illusion is over, when existence begins to totter, then despair, too, immediately appears as that which lay underneath” (SUD, p. 44/SV, 156).

consciência de seu estado. Apenas ao se esvaziar do mundo criado a sua volta pela sua mente, o desespero alcança outro grau de percepção do seu estado. Pois são as ilusões criadas à sua volta que mantêm o esteta na ignorância de seu próprio desespero, e na nulidade do seu próprio Espírito. Mas, por mais consciente que possa se tornar a partir de então, ele ainda é desespero, como se seguem nos demais exemplos.

Neste contexto, a Imediatez é o *habitat* natural do desesperado inconsciente figurado pelo esteta. Nenhum tipo de Reflexão entra na relação, ele vive na espontaneidade das coisas que lhe são mostradas, e na fantasia das coisas que constrói na mente. Ele está em desespero pela recusa da Reflexão, não podendo sequer perceber que sua existência implica uma Tarefa. Se isso não ocorre, nenhuma das demais categorias entra em relação com ele. Consciência, Espírito, Fé, Reflexão, Imaginação, Ação interior estão em ausência nesse desesperado. Toda a sua vida é direcionada para o imediato, posto que ele vive a recusa da compreensão reflexiva de si como Tarefa existencial.

Cabe-nos agora analisar as duas manifestações do desespero consciente: o que não quer ser ele mesmo, representado pelas figuras do feminino, e o que, em desespero, quer ser ele mesmo, representado pelo tédio.

3.2 O FEMININO: O desespero consciente que, em devoção, não quer ser *selv*.

Em diversos momentos de sua obra, Kierkegaard relaciona a mulher à fraqueza, ao instinto, à delicadeza e a um intelecto sujeito à sensibilidade e à aptidão inata para a devoção (*Hengivenhed*)²³⁴. Não é diferente quando *AntiClimacus* categoriza as duas formas de desespero consciente, nas quais ele utiliza descrições dos estereótipos masculino e feminino para fundamentar estas personificações - o primeiro ele relaciona ao desespero-fraqueza e o segundo, ao desespero-desafio. Neste espaço, não nos cabe uma revisão crítica²³⁵ desta divisão - o que poderia nos fazer, inclusive, recair em anacronismo -, mas apenas uma descrição teórica da abordagem de *AntiClimacus*.

De forma geral, esta distinção de gênero recebeu pouca atenção nos estudos das formas de desespero em Kierkegaard²³⁶. Talvez porque nosso tempo rejeite muitos dos

²³⁴ Isso ocorre em C.A, SUD, CUP e mesmo nos Discursos Edificantes de Kierkegaard.

²³⁵ Isto foi teoricamente desempenhado em uma compilação de artigos que resultaram na obra *Feminist Interpretations of Soren Kierkegaard* (1997), os quais fazem uma revisão e reinterpretação feminista de acordo com as novas pesquisas na Filosofia ou mesmo da Psicologia feminina, a partir das quais inúmeras filósofas relêem os escritos de Kierkegaard e suas referências ao feminino.

estereótipos sexuais que eram convenções na Dinamarca oitocentista²³⁷. No entanto, Kierkegaard faz essa distinção por motivações das quais não podemos passar ao largo de desenvolver apenas porque nos soam historicamente superadas. Pois há uma intenção teórica por trás dessa distinção a qual entendemos ser a seguinte: enquanto a natureza feminina é associada por ele à devoção e à passividade, a masculina é associada aos desafios viris e a um autocentramento reflexivo - como veremos associado ao tédio no tópico 3.3. Sobre este pressuposto hermenêutico é que desenvolveremos aqui as abordagens das duas formas de desespero consciente. Entendendo, ao final, quais categorias entram em disfunção nesse processo.

O desespero feminino se apresenta em duas formas: na categorização do puro imediato, que é inteiramente passividade ao que é dado externamente sem nenhuma Reflexão; e na do imediatismo com uma Reflexão quantitativa - enquanto no caso do desespero masculino ingressa uma forma qualitativa de Reflexão. Ambos os desesperos femininos são de algo temporal, mas que apontam para uma lacuna relativa ao que é eterno.

Na primeira forma, ele usa a ideia de devoção feminina para fundamentar seu desdobramento teórico. *AntiClimacus* parte do pressuposto de que a mulher não tem uma concepção egoísta do seu *selv*²³⁸, ou uma intelectualidade decisivamente imposta como no caso do homem, pois pode emaranhar-se a uma devoção e doação originárias. Ele não pretende tornar pejorativa essa suposta prerrogativa natural feminina. Ao contrário, esta, ligada a um sensível instinto, supera, em certo sentido, a também suposta superior capacidade reflexiva masculina: “de olhos vendados, ela instintivamente vê mais claramente do que a mais límpida visão da reflexão²³⁹”. Há, portanto, certa superioridade na capacidade instintiva do feminino, bem como em sua natural devoção. Pois a mulher, como descreve Silvia Walsh, analisando essa distinção, é “abençoada pela natureza com um instintivo *insight* através do qual ela deveria dar a si mesma²⁴⁰”.

²³⁶Segundo os artigos de Leslie A. Howe *Kierkegaard and the Feminine self* (p. 217-247) e de Sylvia Walsh *On “Feminine” and “Masculine” Forms of Despair* (203-215).

²³⁷ O próprio *AntiClimacus*, apesar de descrever este desespero - que tem Consciência e não quer ser *selv* - como desespero-fraqueza e o ligar à figura da mulher e o desespero-desafio como relativo à figura do homem, logo na entrada da argumentação relativiza tal justaposição: “a oposição é apenas relativa” (SUD, p. 49/SV, 161), referindo-se tanto à possibilidade de o desespero-desafio implicar fraqueza, e o fraqueza incluir um certo tipo de desafio, quanto à possibilidade de a mulher ser acometida pelo desespero-desafio, podendo prevalecer também o inverso.

²³⁸ “She has neither the egotistical concept of the self” (SUD, p.49/SV, 162).

²³⁹ “Blindfolded, she instinctively sees more clearly than the most clear-sighted reflection” (SUD, p.50/SV, 163).

Esta categoria da devoção, que o feminino naturalmente porta, é positivamente construída em, pelo menos, dois momentos nos quais ela não aparece como condição para o desespero, mas, sim, para se atingir o próprio *selv*. Ele faz isso, primeiro através de *AntiClimacus*, o qual afirma que apenas “ao dar a si mesmo, o *selv* é adquirido”²⁴¹, isto é, há um movimento de entrega e liberação do *selv* para que, então, ele possa ser, por fim, apropriado num movimento de retorno. Outro momento em que a devoção e entrega são positivadas é no segundo volume de *Ou-Ou*, quando o Juiz William introduz a categoria da Autorrecepção de si, como consequência da escolha de si, diante das possibilidades estéticas. Escolher a si mesmo é escolher aquilo que já se é, mas de que esteticamente se foge. Não se trata de um incentivo à autocriação arbitrária, nem mesmo a uma autoconstituição solipsista, mas escolher a si e se receber de volta inclui, no meio, um processo de entrega e doação, de descentramento e Autoliberação, que é devoção²⁴².

Enquanto o desespero-fraqueza consegue efetuar esse movimento - mas para o objeto errado e, portanto, não recebe de volta seu próprio *selv* - o desespero masculino justamente desafia essa condição operando um autocentramento injustificado. Neste sentido, o feminino possui uma condição para chegar ao *selv* que o desespero masculino não possui. Mas esta é também a condição de seu desespero. Dado que o erro do feminino nesse processo é que, apesar da disposição de abandonar a si mesmo em devoção, ele faz isso diante de um objeto que apenas o faz abandonar mais a si mesmo, não ocorrendo o passo da Autorrecepção do seu verdadeiro *selv*.

Se tal devoção fosse ao Absoluto²⁴³, não seria desespero, é justamente neste tipo de “devoção [que], o *selv*, ao dar a si mesmo, é adquirido²⁴⁴”. Esta é a devoção ajustada aos sentidos atribuídos pelo Juiz e por *AntiClimacus*. Mas a devoção que o feminino vive é uma negação e abandono de si mesmo, que não inicia por uma de escolha de si. A mulher é aqui considerada porque ela troca o objeto de devoção pelo seu *selv*, por si mesma, por aquilo que ela é em potência e poderia desenvolver. Por ser entrega, ela é desespero. Por sua dedicação, ela desespera: “em devoção ela se perde de si²⁴⁵” com

²⁴⁰ “Woman is blessed by nature with an instinctive insight into that to which she ought to give herself” (Walsh, 1997, p. 204)

²⁴¹ That devotion is the self and that in the giving of oneself the self is gained (SUD, p.50/SV, 163).

²⁴² Cf. Capítulo 4 deste trabalho.

²⁴³ Ainda que, para Kierkegaard, a forma predominante da relação da mulher com Deus seja dada pela intermediação do homem, ele afirma que diante deste Absoluto o conceito homem/mulher desaparece.

²⁴⁴ That devotion is the self and that in the giving of oneself the self is gained (SUD, p.50/SV, 163).

²⁴⁵ “In devotion she loses herself” (SUD, p.50/SV, 163).

“genuína feminilidade, abandona a si mesma, lança-se naquilo que se devota²⁴⁶”. Por isso, ela está propensa ao desespero-fraqueza, ao desespero que não quer ser si mesmo, pois deseja apenas entregar-se ao seu objeto de devoção, e não a si própria.

Este desespero, do puro imediato, pode ser retratado pelo caso de *Cordélia*, exposto anteriormente. *AntiClimacus* parece repetir o exemplo literário que já foi romanceado no ensaio o *Diário de um Sedutor*:

Uma jovem se desespera do amor, isto é, ela desespera da perda de seu amado, pela sua morte ou da sua infidelidade para com ela. Isto não é desespero declarado, não, ela desespera sobre si mesma. Este *selv* dela, o qual ela deveria ter se livrado ou deveria ter perdido da mais feliz forma tornou-se de seu amado, este *selv* torna-se um tormento para ela se tiver que ser um *selv* sem ele. Este *selv* o qual se tornaria seu tesouro (embora, em outro sentido, teria sido seu desespero), tornou-se para ela um vazio abominável, já que ele “morreu”, ou tornou-se para ela um lembrete nauseante de que ela foi enganada²⁴⁷.

Este é o desespero por devoção no sentido mais estrito: ela pensa desesperar de algo externo, mas desespera de si mesma. Aparenta referir-se ao desespero de uma coisa temporal, de algo externo que a acometeu, isto é, a um desespero do imediato, mas na verdade ela está desesperando de si mesma. Desespera por ter um *selv* e por tê-lo dado para que outro o significasse e, ao final, precisa ser um *selv* sem ele, mas só consegue ser desespero. Agora, em desespero, sem *selv*, nem pode consumir ou sair por si própria de seu desespero, é outro que detém tal força. A mulher teria facilidade em doar seu *selv* em troca de um amor ideal, de uma causa, de um filho, de qualquer coisa que habite a temporalidade e a conquiste indeterminadamente.

Exatamente por esta característica, tal personificação do desespero está no terreno da categoria da Imediatez sem nenhum tipo de Reflexão. Pela sua relação não reflexiva com o imediato, este desespero torna-se passividade, acometimento. Se, como vimos, o esteta não sofre porque não enxerga seu próprio estado, este desesperado sofre, e não por entender o que se passa interiormente, mas por estar passivamente sofrendo pelas contingências externas, pois “uma vez que o *selv* não tem nenhuma reflexão, deve

²⁴⁶ “Whereas woman, with genuine femininity, abandons herself, throws her self into that to which she devotes herself” (SUD, p.50/SV, 163).

²⁴⁷ “A young girl despairs of love, that is, she despairs over the loss of her beloved, over his death or his unfaithfulness to her. This is not declared despair; no, she despairs over herself. This self of hers, which she would have been rid of or would have lost in the most blissful manner had it become “his” beloved, this self becomes a torment to her if it has to be a self without “him”. This self, which would have become her treasure (although, in another sense, it would have been just as despairing), has now become to her an abominable void since “he” died, or it has become to her a nauseating reminder that she has been deceived” (SUD, p. 20/ SV, 134).

haver uma motivação externa para o desespero, e o desespero é nada mais que um acometimento²⁴⁸; é algo que o submete e o puxa por uma situação externa. Assim, ele não percebe o desespero como uma atividade que está acontecendo interiormente.

Apesar de se julgar desesperar das coisas temporais, afinal é tudo que tem diante de seus olhos - perda da fortuna, uma infelicidade trivial, um amor não realizado - o seu desespero está se referindo à eternidade; à falta dela. Por dar tanta importância a cada coisa particular da temporalidade, ele está desesperando da eternidade, mas, diferente do esteta, pode chegar a perceber isso.

Se chegar a esse nível de consciência, ele ingressa na segunda forma: o desespero do Imediato com uma Reflexão quantitativa. Este desespero: “sobre a temporalidade ou sobre algo temporal é a forma mais comum de desespero, e especialmente na segunda forma, isto é, no imediatismo com uma reflexão quantitativa²⁴⁹”, isto é, trata-se de uma imediatidade supostamente reflexiva que não permite um salto qualitativo efetivamente para a Reflexão; o que o impede de alcançar uma maior consciência do seu próprio estado de desespero e do seu *selv*. Pois neste percurso, de padecer por objetos exteriores, qualquer Reflexão que se queira adicionar a esse imediato o leva outra vez ao desespero.

No primeiro tipo, o próprio *selv* está dissolvido no ambiente e chega a se confundir com ele, pois habita primariamente o imediato; aqui, ele pode até mesmo atingir, através da Reflexão, uma certa consciência da distinção entre ele e o ambiente externo sobre o qual ele poderia agir: “com certo grau de reflexão começa o ato de separação pelo qual o *selv* se torna ciente dele mesmo como essencialmente diferente do ambiente e dos eventos externos e da sua influência sobre ele²⁵⁰”.

Mas, ainda assim, ele não atingiria uma abstração infinita de toda a externalidade, distinguindo as categorias do imediato da Reflexão interna possível, a ponto de agir interiormente. Isto seria o princípio da apropriação do seu *selv*. Mas seu *selv* se mantém apenas como algo que está por ali, não se sabe bem onde: “seu *selv*, ele mesmo, é algum anexo dentro dele²⁵¹”; ele mantém “uma aparência ilusória de ter algo

²⁴⁸“Since the self has no reflection, there must be an external motivation for the despair, and the despair is nothing more than a submitting” (SUD, p. 51/SV,164).

²⁴⁹ “Despair over the earthly or over something earthly is the most common form of despair, and especially in the second form, that is, immediacy with a quantitative reflection” (SUD 60/ SV, 172).

²⁵⁰ “With this certain degree of reflection begins the act of separation whereby the self becomes aware of itself as essentially different from the environment and external events and from their influence upon it”. (SUD 54/ SV, 166 – grifo nosso).

eterno nele²⁵²”. Mas ele sequer suspeita estar, pelo desespero, perdendo-se da eternidade, ele pensa estar perdendo apenas os recursos da temporalidade.

Nesta segunda manifestação do desespero-fraqueza, mesmo com esses movimentos para dentro e a separação interior/exterior, não há mudança efetiva no estado de desespero. Percebendo isto, ele se afasta ainda mais de suas ações internas, para onde deveria afinal correr - dado que a apropriação do *selv* é Ação. Decide que a resolução está em aplicar-se nas ações para fora, para o ambiente externo, para a vida externa sem, contudo, jamais ter alcançado a si próprio. Neste movimento, ele se distancia infinitamente mais:

Se não há mudança, ele procura outro remédio. Ele se afasta completamente do caminho interno pelo qual ele deveria ter avançado para realmente se tornar um *selv*. Em um sentido profundo, toda a questão do *selv* torna-se uma espécie de porta falsa sem nada por trás, no fundo de sua alma. (...) tudo isso ele se apropria, mas com um salto para a direção externa, em direção à vida, como eles dizem, em direção à vida real, à vida ativa²⁵³.

Assim, pensa poder resolver seu estado de desespero, quando, na verdade, atualiza-o. O seu *selv* é, como *AntiClimacus* metaforiza, apenas uma “porta falsa sem nada por trás”, ele prefere mantê-la trancada com medo que o nada que tem atrás dela venha à tona, então ele parte em direção à vida ativa, em escape da Ação interior, sem Reflexão qualitativa, lançado à Imediatez e sem aprofundar seu conhecimento de si mesmo, perdendo-se entre os afazeres, dado à entrega de qualquer externalidade e podendo ser qualquer outro que não ele mesmo.

No entanto, este desespero que deixa ingressar uma Reflexão, pode chegar a perceber que está desesperando quanto ao eterno, e não das temporalidades que parecem submetê-lo. Então, ele atinge uma consciência maior que daquele que desespera achando que é da temporalidade. Logo, o desespero pode ir deixando a qualidade de passividade e assumindo-se como um ato:

Quando o mundo é tirado do *selv*, e ele desespera, o desespero parece vir de fora, ainda que sempre venha do *selv*; mas quando o *selv* desespera sobre o seu desespero, este novo desespero vem do *selv*, (in)diretamente vem do *selv*, como a contrapressão (reação), e desse modo, difere do desafio, o qual vem diretamente do *selv*²⁵⁴.

²⁵¹ “His self, he himself, is an accompanying something within him” (SUD, p.51/SV, 164).

²⁵² “Has but an illusory appearance of having anything eternal in it” (SUD, p.51/SV, 164).

²⁵³ “If there is no change, he seeks another remedy. He turns away completely from the inward way along which he should have advanced in order truly to become a self. In a deeper sense, the whole question of the self becomes a kind of false door with nothing behind it in the background of his soul (...) All these he appropriates but in an outward-bound direction, toward life, as they say, toward the real, the active life. (SUD 55-56/ SKS 11, 168).

Ele, enfim, pode desesperar por consciência de seu próprio desespero e não mais por afetação de qualquer externalidade. Este estágio exige um nível maior de consciência, portanto, ele também está mais próximo de salvar-se. Torna-se tão profundo que se torna difícil ignorá-lo, mas, mesmo mais próximo de salvar-se, ainda assim é desespero que não quer ser si mesmo. No entanto, esta forma de o desespero-fraqueza se apresentar tem um nível qualitativamente superior que o desespero do temporal ou duma coisa temporal, que é o desespero do puro imediato, dado que reconhece minimamente um pouco de eternidade, *deselv* e de desespero em si, sendo menos frequente no mundo, por seu nível de consciência. Se na forma anterior há uma falsa porta, aqui há uma verdadeira, no entanto, cuidadosamente fechada “e por trás está o *selv* a sentar-se, por assim dizer, observando-se, preocupado ou preenchendo seu tempo *não querendo ser ele mesmo* e também sendo *autossuficiente*: amando a si mesmo²⁵⁵”. Neste sentido, esta personificação do desespero-fraqueza começa a assemelhar-se ao desespero-desafio, o masculino, pela *Indesluttethed* - reserva, retraimento, centramento - que aqui atribuirei como hermetismo; mas ainda se trata do seu oposto: o desespero da vida imediata.

Outro desdobramento dessa forma de desespero é que ela pode se prolongar do “desespero que não quer ser *selv*” para o “desespero que quer ser outro”, enredar-se numa tentativa de incorporar-se a qualquer externalidade momentânea e fantástica: “esta forma de desespero é: em desespero não querer ser si mesmo. Ou ainda mais fraco: em desespero não querer ser um *selv*. Ou ainda o mais fraco de todos: em desespero querer ser outro alguém, desejar um novo *selv*²⁵⁶”. Ele deseja ser qualquer outro que não o si mesmo, afinal, ele só consegue ver, ou acha que consegue, o que são os outros, dado que toda sua Reflexão e Ação são movidas para fora.

A metáfora dos espelhos usada muitas vezes por Kierkegaard e tão bem analisada por Stokes²⁵⁷ faz muito sentido aqui: ele só pode desejar ser o *selv* que vê no

²⁵⁴ “When the world is taken away from the self and one despairs, the despair seems to come from the outside, even though it always comes from the self; but when the self despairs over its despair, this new despair comes from the self, indirectly-directly from the self, as the counter-pressure (reaction), and it thereby differs from defiance, which comes directly from the self” (SUD, p.62/SKS11, 174).

²⁵⁵ “And behind it sits the self, so to speak, watching itself, preoccupied with or filling up time with not willing to be itself and yet being self enough: to love itself” (SUD, p.63/ SV, 175 – grifo nosso).

²⁵⁶ “This form of despair is: in despair not to will to be oneself. Or even lower: in despair not to will to be a self. Or lowest of all: in despair to will to be someone else, to wish for a new self. (SUD, p.54-55/SV, 164)

²⁵⁷ Cf. Stokes, 2010.

espelho, e como nunca viu a si mesmo, não sabe sua exata feição, então só é capaz de ver qualquer outro que não ele próprio, desejando ser aquele que vê. Com sua parca compreensão da vida, ele sobrevive por mimetismo: “na cristandade ele é um cristão (no mesmo sentido como no paganismo seria um pagão, e na Holanda um holandês)²⁵⁸”. Desespera por querer ser alguém que ele vê passando na rua, longe de perceber que ele tem em potência um *selv*. Como *AntiClimacus* reitera: “a imediatidade, na realidade, não tem *selv*, não conhece a si mesma; portanto, não pode reconhecer a si mesma e por isso geralmente termina em fantasia²⁵⁹”. Esta fantasia, como já argumentamos, é exatamente o oposto da Imaginação que leva à Ação da apropriação de si. Se a Imaginação é importante para alcançar a Reflexão na imediatidade, neste contexto ela não é Imaginação para a Ação, o que faria o Indivíduo tornar-se *selv*. Aqui ela se enredou no âmbito do fantástico que contrariamente obstrui a Ação²⁶⁰. Por não se conhecer, não se reconhece e termina em fantasiar sobre si. Habitando apenas a imediatidade, ele é incapaz de conhecer a si mesmo e, por isso, não pode desejar ser o *selv* que é, pois não sabe bem o que é.

Em termos de categorias, o desespero-fraqueza se dá, portanto, por uma negação do próprio *selv* que se é, pela fuga da Ação interior que desdobra em ativismo exterior. Não há Ação porque a Imaginação é também fantástica. A Consciência e o Espírito já não estão ausentes, mas são praticamente nulificados pelo voltar-se do sujeito à imediatidade pura, sem Reflexão qualitativa. Ele se doa, entrega-se pelas causas erradas, para aquilo que vê, mas que, por ser exterioridade, não devolverá o seu *selv*, mas apenas o negará indefinidamente. Sua devoção e entrega resultam na evasão de si, pois que é devoção equivocada aos objetos exteriores.

Diferente do desespero masculino, este reflete uma consciência de si deficitária e incompleta; ao mesmo tempo, como veremos, ao desespero-desafio, que quer eliminar sua fraqueza, falta exatamente a perspectiva de que há numa forma de devoção específica a fonte de recuperação do seu próprio *selv*. Se ao *selv* feminino falta devoção ao objeto correto, ao desespero masculino falta a própria devoção; se ao desespero feminino falta uma autoconsciência e intelectualidade decisivas a qual possui o desespero-desafio, a este, por outro lado, falta a disposição de abrir mão de sua

²⁵⁸ “In Christendom he is a Christian (in the very same sense as in paganism he would be a pagan and in Holland a Hollander)” (SUD, p.56/SV, 168).

²⁵⁹ “Immediacy actually has no self, it does not know itself; thus it cannot recognize itself and therefore generally ends in fantasy” (SUD, p.54-55/SV, 164)

²⁶⁰ “(...) is to a certain degree self-activity, an act” (SUD 54/ SV, 166).

aparente força e metafórica virilidade masculina. Mas também se, de um lado, o feminino tem “através do auxílio do eterno [...] a coragem de se perder para se ganhar²⁶¹”, o masculino “não está disposto a começar a perder-se, mas quer ser ele mesmo²⁶²”.

O pseudônimo chega a afirmar que a mulher só pode se relacionar com Deus a partir da relação que o homem estabelece com Ele. Isto quer dizer que sua devoção está sempre direcionada aos objetos imediatos da exterioridade, a um homem, um amor, qualquer imediatez. No entanto, quando inicia a obra com uma descrição do *selv*, ele não faz uma distinção entre a apropriação de um *selv* masculino e um feminino. Ambos precisam alcançar as mesmas dimensões para dele se apropriar, isto quer dizer que possuem a mesma estrutura. Quando se refere ao ser humano, o faz utilizando o termo geral *Mennesker*, o que presumivelmente é o mesmo para ambos os sexos.

Mas o desespero feminino e o masculino se apresentam de formas distintas²⁶³. Um pela autoentrega deliberada e outro por uma autoconsciência que se sustenta separadamente dos outros, sua autoidentidade não se define por uma doação, nem pelos outros. O desespero-desafio, neste sentido, pode até chegar a dar-se a si mesmo por algo, mas não é definido por essa devoção e possui uma autoconsciência mais firme por trás dessa doação, isto é, ele não busca ganhar a si mesmo, de volta, através dessa doação, pois ele retém o seu *selv* apartado desta relação. Mas ele acaba por fazer um movimento distinto: uma autoasseveração injustificada.

Ambos têm em comum estarem em um nível maior de consciência que o do esteta, no entanto, o feminino se lança aos afazeres externos ignorando qualquer necessidade de Ação interna; e o masculino está entediado de todos os recursos exteriores, percebendo que precisa agir interiormente, porém busca fazê-lo sozinho para salvar-se. O tédio é característico, nesse sentido, porque o sujeito tudo já viu e provou, já se ocupou de toda a exterioridade e de todos os recursos da imediatidade já gozou.

²⁶¹“Through the aid of the eternal the self has the courage to lose itself in order to win itself” (SUD, p. 67/ SV,179).

²⁶²“Is unwilling to begin with losing itself but wills to be itself” (SUD, p. 67/ SV,179).

²⁶³ Embora *AntiClimacus* não se refira diretamente a uma dimensão social incluída no processo de apropriação do *selv*. Kierkegaard, completa essa ideia em vários outros momentos - por exemplo, dois anos antes com a publicação de *As obras do Amor*, incluindo assim a autorrenúncia do amor como correspondente à estrutura do *selv*, como a segunda parte de SUD, ou mesmo com Autorrecepção descrita pelo juiz William - se isto procede então a devoção do desespero feminino parece corresponder mais à estrutura do *selv* que a autoconsciência reflexiva masculina que se aparta dela. Pois no desespero masculino há um desejo por querer criar a si mesmo, ser seu próprio mestre, mas igualmente o desespero feminino reflete a falta de autoconsciência e autodeterminação que são importantes para a apropriação do *selv*.

Percebeu, no entanto, que nenhum recurso da temporalidade é capaz de salvá-lo de seu estado, então quer agir internamente, mas sem estabelecer relação com a Abertura. Passemos à análise desta última forma de negação do *selv*: o desespero que quer, por suas próprias forças, ser *selv*.

3.3. O TÉDIO: o desespero consciente que quer *hermeticamente* ser *selv*

Apesar de termos aqui como objetivo descrever personificações que são metáforas do desespero na obra de Kierkegaard, neste tópico faz-se um pouco mais, dado que reconhecemos o tédio como uma disposição existencial²⁶⁴ que pode ou não estar vinculada ao desespero e que, para ser compreendida vinculada ao desespero, precisa ser entendida a partir de sua estrutura geral. Ele não foi extensamente tratado em nenhuma obra específica por Kierkegaard - como foram a Angústia, a Ironia e o Desespero - portanto, intentamos costurar uma análise através de pequenos retalhos que Kierkegaard deixa, assistematicamente, espalhados em sua extensa produção. Esta empresa mostra aditivamente, *per si*, o quanto esta disposição poderia ocupar um espaço mais central que o costumeiramente dado dentre os “determinantes decisivos da esfera existencial²⁶⁵” presentes no escopo teórico do dinamarquês.

Como defendemos, ao longo da obra de Kierkegaard o tédio aparece tanto relacionado a outras disposições - tais quais a Ironia, Melancolia e Angústia - quanto isoladamente. N’*A Repetição*, ele aparece descrito como uma forma de náusea que retém as mesmas características: “a minha vida foi levada ao extremo; eu sinto náusea pela existência, ela não tem sabor, nem sal nem sentido”. N’*O Conceito de Ironia*, ele é resultado de um tipo de ironia romântica, pois desta resulta que “o tédio é a única continuidade que o ironista tem. O tédio, essa eternidade sem conteúdo, essa beatitude sem prazer, essa profundidade superficial, essa esfomeada saciedade²⁶⁶”. N’*O Conceito de Angústia*, ele é uma consequência direta do estado de pecado do tipo de “angústia para o mal”, que ele chama demoníaca: “o demoníaco é o sem conteúdo, o tédio²⁶⁷”. O tédio como algo *demoníaco*, no sentido de portar em si um mal, é retomado em *Ou-Ou*²⁶⁸ - de onde retiraremos a maior parte das referências relevantes para o tratamento do

²⁶⁴ Ou-Ou, p.336/ SKS 2, 287.

²⁶⁵ JJ, p. 165/ SKS 18, 193.

²⁶⁶ CI, 285/ SKS 1, 320.

²⁶⁷ CA, p. 132/ SKS 4, 433.

²⁶⁸ Aprofundaremos nas próximas páginas o entendimento de Kierkegaard a respeito do tédio como um *panteísmo demoníaco*.

tema. Nesta obra, ele também aparece vinculado à melancolia e os dois fenômenos são facilmente confundíveis, dado que um pode derivar do outro²⁶⁹.

Mas como diferenciar em que sentido o Tédio é uma extensão de outra disposição e em que sentido ele mesmo se sustenta? O pressuposto de que partimos é de que haveria duas formas de tédio para Kierkegaard: o superficial e o total. O tédio superficial é um estado de alma que arrebatava o sujeito para ele mesmo e por ele mesmo, aquele tédio de domingo à tarde, aquela vontade passageira pelo nada - que não é o *nada* no sentido existencial. No tédio total, a disposição central que sustenta a existência não é o próprio tédio²⁷⁰, isto é, é qualquer uma das referidas acima. Pode-se questionar, ainda, como se dá a distribuição de tantas disposições pela existência. A resposta deve partir da seguinte afirmação de Kierkegaard: “o tédio [total] é a raiz de todo o mal, é aquilo que deve ser eliminado²⁷¹”. Ele é uma profunda afetação existencial cuja complexa estrutura originária detém as categorias do *demoníaco*, as quais levam o sujeito a mais profunda evasão de si mesmo.

Logo em 12 de janeiro de 1841, num texto estudantil, Kierkegaard faz uma longa referência a uma série de estados mentais que parecem descrever, confusamente, em parte o desespero e, por vezes, referir-se à angústia, mas que tem o tédio como sua consequência. Há um trecho que pode muito bem ser entrelaçado às descrições que faremos posteriormente, referente ao estado anímico da alma entediada:

Não chegou um momento em que sua *mente era infrutífera e estéril, sua vontade incapaz* de todo o bem, suas emoções frias e fracas, quando a esperança estava morta em seu peito e *a memória dolorosamente agarrada à algumas lembranças solitárias de felicidade*, e logo estas também se tornaram repugnantes, quando tudo era de nenhuma consequência para você, e as noções seculares de conforto encontraram o caminho da sua alma só para ferir ainda mais a sua mente perturbada que, impaciente e amargamente, se afastou delas?²⁷²

²⁶⁹ Toda essa lista das formas que desencadeiam o fenômeno na existência prova minimamente a indispensabilidade teórica do tema. Para um maior detalhamento do aparecimento do tédio como derivação das demais disposições, conferir: Nuno Ferro, 2012, p.17-18 e 35-44.

²⁷⁰ FERRO, 2012, p. 27.

²⁷¹ Ou-Ou, p. 323/SKS 2, 279.

²⁷² “Did there not come a time when your mind was unfruitful and sterile, your will incapable of all good, your emotions cold and weak, when hope was dead in your breast, and recollection painfully clutched at a few solitary memories of happiness and soon these also became loathsome, when everything was of no consequence to you, and the secular bases of comfort found their way to your soul only to wound even more your troubled mind, which impatiently and bitterly turned away from them?”(JP IV 3915/ Pap. III C 1- grifo nosso).

Os aspectos de: esterilidade da mente e dos pensamentos; frieza e fraqueza da volição; desesperança e apego às memórias escorregadias que são meros *flashes* mentais de uma felicidade passada; e a sensação de que o entendimento de conforto temporal e secular é um confronto ao desconforto sentido na própria mente são algumas prontas descrições do que Kierkegaard (d)escreverá, com maior ênfase, em 1844, com a publicação de *Ou-Ou: um fragmento de vida*, como sendo atributos fundamentais do tédio. Esta obra tem duas partes essenciais para a presente proposta, os textos: *Diapsalmata* e *Rotação de Culturas*. O primeiro, que abre a obra, é uma reunião de aforismos que parecem não ter ligação temática entre si, mas têm; o segundo é um ensaio que faz uma descrição, não menos literária que a primeira, do tédio como uma consequência social, mas arraigado existencialmente.

O recurso da comunicação indireta pela voz de um poeta melancolicamente entediado, utilizado no primeiro texto, leva-nos a acompanhar o fenômeno de uma forma radicalmente aproximativa, somos levados a perceber a realidade do tédio internamente e convidados a um diálogo direto com o poeta que está inebriado de melancolia. A abertura dos *Diapsalmata*, que do grego pode ser lido como uma mudança de tom²⁷³, inicia com destaque de uma frase que identificamos ser do escritor calvinista francês Paul Pellisson (1624-1693): “Grandeza, saber, fama/ Amizade, prazer e bem/ Tudo não passa de vento, e de fumo: dizendo melhor, tudo não passa de nada²⁷⁴”. *Victor Eremita*, o editor da obra, diz ter sido ele quem adicionou a frase por entender que ela encima os temas ali abordados²⁷⁵. De fato, esta epígrafe parece conter a víscera temática²⁷⁶ que perpassa os 88 apotegmas que se seguem. Ela descreve abreviadamente o que um existente pode encontrar temporalmente, logo afirmando que todas essas possibilidades seculares e imediatas se reduzem a nada²⁷⁷. Não por acaso, os temas dos

²⁷³ No sentido de “interlúdio musical”. O seu singular, *Diapsalma*, também servia para traduzir *Selah* do hebraico das primeiras traduções da Bíblia.

²⁷⁴ “*Grandeur, savoir, renommée, Amitié, plaisir et bien, Tout n’est que vent, que fumée: Pour mieus dire, tout n’est rien*”

²⁷⁵ “Também fiz imprimir no verso da página de rosto uns versinhos em francês que encimavam um daqueles aforismos, à semelhança do que o próprio A amiúde fizera” (*Ou/Ou*, p. 30/ SKS 2, 15;16).

²⁷⁶ É interessante perceber que isto também se repete na epígrafe do texto *Rotação de culturas: ensaio para uma doutrina de prudência social*. Ela comporta uma citação de Aristófanes tanto no original grego quanto em alemão que pode ser traduzida por: “E, por Zeus, muito mais do que isso, de tal modo que jamais alguém está cheio de ti. De tudo o resto nos saciamos: de amor; de pão, de música, de guloseimas, de glória, de ambição, de papas, de comandos militares, de sopa de lentilhas”. A frase parece cumprir a mesma intenção da introdução dos *Diapsalmata*, com o aditivo de que nos fartamos de tudo o que está à disposição, mas da relação com os deuses nunca alcançamos saciedade.

²⁷⁷ A asserção do que é possível gozar parece uma referência indireta à menção de Salomão à vaidade em *Eclesiastes*.

prolóquios, em geral, são: choro e riso de infelicidade, falta de alegria, melancolia, a tristeza do poeta, morte, infinitude, pesar²⁷⁸, preocupação, infelicidade, apego às lembranças do passado, falta de prazer, perda de sentido da vida. Todos estes tópicos estão diretamente relacionados ao tema que, semanticamente, parece-nos mais recorrente no texto: uma melancolia que desencadeia num tédio desesperado. Os temas gerais são exatas repetições dos fatores que condicionam a vida no Tédio: 1) ausência de vontade e inércia; 2) a perda da alegria; 3) a esterilidade dos pensamentos; 4) a perda total de sentido para a vida; 5) a perda da Paixão pela possibilidade; 6) o apego à lembrança. Alguns dos temas se repetem em *Rotação de Culturas*. Desenvolveremos cada um deles com necessária brevidade e conveniente nuança literária para chegar, ao final, a uma análise aproximativa com o desespero-desafio.

Como vimos em tópico anterior, o processo de tornar-se *selv* inclui galgar as diferentes gradações da Consciência. O grau mais alto é a Autoconsciência, que é decisiva para a formação do *selv*, e ambos - *selv* e Autoconsciência - estão em relação progressiva com a Vontade. Repetimos a citação a seguir, que é o ponto de partida, encontrado em SUD, para o tema aqui proposto:

De um modo geral, a consciência, isto é, a *autoconsciência*, é decisiva em relação ao *selv*. Quanto mais consciência, mais *selv*; quanto mais consciência, mais vontade; mais vontade, mais *selv*. Uma pessoa que não tem vontade em absoluto não é um *selv*; mas *quanto mais ela tem vontade, mais autoconsciência ela tem*²⁷⁹.

Como já arguimos, quanto mais Vontade, mais *selv* e maior o grau de Autoconsciência. Se falta Vontade a um existente, este não é *selv* e está enredado a um nível de consciência insuficiente para ser ele mesmo. Infelizmente, nesta obra não temos outras grandes referências à relação do *selv* propriamente com a Vontade²⁸⁰. Mas esta passagem nos dá subsídios suficientes para percebermos a centralidade da categoria da Vontade para a constituição do *selv*, como já foi descrito anteriormente. O que nos interessa é que: ao tempo que o indivíduo carente de Autoconsciência e de Vontade não

²⁷⁸ Do original: *Sorg* que é um dos termos mais recorrentes na obra, segundo Elisabete de Sousa, o qual pode também ser traduzido por *mágoa*.

²⁷⁹“Generally speaking, consciousness - that is, selfconsciousness - is decisive with regard to the self. The more consciousness, the more self; the more consciousness, the more will; the more will, the more self. A person who has no will at all is not a self; but the more will he has, the more selfconsciousness he has also” (SUD, p. 29/ SV, 142).

²⁸⁰ Não é incomum vermos comentadores defenderem que nesta citação trata-se de um erro de Kierkegaard, pois o termo apropriado aqui, que faria jus ao contexto, é *inter-esse*. Ainda que isso se pudesse confirmar, o que não é o caso, a afirmação que aqui fazemos se manteria a mesma: sem *interesse* também não se pode chegar a ser um *selv*; e a falta de *interesse* corporifica-se no sujeito do Tédio.

é capaz de ser ele mesmo, o grande aspecto que viabiliza o tédio é justamente a ausência dessa Vontade (*Vilje*). Isto ocorre quando ele deixa de ter apenas a ausência da Vontade de *ser si mesmo* e passa também a uma ausência de Vontade de todas as coisas do mundo material:

Não me apetece *fazer nada*. Não me apetece andar a cavalo, porque é um exercício muito violento; não me apetece andar a pé, isso é muito cansativo; não me apetece deitar-me (...) não me apetece fazer nada²⁸¹.

Percebe-se que o “não me apetece” neste contexto não tem um sentido de “não há em mim vontade para tal objeto”, não se trata de uma falta de Vontade para um objeto específico, embora alguns sejam delimitados na fala. A satisfação que carece o entediado não depende da quantidade de objetos disponíveis, nem da disponibilidade *daquele objeto*, pois há um fenecimento da Vontade por *todo objeto*, um desapetite por tudo: “não me apetece fazer nada”. Entre o *Ou isto* e o *Ou aquilo*, o indivíduo não quer nada.

Isto é, pode haver tédio em meio à abundância de possibilidades porque ele não depende da disponibilidade dos objetos, mas da disposição do próprio sujeito frente a eles. Por isso, mesmo na fartura de possibilidades, todas estão desvitalizadas pela relação do sujeito com elas. A “disposição existencial” tem sentido aqui de “uma forma de contato do indivíduo com o mundo”, em que a forma desse contato tonaliza todas as possibilidades à sua volta. No caso do sujeito do tédio, as possibilidades estão no espectro do irrealizável, não porque elas não são logicamente desempenháveis, mas porque dependem da atividade do sujeito. Então, elas são canceladas, não por estarem no espectro do possível, do não realizado, mas porque o âmbito no qual elas se efetivariam, isto é, pela Ação do sujeito, está nulo por uma relação de indiferença, pela falta de Paixão que ele tem com as possibilidades à volta:

A minha alma perdeu a possibilidade. Se eu desejasse para mim alguma coisa, *eu não desejaria riqueza ou poder, mas a paixão da possibilidade*, o olho que em toda a parte, eternamente jovem, eternamente ardente, vê a possibilidade. O prazer decepiona, a possibilidade não²⁸².

Que sejam os outros a queixarem-se de que os tempos são maus: queixo-me de que são miseráveis, porque *são tempos sem paixão* (...) ²⁸³

As possibilidades só possuem alguma vitalidade se há uma relação do sujeito com elas, através da Paixão. Se este relacionamento está anulado, as possibilidades

²⁸¹ Ou-Ou, p. 44/ SKS 2, 28.

²⁸² Ou-Ou, p. 76; 77/ SKS 2, 50.

²⁸³ Ou-Ou, p. 57/ SKS 2, 36.

também. Dado que elas não são algo *em si*, mas uma potência a ser desenvolvida pelo sujeito. Este vive uma completa perda da Vontade e da Paixão, desde os atos cotidianos de comer, levantar da cama, andar a cavalo, recorrer aos prazeres do seu tempo, apaixonar-se, planejar o futuro, ter Fé, paciência, entusiasmo, até a Tarefa de *ser si mesmo*.

Ele não deseja o prazer da exterioridade, mas a possibilidade, pois “o prazer decepciona, a possibilidade não²⁸⁴”. Mais que qualquer recurso material, o poeta deseja aquilo que impulsionaria sua alma de volta aos movimentos da vida: a Paixão pelas possibilidades. Pois elas são, como avalia Ferro, “vias abertas, estradas disponíveis para a existência²⁸⁵”, no entanto, para o entediado, o horizonte se tornou árido e inalcançável à sua frente porque lhe falta a Paixão que o impulsionaria aos possíveis, afinal, como *AntiClimacus* reconhece: a “possibilidade é para o *selv* o que o oxigênio é para a respiração²⁸⁶”.

Mas se o sujeito do tédio fosse respirar por alguma possibilidade, isto é, desejar algo, seria por *algo que não tudo isso*. Apenas nesse sentido sua Vontade não está nulificada, ao mesmo tempo esta é a suprema falta de Vontade, dado que este desejo é pelo nada, posto que tudo que existe já está dado no espectro do possível. Apenas nesse sentido ele tem fome de algo: “Falta-me acima de tudo paciência para viver. Não sou capaz de ver a relva crescer (...) os meus olhos estão saciados e *fartos de tudo e, todavia, tenho fome*²⁸⁷”. Esta “fome” em meio à “fartura” representa todo o menu de possibilidades à sua volta que é incapaz de saciá-lo. Por isso, ele está inerte. Mesmo sua ação material para o exterior está embotada. Esta inércia no mundo físico é reflexo de uma inação no interior do próprio sujeito. Seu único movimento é para o que ele denomina de “vazio”, o vazio de uma vida inerte:

O que irá acontecer? O que trará o futuro? Não sei, nada pressinto (...) [Há] *sempre um vazio à frente*, o que me empurra é uma consequência situada atrás de mim. A vida está virada ao contrário e é horrível, não é suportável²⁸⁸.

Como o tédio é francamente pavoroso – pavorosamente entediante (...) Fico estirado, inerte; *a única coisa que vejo é o vazio, a única coisa de que vivo é o vazio, a única coisa em que me movimento é o vazio*. Nem sequer sofro dores (...) Morro de morte²⁸⁹.

²⁸⁴ Ou-Ou, p. 76; 77/ SKS 2, 50.

²⁸⁵ FERRO, 2012, p. 23.

²⁸⁶ “...and possibility is for the self what oxygen for breathing” (SUD, p. 40/ SV, 153).

²⁸⁷ Ou-Ou, p. 53/ SKS 2, 33;34.

²⁸⁸ Ou-Ou, p. 51;52/ SKS 2, 32;33.

Há um esvaziamento do sentido da vida e isto o imobiliza. Ele vive o hoje apenas como consequência passiva do ontem, pois não consegue vislumbrar para o amanhã nada mais que um vazio eterno. A última frase “morro de morte” é uma clara referência ao que mais tarde foi desenvolvido em SUD. O caso de Lázaro, citado na obra, é referido como uma morte para a vida; do desesperado, o caso é de uma vida para a morte; do entediado é de uma morte em meio a sinais vitais. A vida é apenas um estado genérico, pois a morte a atravessou. Ele vive um sepultamento do próprio ser.

O sujeito que está morrendo nesta forma de morte não encontra sequer sentido nas tarefas cotidianas mais simples, acha todo movimento para fora desnecessário e, no máximo, risível. Ele não apenas travou a significação da própria Ação pelo esvaziamento do conteúdo da própria vida, como também não entende porque os homens se ocupam nela. Afinal, que sentido têm as tarefas da vida para alguém que está “morto”? “Entre todas as coisas risíveis, parece-me que a mais risível de todas é andar atarefado no mundo, ser homem despachado a comer, e despachado nos seus atos (...)”²⁹⁰. Ele prefere a lucidez do tédio ao atarefamento burguês. O mundo inteiro não vale um bocejo. Sua maior expressão com relação às tarefas é a de um escárnio em forma de riso.

Mas tédio e trabalho podem estar muito bem correlacionados entre si. O sujeito pode se ocupar das atividades temporais, sem que elas sejam uma preocupação efetiva dele, sem que deixe de se entediar com elas. O entediado não necessariamente é um ocioso. O ócio leva ao valor do trabalho, o tédio tira dele toda a significação²⁹¹. Deste modo, ele afirma que o inverso do trabalho é o ócio, não o tédio. O inverso do tédio parece ser, em seu tempo, a diversão. No entanto, através dela o tédio pode ser outra vez produzido, quando o sujeito se enreda à diversão sem levar em consideração a própria natureza do tédio inerente à diversão. Portanto, a arte de equilibrar-se contra o tédio é precisamente saber divertir-se. A diversão que vem por tentativa de obstrução do tédio só o traz à superfície.

²⁸⁹ Ou-Ou, p. 70; 71/ SKS 2, 26.

²⁹⁰ Ou-Ou, p. 52/ SKS 2, 33.

²⁹¹ Este ponto merece, portanto, uma breve distinção entre ócio e tédio. Em *Rotação de Culturas*, ele afirma o benefício radical do ócio e a enfermidade do tédio: “O ócio constitui uma vida verdadeiramente divina, quando não nos entediamos (...) os deuses do Olimpo não se entediavam, viviam felizes em *ócio feliz*. O ócio está, pois, tão longe de estar na raiz de todo o mal, que é antes a raiz do verdadeiro bem” (Ou-Ou, p. 52/ SKS 2, 33).

Deste modo, nem pela diversão o tédio se esgota para o entediado, apenas é impulsionado. Sem equilibrar o riso da diversão necessária com a sobriedade da seriedade, o sujeito chega a uma deturpação da exultação e do contentamento. Por isso, o poeta constantemente se refere a si mesmo como sendo um abandonado pelos “gênios da alegria”: “É sabido que há insetos que morrem no instante da fecundação; também assim acontece com toda a alegria (...)”²⁹²; e depois afirma: “nunca fui alegre; e, contudo, sempre pareceu que a alegria estivesse entre quem eu seguia, como se os gênios lesto da alegria dançassem à minha volta²⁹³ (...)”.

A ausência de Alegria esgota o poeta. Ela, neste contexto, seria uma força motriz da Ação: “A minha alma está esgotada e sem forças (...) Tento em vão entregar-me à infinitude da alegria (...) estou sozinho como sempre estive; abandonado (...) pelos gênios felizes da alegria (...)”²⁹⁴. Mas todos estes aspectos decorrem de uma falta de saúde do próprio pensamento do sujeito. Tal como no sermão estudantil, em que Kierkegaard faz referência a um estado de infrutíferos e estéreis pensamentos, o poeta descreve uma incapacidade de sustentar a própria alma pelo pensamento, acusando uma fragilidade e eteriedade de tudo o que ajuíza: “Os pensamentos dos homens *são finos e quebradiços* como rendas (...)”²⁹⁵; “*Quão estéreis são a minha alma e o meu pensamento* e, contudo, tão incessantemente atormentados por atrozes dores de parto, vazias e voluptuosas! (...)”²⁹⁶; “A minha alma está tão pesada que *pensamento algum consegue mais sustê-la*, nenhum bater de asas consegue elevá-la mais no éter (...) Sobre o íntimo do meu ser incuba uma opressão, uma angústia, que presente um tremor de terra²⁹⁷”.

A morte e fragilidade do seu próprio pensamento, que carece de fundamentos, incorporado à inércia, falta de Vontade, de Paixão pela Possibilidade e de Alegria formam um quadro carregado de insignificação existencial. Pelo menos dez vezes o poeta acusa esse sentimento de dessignificação. Tais como “A minha observação da vida é inteiramente *desprovida de sentido*(...)”²⁹⁸; “Para que sirvo eu? Para nada, ou seja, para o que for²⁹⁹”; “O resultado da minha vida nem sequer dá em nada, é uma

²⁹² Ou-Ou, p. 44/ SKS 2, 28.

²⁹³ Ou-Ou, p. 75/ SKS 2, 49.

²⁹⁴ Ou-Ou, p. 76; 77/ SKS 2, 50.

²⁹⁵ Ou-Ou, p. 57/ SKS 2, 36.

²⁹⁶ Ou-Ou, p. 51/ SKS 2, 32.

²⁹⁷ Ou-Ou, p. 59/ SKS 2, 38.

²⁹⁸ Ou-Ou, p. 52/ SKS 2, 33.

²⁹⁹ Ou-Ou, p. 55/ SKS 2, 35.

disposição, uma cor singular³⁰⁰”; e outra vez: “a vida tornou-se para mim uma bebida amarga e, não obstante, deve ser tomada às gotas, lentamente, contando-as³⁰¹”

Esta dessignificação de tudo o leva a viver uma apoteose do sono. Sem se sentir parte do mundo externo, por um desajuste interno, ele percebe que dormir é a atividade mais suprema que a sua vida pode alcançar. Entre dormir e sonhar, ele prefere apenas rressonar, é a suprema genialidade porque é a perfeita arte do nada. Sonhar seria desestabilizar esse nada em que o tédio se acomoda: “Assim divido o meu tempo. Durmo metade do tempo, e sonho na outra metade; quando durmo, nunca sonho, seria pecado, porque dormir é a suprema genialidade³⁰²”; “Quando de manhã me levanto, volto logo novamente para a cama. Sinto-me melhor à noite, no instante em que apago a luz e puxo o edredom para cima da cabeça (...) ³⁰³”.

Ele experimenta a vanidade radical de todas as coisas. Todas elas estão nadificadas, pois “o tédio repousa no nada que serpenteia através da existência³⁰⁴”. O sujeito está preso a nada, e tudo que ele tem é nada. O tédio anula tudo em volta, todas as coisas são indistintas, pois ele as envenena e putrefaz quaisquer possibilidades de movimento. Seria coerente descrever o tédio como uma “disposição não disposta”, pois, mesmo como uma disposição, uma reação diante da vida, ele é uma reação de indisposição. Ainda que faça o indivíduo permanecer dispostamente constituído frente à vida, nele não há disposição, pois toda ela está nula pelo fenecimento das possibilidades, e, antes destas, da Vontade e da Alegria.

Se tudo na existência do entediado está nadificado e, portanto, tudo à sua volta se revela como um nada, qualquer movimento é para dele fugir, mas sendo tudo ao redor nada, então esta fuga é uma fuga para o nada. O nada age no interior da existência como uma força repulsiva, como um movimento negativo³⁰⁵, posto que todo o movimento que o entediado imerso no nada faz “não é de atração, mas de repulsão³⁰⁶”, então: “quão pernicioso é o tédio para o homem (...) o tédio é a raiz de todo o mal. É

³⁰⁰ Ou-Ou, p. 58/ SKS 2, 37.

³⁰¹ Ou-Ou, p. 54/ SKS 2, 34.

³⁰² Ou-Ou, p. 57/ SKS 2, 36.

³⁰³ Ou-Ou, p. 55/ SKS 2, 35.

³⁰⁴ Ou-Ou, p. 323/ SKS 2, 280.

³⁰⁵ Nesta primeira página de *Rotação de Culturas*, encontramos uma clara referência ao princípio da negatividade de Hegel e ao “movimento” na Ciência da Lógica. Quem se interessa pelo tema em Kierkegaard pode vê-lo repetido também na segunda parte de *Ou/Ou* p. 109 SKS 3, p.97 e n’O Conceito de Angústia CA, 2010, p.14-16/ SKS 4, 320, bem como a nota 24 da tradução de Álvaro Valls (2010).

³⁰⁶ Ou-Ou, p.322 / SKS 2, 275.

deveras curioso que o tédio, que é em si mesmo de uma essência tão tranquila e plácida, possa ter uma tal força³⁰⁷. Pois, tendo em vista que o tédio é tanto uma “genialidade imediata” quanto uma “imediatidade adquirida³⁰⁸”, ou seja, ele é tanto uma disposição que naturalmente é dada pela existência como pode ser produzido, como vimos, pela via da diversão, por exemplo, então, o tédio pode ser posto pelo próprio movimento não consciente de fugir dele, pela repulsão. No entanto, se ele só enxerga o finito, acha, portanto, que nele está a resposta e toda fuga do tédio se torna um caminhar em círculos dentro da própria finitude.

Se o sujeito do tédio ruma apenas no finito, está inábil para a Síntese com o infinito, não vislumbrando nada além da própria condição. Deste modo, a solução que ele acha para o que vive é imanente a ela mesma, é uma solução que resulta na atualização da própria condição: a tentativa de centrar-se em si, afirmando-se acima de todas as coisas. Afirmando a insignificância de todos os conteúdos a sua volta e a sua superioridade sobre tudo o que está posto, ele pretende usar isso como mola impulsadora para sair de sua condição. Isto é, ele busca produzir Interesse, Paixão e Vontade a partir de si e não do mundo ou do Eterno com o qual seu relacionamento está destonificado.

Não se relacionando consigo mesmo da forma correta, e ao invés de relacionar-se com a Abertura, com o Eterno, com aquele que estabilizaria a correta Síntese e a Autorrelação, ele age por um fechamento em si, tentando buscar a si mesmo nesse movimento de excentricidade. Esse encapsulamento em si, esta afirmação do valor de si sobre todas as coisas tanto origina e/ou é originário do tipo de desespero-desafio, o desespero de “querer ser si mesmo”; quanto é o que Kierkegaard denomina de demoníaco, dado que delibera uma dimensão egóica, o que é oposto ao *selv*. A tentativa de constituir a si mesmo, isto é, a afirmação absoluta de si, é também a afirmação absoluta do nada. Posto que o único fundamento do sujeito do tédio e do desespero-desafio é o *panteísmo demoníaco*, isto é, a sustentação de que o nada está em tudo, inclusive nele. O tédio precisamente “é a continuidade do nada³⁰⁹”, ele é a manifestação do nada que está inerte em todas as coisas³¹⁰.

³⁰⁷ Ou-Ou, p. 317/ SKS 2, 275.

³⁰⁸ Ou-Ou, p.317 / SKS 2, 279.

³⁰⁹ CA, p.134/SKS 4, 434.

³¹⁰ Este raciocínio é repetido por Heidegger na Preleção de 1929 *Que é metafísica?*, em que da descrição do “nada que nadaifica” ele chega às disposições como a Angústia e Tédio, embora sua pretensão seja

Como veremos, a Síntese entre necessidade e possibilidade é a liberdade. No entanto, o entediado em desespero não realiza tal Síntese. Primeiro porque carece da relação necessária com a possibilidade, como vimos. Segundo porque a liberdade, que dessa Síntese resulta, só é alcançada por uma Ação do sujeito que liga os polos opostos. Mas, quando o sujeito tem o tédio desesperado recaído sobre ele e, portanto, tem uma existência inerte, e então age pelo centramento de si, isto ainda não é uma Ação no sentido aqui já posto. Pois, se todo ato deriva da liberdade, neste caso específico é um ato proveniente de uma liberdade que nega a própria liberdade: “no tédio, a liberdade está posta como não-liberdade, pois a liberdade está perdida³¹¹”, dado que é uma ação que está apenas ruminando no próprio nada em que o sujeito está imerso. Portanto, ele só pode desempenhar uma ação que contém em si uma negação da própria Ação. O movimento que ele faz com a liberdade a enreda e a aprisiona no nada em que ele ruma. A tentativa de alçá-la pelo autorreferenciamento impondo sua vazia superioridade ao mundo pela busca de fugir de sua condição “excentricamente”, isto é, pela própria afirmação de si, não erradica, mas vitaliza o tédio desesperado.

Este indivíduo está anulado diante de todo movimento positivo na existência, pois não consegue realizar a Síntese que o faria ser si mesmo. O motivo de sua condição é um desajuste da Síntese que formaria o *selv*: “se eu vislumbrasse um pensamento que ligasse o finito ao infinito”. Pois Síntese é movimento, mas todo movimento que ele faz é de repulsão, é para o próprio nada, é para o interior da finitude, como bem resume Ferro: “o tédio é a disposição que digere tudo o que encontra, mas só encontra o finito³¹²”. Assim, o sujeito do tédio desesperado, que está proscrito de si mesmo e lançado ao trivial, segue incapaz de qualquer relação visceral consigo e com o mundo, e deste modo não pode ser *selv*.

Para tornar-se efetivamente si mesmo, neste cenário, a resolução inclui uma Vontade: “ao se relacionar consigo mesmo e com vontade de ser si mesmo, o *selv* repousa de forma transparente no poder que o estabeleceu³¹³”. Tal Vontade de Ação diante da Tarefa de ser *selv* falta a ele. No entanto, ele opera uma Ação interna que o

qualitativamente distinta da de Kierkegaard. O Tédio, bem como a Angústia, são outra vez tratados em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*.

³¹¹ CA, p. 136/ SKS 4, 436.

³¹² FERRO, 2012.

³¹³ “[...] In relating itself to itself and in willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it” (SUD, 49/ SV, 163).

desespero-fraqueza não consegue - dado que este é passividade e apenas sofre por pressão das externalidades de onde ele pensa vir seu desespero -; já “aqui o desespero é consciente de si mesmo como um ato³¹⁴”, aqui ele sabe que está imerso numa complexidade interna que é ele próprio, reconhece que está numa vida desesperada, e esta não é um acometimento exterior, mas parte de sua própria constituição interna.

Este é o desespero-desafio. Ele resguarda o caráter masculino porque, segundo *AntiClimacus*, o Espírito tem um caráter de virilidade no homem, enquanto feminilidade se trataria de passividade e acometimento enfraquecido. A virilidade aqui é associada ao nível de consciência de seu estado, vê-se como uma Ação, não como passividade, dado que o entendimento de sua condição reserva a ele um desafio. Nesta personificação, ele pretende ser *selv*, por seu próprio poder, suas próprias forças e qualificações, que na verdade é uma força abstrata, mas por ser imaginada, ele entende que pode ser *selv* por si. Imagina ter consciência de um *selv* infinito que pode ser posto por ele próprio, ele quer se constituir na forma infinita, assumindo a concreção que ele desejar:

E este é o *selv* que uma pessoa em desespero quer ser, separando o *selv* de qualquer relação com o poder que o tem estabelecido, ou separando-se da ideia de que existe tal poder. Com a ajuda dessa forma infinita, o *selv* em desespero quer ser mestre de si mesmo ou criar ele próprio, fazer do seu *selv* o *selv* que quer ser, determinar o que ele terá ou não terá no seu *selv* concreto³¹⁵.

Assim, ele quer construir ele próprio o *selv* concreto que quer ser, mas só consegue corporificar o desespero-desafio. Sua relação consigo é imaginária, pois se o *selv* em desespero está agindo por si mesmo, ele se relaciona constantemente apenas com construções imaginárias³¹⁶. Querendo ser *selv* por ensimesmamento, ele não se torna nenhum *selv*, nem aquele que ele próprio é em potência. Pois imaginativamente apenas constrói “castelos no ar”, constrói a si imaginativamente, pois “em desespero o *selv* quer aproveitar a total satisfação de fazer do seu *selv*, o *selv* que quer, de se desenvolver, de ser ele mesmo, querer ter a honra desta poética e magistral construção³¹⁷”. No entanto, dado que tudo isso se passa no âmbito do *fantástico*, tudo que ele constrói

³¹⁴ “Here the despair is conscious of itself as an act” (SUD, p. 67/ SV, 179).

³¹⁵ “And this is the self that a person in despair wills to be, severing the self from any relation to a power that has established it, or severing it from the idea that there is such a power. With the help of this infinite form, the self in despair wants to be master of itself or to create itself, to make his self into the self he wants to be, to determine what he will have or not have in his concrete self” (SUD, p. 68/SV, 179).

³¹⁶ “If the self in despair is an acting self, it constantly relates itself to itself only by way of imaginary constructions” (SUD, p. 68/SV, 180).

³¹⁷ “In despair the self wants to enjoy the total satisfaction of making itself into itself, of developing itself, of being itself, it wants to have the honor of this poetic, masterly construction” (SUD, p. 69/SV, 181).

é nada, e ocorre inversamente que ele se desvanece no nada. Aqui ele está negando os dados concretos da realidade e a Imediatez na qual ainda está imerso com um certo nível de Reflexão, querendo ser um *selv* abstrato, ansiando alcançar a eternidade por suas próprias mãos.

Este é também um desespero de resignação que quer, por ensimesmamento, ser ele mesmo. Pois, apesar da dimensão espiritual que ele assume, maior que dos demais tipos de desespero, ela é hermética e, portanto, não é suficiente para eliminar seu desespero, este se torna o tipo de desespero mais demoníaco:

O maior desespero espiritual dá-se pela maior atenção dada à *habilidade demoníaca* de manter o desespero fechado no seu *hermetismo* (...) Desespero demoníaco é a mais intensiva forma de desespero: em desespero querer ser ele mesmo. Quer desprender-se do poder que o estabeleceu³¹⁸.

A resolução de seu estado estaria na Ação inversa de “transparentemente repousar no poder que o estabeleceu”, mas ele age pelo *hermetismo demoníaco* de afirmar um *selv* abstrato e imaginário que, na verdade, está longe de se fazer concreção por sua força. Este é o desespero mais intensivo que, ao mesmo tempo, está mais próximo do eterno e de si mesmo. No entanto, ao preferir manter-se em tal condição, afasta-se do seu *selv* eterno. Se reconhecesse que o seu desafio é na verdade fraqueza, se ele se abrisse à Abertura que poderia fundamentar as bases de seu *selv* e traria resolução ao seu estado, este desespero seria uma via para a fé, para a eternidade, para a Síntese, para o Fundamento. Mas ele não está disposto a negar o *selv* que construiu imaginativamente com tanto esforço intelectual; não está disposto a perder a abstração que construiu de si, para ganhar o seu verdadeiro *selv*. Ele quer manter-se constituído frente à existência de forma desafiadora, tentando alcançar a si próprio de forma impositiva, mas, ainda assim, desesperadora.

Por fim, este capítulo nos traz, primariamente, a conclusão de que Kierkegaard pensava a respeito das formas de desespero muito antes de desenvolvê-la em SUD e as relacionava literariamente de forma fluida e até mesmo teoricamente incontível dentro de sua obra pseudonímia. Ele brincava com estes estados de alma através de suas figuras representativas; SUD é a fundamentação teórica de um *insight* que Kierkegaard

³¹⁸ “But the more spiritual despair becomes, the more attention it pays with demonic cleverness to keeping despair closed up in inclosing reserve, (...) Demonic despair is the most intensive form of the despair: in despair to will to be oneself. (...) it want to tear itself loose from the power that established it” (SUD, p. 73/ SV, 184).

já vinha construindo: se a vida é um projeto, uma Tarefa de ascensão para si mesmo, ela porta intrinsecamente a possibilidade da fuga de si, a realidade do desespero.

Assim, dado que, como já extensamente foi demonstrado neste capítulo, o desespero é uma disfunção que ocorre no indivíduo, ele é a categoria por excelência de desconstituição do ser, a qual desapropria todas as categorias fundadoras do próprio *selv*. Mas o desespero ainda permanece, em sentido profundo, ligado ao que o *selv*, em essência originária, é. O próprio ato de desesperar implica um *selv* em potência. Se o homem não fosse Síntese, não seria desespero, e não poderia ser *selv*. Ao mesmo tempo, enquanto for desesperado não será si mesmo. *AntiClimacus* é taxativo ao dizer que não estar desesperando não implica superioridade; a superioridade está justamente em poder desesperar, pois só desespera quem tem um *selv* corporificado e o progresso deste *selv* é o desespero, que precisa ser eliminado.

A grande conclusão que temos em mãos é que o indivíduo não consegue apenas por seus próprios esforços ser *selv* e extirpar o desespero - a qual é sua condição originária. Tornar-se *selv* é uma atividade de Autoconhecimento e Autodeterminação, mas também de Autoperda deliberada para que se chegue à Autorrecepção de si; é um doar-se para receber-se.

Desta feita, o processo de apropriação do *selv* inclui três fases – ou três momentos e movimentos simultâneos. Partiremos agora para especificação destas que representam cada uma das dimensões estruturais do *selv*, as quais, se estabelecidas plenamente, possibilitam ao indivíduo tornar-se *selv*, isto é: Síntese, Autorrelação e Autoliberação. Fases estas que faltaram às personificações do desespero até aqui descritas.

4.0 TORNAR-SE *SELV*: A COMPOSIÇÃO TRIÁDICA³¹⁹.

Este capítulo apresenta a terceira dimensão interpretativa do *selv*, cujo arcabouço teórico está essencialmente em SUD. Arguimos que o *selv* é uma unidade - entre o ser e o *vir a ser* - em movimento constante de apropriação, estabelecendo-se por um processo simultâneo de autoconstituição e relacionamento com a: Síntese, Autorrelação e Autoliberação. Ele não apenas se relaciona com este triângulo como é constituído pelo movimento deste relacionamento - o que ocorre simultaneamente e não sucessivamente.

As várias formas de desespero descritas no capítulo anterior já nos demonstraram que o *selv* não é uma condição imutável e atribuída aos homens quando do nascimento - em estado natural só há a espiritualidade e desespero. Porquanto, as categorias do *selv* não são dadas em uma união estável naturalmente constituída, como se, ao pertencer à raça humana, se conferisse automaticamente o *status* de *selv*. Em vez disso, as dimensões do *selv* devem ser atingidas. Ele é o que somos, mas em essência, é o que estamos estruturalmente destinando-nos a nos tornar: “todo ser humano é primitivamente concebido como um *selv*, destinado a se tornar si mesmo³²⁰”. Por isso, ele não é da natureza das coisas já dadas, mas das a serem alcançadas através do reconhecimento da *opgave*.

Por conseguinte, o *selv* não é aquilo que inteiramente já somos, ou que chegaremos a inteiramente ser, mas é aquilo que apenas nós mesmos podemos, progressivamente, nos tornar. Como podemos também facilmente deixar de ser ou nunca sê-lo, e sem que nenhum alarde existencial disso resulte: “o maior perigo, o de perder-se, pode ocorrer tão silenciosamente no mundo como se nada fosse³²¹”. Pois ocorre que a maioria de nós nunca se torna “consciente de ser destinado como espírito³²²” e, deste modo, os estados de desespero já descritos se alongam pela vida e, em limite, intercalam-se de um nível de consciência para outro.

Mas ao atingir o grau mais alto de Consciência, o existente percebe que é necessário assumir a *opgave*. Isso representa assumir o *selv* como um projeto, um processo, uma atividade que se prolongará por toda a existência, uma tentativa constante

³¹⁹ O presente capítulo mantém alguns poucos trechos do artigo *Uma leitura da dimensão triádica do self em Kierkegaard* publicado na *Revista Humus* (v. 07, p. 58, 2017) pela autora.

³²⁰ SUD, p. 33/SV, 146.

³²¹ SUD, p. 26/ SV, 140.

³²² SUD, p. 26/ SV, 140.

de equilibrar todas as dimensões categoriais, que aqui expomos, numa unidade não fixa, mutável, que é, ao mesmo tempo, constituída, mas derivada, pois que é resultado de um movimento. Esta unidade é o *selv*.

Defendemos, portanto, que o *selv* é atingido por uma tríade em movimento. A passagem abaixo traz as premissas fundamentais de nossa arguição. Optamos por subdividi-la para que as fases do movimento de apropriação do *selv* sejam facilmente visualizadas:

O ser humano é espírito (1). Mas o que é espírito? Espírito é o *selv* (2). Mas o que é o *selv*? O *selv* é uma relação, que se relaciona a si mesma, ou o é na relação, que a relação se relaciona a si mesma; O *selv* não é a relação, mas a relação se relacionando a si mesma(3). O ser humano é uma síntese do infinito e do finito, do temporal e do eterno, de liberdade e necessidade, em resumo, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois. Assim considerado o ser humano ainda não é um *selv* (4). Na relação entre dois a relação é o terceiro (5) como uma união negativa, e os dois se relacionam à relação e na relação à relação; assim é, sob a qualificação da alma, a relação entre alma e corpo uma relação (6). Se a relação se relaciona a si mesma, então essa relação é o positivo terceiro, e este é o *selv*³²³.

[...] ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo o *selv* repousa transparentemente no poder que o estabeleceu (7)³²⁴

Podemos resumir as referências acima nos seguintes momentos:

- 1) O ser humano é Espírito, e isso decorre de (6);
- 2) O Espírito é o *selv*;
- 3) O *selv* é uma relação que se relaciona a si mesma – Autorrelação;
- 4) O ser humano é Síntese;
- 5) O *selv* é o terceiro elemento de uma Síntese;
- 6) O Espírito é o terceiro elemento da Síntese entre alma e corpo, e isso explica (2);
- 7) Ser um *selv* é repousar transparentemente no poder que o estabeleceu.

A partir de então, postulamos que o *selv* se constitui por três momentos os quais compreendem inteiramente os sete fragmentos acima, são eles: I) O *selv* é o terceiro elemento decorrente da Síntese, por isso é Espírito - isto corresponde a 1, 2, 4, 5 e 6; II)

³²³“A human being is spirit. But what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation that relates itself to itself or is the relation's relating itself to itself in the relation; the self is not the relation but is the relation's relating itself to itself. A human being is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity, in short, a synthesis. A synthesis is a relation between two. Considered in this way, a human being is still not a self In the relation between two, the relation is the third as a negative unity, and the two relate to the relation and in the relation to the relation; thus under the qualification of the psychical the relation between the psychical and the physical is a relation. If, however, the relation relates itself to itself, this relation is the positive third, and this is the self” (SUD, p. 13/ SV, 127).

³²⁴“In relating itself to itself and in willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it” (SUD, p. 14/SV, 128).

O *selv* se dá pela Autorrelação - corresponde a 3; III) O *selv* libera-se de seu caminho de autoconstituição e se fundamenta no Fundamento que o estabeleceu, o que aqui chamamos de Autoliberação, - corresponde a 7.

Portanto, equilibrar as dimensões categoriais exige do *selv* um movimento de: 1) relacionar os polos opostos da Síntese; 2) nessa relação, relacionar a si mesmo constantemente, isto é, trata-se de uma Autorrelação na Síntese; 3) e, nesta relação que se relaciona a si mesma, deve-se se relacionar com Aquele que estabeleceu a relação, portanto, após a Autorrelação ele deve efetuar um movimento de Abertura/Autoliberação. Esta tríade que compõe a atividade de autoconstituição do *selv* pauta a divisão e a argumentação dos tópicos que se seguem.

4.1. O *selv* é Síntese

Seguindo os pontos 1, 2, 4, 5 e 6 acima, depreendemos que o *selv* é primeiramente Síntese e, ao mesmo tempo, é o terceiro elemento decorrente dessa Síntese, isto é, o Espírito. Portanto, o Indivíduo que está encarando sua existência tem como Tarefa a unificação do corpo e da alma mediada pelo Espírito³²⁵, mas “ainda não é um *selv*³²⁶”. Este Espírito é o “*selv?*” - necessariamente interrogativo, dado que está a todo tempo se constituindo: “a cada momento que um *selv* existe, ele está em um processo de tornar-se, pois o *selv* não existe realmente, é simplesmente aquilo que deveria vir a existir³²⁷”. Isto é, ele existe em potencialidade, por isso, é um “*selv?*”.

Mas o *selv*, nesse sentido interrogativo de *vir a ser*, não deve ser formulado como uma entidade etérea nunca constituída em concreção. Ele “é o mais abstrato de todas as coisas, e ao mesmo tempo, o mais concreto³²⁸”, pois que tornar-se *selv* é “tornar-se concreto, coisa irrealizável no finito ou no infinito³²⁹”. O concreto só se dá, portanto, no estabelecimento da Síntese. O centramento em qualquer um dos polos é justamente o ponto de fuga do *selv*, é desespero, evasão, abstração. A Síntese, ao contrário, resulta em concreção, embora, em certo sentido, também em extinção.

Porquanto, o termo “Síntese” tem uma conotação hegeliana de “um processo de mediação em que os termos opostos são mesclados em uma ‘unidade superior’ que, simultaneamente, preserva e anula sua oposição³³⁰”, mas para Stokes, ao contrário disso,

³²⁵ Melhor explanação sobre isso cf. FARAGO, 2006.

³²⁶ SUD, p. 13/ SV, 127.

³²⁷ “Yet every moment that a self exists, it is in a process of becoming, for the self [in potentiality] does not actually exist, is simply that which ought to come into existence” (SUD, p.30 / SV, 143).

³²⁸ EO1, p. 118/SKS 3, 105.

³²⁹ SUD, p.34/ SV, 148.

em Kierkegaard os opostos são mantidos em um relacionamento contínuo de oposição. A Síntese não é resolvida, ela está em movimento constante. No entanto, Kierkegaard, a partir de *Haufniensis*, parece seguir a tradição afirmando que “ela designa o movimento, mas também o repouso³³¹”, a concreção e a extinção.

Assim, a Síntese tem duplo sentido “pois designa, de uma só vez, a relação entre dois termos e o resultado da relação, [i.é.], aquilo em que eles se relacionam mutuamente”. A Síntese é, assim, tanto a relação entre os polos de opostos quanto o que resulta concretamente disso. No caso, a Síntese de corpo e alma resulta no Espírito; a de possibilidade e necessidade, na liberdade; de temporalidade e eternidade, no instante, etc. Mas, mesmo resultando num terceiro concreto, ela continua em movimento. Todas elas diadicamente relacionadas, derivando simultânea e constantemente em um terceiro, possibilitam o *selv*.

Deste modo, temos dois termos relacionados opostamente - isto implica movimento -, mas também elementos concretos que vão resultando da relação - o que designa repouso. Este não deve, no entanto, ser entendido como fixidez, como algo garantido, mas como um resultado concreto do movimento que continua a se instaurar no interior do sujeito e através dele. Se assim não fosse, tratar-se-ia apenas de um movimento anômico e não teleológico, nunca estruturante do *selv*.

A realização da Síntese entre os polos diádicos é o começo da Tarefa porque os polos que ela media tendem, quando deixados por si mesmos, a se separar. O *selv* é justamente alcançado quando o Indivíduo mantém unido o que de outra forma não estaria em unidade, porém, ainda se trata de uma unidade não fixa. Não há uma união superior última, uma Síntese definitiva pela qual o *selv* passe e o movimento de constituição e derivação se torne findo. Haverá sempre uma desproporção básica na Síntese, do mesmo modo que haverá sempre um elemento de desespero no mais trabalhado dos indivíduos.

A Síntese é parte constituinte do *selv*, pois o homem, como Espírito autoconsciente, é um ser “intermediário” entre a finitude e a infinitude, a atualidade da existência e a idealidade nela possível, entre o domínio da facticidade concreta e o domínio da conceitualização abstrata, entre a vida necessária e as múltiplas possibilidades de realização dela, entre a localização espaço-temporal do corpo e o pensamento eterno, entre a Reflexão e todos os seus processos e a Ação. Este ponto

³³⁰ STOKES, 2010, p. 89.

³³¹ CA, p. 14/SKS 4, 214.

intermediador é o Interesse³³², ele é o ponto integrador e relacional dessas dimensões diadicamente colocadas em oposição. O *selv*, portanto, se sustenta por uma Síntese psicofísica do ser individual através de uma atividade dinâmica e relacional. Deste modo, ele é uma Tarefa que se dá pela Ação de um Indivíduo finitamente existente em relação à sua respectiva oposição categorial: a infinitude do não corpóreo. Dado que o *selv* é, portanto, Síntese de finito e infinito, de necessidade e possibilidade, de temporalidade e eternidade, passemos à análise de cada um desses polos.

4.1.1. Finitude e Infinitude

Na relação diádica entre o finito e o infinito, o Indivíduo precisa equilibrar-se. Se carecer de relação com o aspecto infinito que há nele, estará negando-se espiritualmente na Imediatez sem nenhuma Reflexão qualitativa, e, conseqüentemente, sem fazer o devido uso das categorias da Imaginação e da Ação, ainda que opere em algum nível de Consciência. Tendendo a este oposto, ele se enche de cotidianidades, a vida dele está preche de finitude e tem a forma dessa limitação.

Dado que, se o *selv* é constituído do finito que delimita e do infinito que ilimita³³³, mas o indivíduo tende apenas ao finito, então, ele certamente não sentirá a ausência do seu próprio *selv* como sentirá a ausência da fortuna, do reconhecimento público, das qualificações externas. Por isso, ele fluidamente se encaixa em toda parte e permanece pertencente a lugar algum. Ele é bem recebido e aceito em qualquer ambiente porque é o que os outros esperam dele, um homem como a sociedade quer. Capaz de ganhar todos os bens do mundo, e perder seu próprio *selv*. Entrará na história, acumulará fortuna, será hábil nas relações, mas estará distante de si. Ele entende a si mesmo apenas pelas qualificações que o mundo aplica a ele: conhece a si mesmo pelas roupas que usa, identifica-se consigo mesmo apenas pelo exterior. Isto é infinitamente cômico, pois que é infinitamente desproporcional e contraditório que um *selv* se defina pelas qualificações externas. Mas ele permanece a se definir pela soma total de suas relações sociais. Ele se molda às exigências dos ambientes, na cristandade ele é um cristão, no paganismo ele é um pagão³³⁴. Tal homem vê suas qualificações externas como um relato abrangente e fiel do que ele é. Ele é apenas um título que se considera humano. Mas está inteiramente na imediatidade, irrefletidamente consumido por assuntos mundanos e

³³²Outro elemento preponderante na realização dessa Síntese, como vimos, é a Vontade - e não o intelecto. É ela que fortalece a Síntese, quando ausente, o Espírito não consegue se comprometer com a Tarefa..

³³³ CUP1, 174/ SKS 7, 145.

³³⁴ SUD, p.56/SV, 168.

peripécias da vida civil³³⁵. Por meio de seu trabalho, seu engajamento social, é que ele faz uma ideia de si mesmo. Portanto, ele não se reconhece, não sabe quem é quando não o tomamos pelas descrições externas³³⁶ atribuídas a ele na finitude. Então, o que ele faz com a ideia que tem de si mesmo, quando tais representações exteriores desaparecem e um vínculo com as determinações infinitas se faz necessário?

Por este motivo, o homem da finitude guarda um enorme receio da morte. Afinal, é nela que todos os títulos que o fazem ser quem ele finitamente é tombam, resumidos a uma lápide. A preocupação com a mortalidade³³⁷ de sua vida é justificada: ele não é ele mesmo nessa vida³³⁸. Por estar inteiramente resumido à finitude, ele padece do medo de ser esquecido quando da morte, a qual exige qualificações eternas. No ensaio *O mais infeliz*, Kierkegaard descreve essa preocupação: “vede como eles avançam numa incontável multidão todos os infelizes (...) todos aqueles cuja opinião é ser a morte a maior das infelicidades, que ficam infelizes porque temem a morte (...)”³³⁹. Ele teme a morte porque a plenitude da sua consciência e realização de si está, também, fora das determinações finitas³⁴⁰, na infinitude: “ora o infeliz é aquele que, de uma maneira ou de outra tem o seu ideal, o conteúdo da sua vida, a plenitude da sua consciência, a sua própria essência, fora de si mesmo. O infeliz está sempre ausente de si mesmo, nunca está presente em si mesmo”³⁴¹. Ganhou o mundo e toda sua finitude, mas nunca pertenceu a si próprio. Mesmo com toda preocupação irrefletida e imediata com a morte, como Kierkegaard bem alegoriza neste ensaio, se formos atrás de exumar seu cadáver encontraremos apenas a ironia de que nem na sepultura encontrou sua paz. O corpo ali não achou repouso; perseguido pelos pesares dos próprios prazeres, não

³³⁵ Como não conhece a si próprio, o homem da imediatividade tem seu eu composto por confusas e múltiplas externalidades, o que gera uma crise na própria autopercepção. Através dessa análise, Kierkegaard está mostrando que o ser social e finito do homem não necessariamente coincide com o que ele efetivamente é no seu aspecto infinito, pois que ele pode ser indefinidamente distinto do ambiente social, mesmo que seja inextricavelmente ligado a ele. Assim, se ele só conhece a si mesmo por seus títulos, pelas prerrogativas de seu trabalho e seus ternos, ele tem um sério percalço no processo de autorreconhecimento.

³³⁶ STOKES, 2010, p.97.

³³⁷ Ele se pergunta pela sua imortalidade, sobre o que significa tornar-se imortal, se pode fazer alguma coisa para tornar-se tal, ou se ele se torna tal coisa sem mais nem menos, ou se ele já o é, mas mesmo assim pode se tornar tal (SKS 7, 145, PS, 182). Como ele se comporta ao falar sobre a sua imortalidade; como é que ele, ao mesmo tempo, pode falar a partir do ponto de vista tanto do infinito quanto do finito, e pensá-los junto no mesmo instante, de modo que não diga ora uma coisa, ora outra coisa (CUP1, p. 176/SKS 7, 146/).

³³⁸ STOKES, 2010, p.98

³³⁹ EO1, p. 255/SKS 3, 214

³⁴⁰ They use their capacities, amass money, carry on secular enterprises, calculate shrewdly, etc., perhaps make a name in history, but themselves they are not; spiritually speaking, they have no self, no self for whose sake they could venture everything, no self before God—however self-seeking they are otherwise.

³⁴¹ EO1, p.258/SKS 3, 216.

descansou no próprio túmulo. A tais infelizes, para Kierkegaard, resta apenas a sepultura vazia, por sua não relação com o aspecto infinito da existência. Como veremos, o que falta a este indivíduo é o desenvolvimento da capacidade imaginativa por meio da qual um processo de infinitização pode ingressar na sua realidade finita. Este homem do imediato padece pela esterilidade de sua Imaginação e apego total a tudo o que é imediatamente dado a ele.

Neste cenário, o oposto a esta forma de desestabilização da Síntese é a negação da relação com a finitude e uma supervalorização da infinitização. Isto leva o indivíduo a viver uma infinitização constante através da imaginação [*phantasie*] fantástica. Neste quadro, seu sentimento, vontade e disposição ficam fantásticamente constituídos em abstração. Se a forma anterior respira e inspira apenas concreção, sem Imaginação, esta forma se perde no fantástico irreal. Tudo está sempre além do aqui, o *selv* sofre uma evaporação da realidade concreta, e é assim que se perde e se abandona: “então leva uma existência imaginária, infinitizando-se ou isolando-se no abstrato, sempre privado do seu próprio *selv*³⁴²”. Neste estado de inebriação pelo infinito, o indivíduo pode estar, por exemplo, lançado à vida religiosa, poética ou imaginária, numa tentativa de infinitizar-se e de viver uma embriaguez imaginária. Mesmo que ache estar existindo em relação com a transcendência, por exemplo, ele não está nem se constituindo imanentemente, e, deste modo, nem chegará a ser *selv*, pois que não regressará da infinitização, que é apenas imaginária e inteiramente construída no pensamento. Ele está finitamente incorporado no mundo, mas negando que o está: “o fantástico é, geralmente, o que leva o ser humano para fora, para o infinito de tal forma que ele só é conduzido para longe de si mesmo e, assim, impede-o de voltar para si mesmo³⁴³”. Ele se torna mais e mais distante do concreto, do real, do que ele é. Seu sentimento, conhecimento e querer direcionam-se para o irreal, de tal forma que ele se torna destacado de sua própria realidade concreta e finita.

A resposta a esse desequilíbrio entre o finito e o infinito é a correta constituição da Imaginação (*Indbildningskraft*) não fantástica. Ela é o meio para a infinitização que se sintetiza com a finitude. Ela é uma espécie de agente que ajusta a Síntese e tem como produto final a Ação do existente. Esta Imaginação, não fantástica, não é uma capacidade como as outras, ela é a faculdade que possibilita todas as outras capacidades. A forma com que o Indivíduo opera a Reflexão, o pensamento, a Ação e a Consciência

³⁴² SUD, p. 31/SV, 145.

³⁴³ SUD, p. 31/SV, 144.

é produto de como ele imagina. Kierkegaard concorda e cita Fichte³⁴⁴, nesse sentido, para fundamentar que, mesmo no que diz respeito às categorias do conhecimento, elas derivam da Imaginação. Ela “é a reflexão que cria o infinito” e “tanto quanto o *selv*, a imaginação também é reflexão³⁴⁵”. A Imaginação é, também, a que reproduz o *selv* possível. Portanto, é pelo imaginário corretamente justaposto que o homem pode ser transportado ao infinito pela finitude.

Enquanto *AntiClimacus* retrata esse processo pelo desespero de infinitização que vive no fantástico, *Climacus* retrata o mesmo processo pela “infinitização da reflexão”, isto é, uma reflexão que ocorre de forma infinita e nunca toma a forma da concreção. A saída é uma Reflexão que ocorra de forma a regressar da infinitização executando ações concretas no interior do *selv* em questão. Caso contrário, ele poderá operar, num certo nível de Consciência, conjuntamente às categorias da Reflexão e da Imaginação, mas estas serão infinitizadas e não completarão o processo até a Ação na finitude. Pois o processo imaginativo inclui uma base finita - um retorno autorrelacional da Síntese em relação ao *selv* - após o processo de infinitização.

A efetivação da Síntese dá-se, portanto, ao se assumir a própria finitude, e isto não significa somente ter consciência da mortalidade e aceitar que toda substância finita se desmancha na história, finda e não permanece; mas é também existir em Síntese com a infinitude de possibilidades imaginativas abertas, entre um começo e um fim, com Consciência de que se está incorporado entre um passado e um futuro, no meio da história. Portanto, o Indivíduo deve ser ao mesmo tempo finito - limitado, condicionado, mortal - e consciente dessa finitude e é assim que pode transcender a própria finitude. Realizar a Síntese de finito e infinito é permanecer situado finitamente, com uma perspectiva finita, sabendo estar limitado pela própria perspectiva³⁴⁶ e, ao mesmo tempo, abrir-se ao processo de infinitização disponível pela Imaginação.

Deste modo, apesar de sermos finitos em nossa extensão espacial e temporal, o conceito de infinito também se aplica a nós. Pois nosso pensamento é ilimitado, nossa experiência, Imaginação e Reflexão estão em tensão com nossa ação na história e na

³⁴⁴Ele considera a imaginação um poder produtivo, a fonte dos conceitos do mundo externo ao ser, isto é, tudo o que representa o não-eu, e a catalisadora das formulações categoriais básicas do pensamento desse eu. Do mesmo modo, Kierkegaard, outra vez por *AntiClimacus*, em *Practice in Christianity*, usa a *Indbildningskraft* para enfatizar a relação do ético e da imaginação, “a capacidade de aperfeiçoar, idealizar” (PC, p. 178/SKS 7, 173).

³⁴⁵ “The self is reflection, and the imagination is reflection, is the rendition of the self as the self's possibility. The imagination is the possibility of any and all reflection, and the intensity of this medium is the possibility of the intensity of the self” (SUD, p. 31/SV, 144).

³⁴⁶ GRØN, 2004, p.24.

finitude. Mas estamos também vinculados a uma infinitude incontível disponível pela Imaginação não fantástica. Portanto, nossa existência é uma existência intermediária, e isto significa que ela é finita, mas vinculada à infinitude. O *selv* se dá, desta forma, pela conjunção contínua do finito que está limitadamente constituído e do infinito que pode derivadamente se estender continuamente³⁴⁷. A infinitização, no estabelecimento da Síntese, deve permanecer “aterrada” ao real. O *selv* ingressa no infinito, de tal forma a nunca deixar a realidade situada e, ao mesmo tempo, sem nunca se limitar a ela.

4.1.2 Necessidade e Possibilidade

Na Síntese de necessidade e possibilidade há, de acordo com G. Ferreira, uma relação entre três matizes de conceitos: uma “lógico-ontológica, uma ética e uma terceira que se pode denominar psicológico-ontológica³⁴⁸”. Nossa abordagem se interessa por esta última dimensão, mas todas estão interconectadas e acabam constituindo uma a outra. De um lado, a possibilidade é um componente da experiência existencial que é “potencialidade ontológica, abertura e indeterminação³⁴⁹”; de outro, a necessidade é a potência que já foi atualizada na existência.

Possibilidade como sinônimo de potencialidade e indeterminação é capaz de transmutar-se em fuga na abstração ou transformar-se em realização no concreto. Enquanto a necessidade é o limite da existência atual, a possibilidade funciona, no sentido lógico-ontológico, como o estado de coisas não atuais, isto é, que não passaram à atualidade. Já no sentido mais psicológico-ontológico, ela é a representação de toda a potencialidade existencial, ligada ao conceito de movimento. Isto é, possibilidade é o não-ser, o não atual; enquanto a necessidade é o estado de coisas de um ser que é ser, isto é, atualmente existente. O necessário contém o ser como determinação e, portanto, não pode ser devir; já a possibilidade é o que devém -em liberdade ou indeterminação - e assim se opõe ao necessário. Este, então, se distingue da possibilidade pelo ser e não pela essência.

O devir não é mutável, em essência, ele é o mesmo, só passa do não-ser (possível) ao ser (atual), e então o que deveio não pode manter, em caráter de ser, o que já é. Mas se o que devém não sofre alteração ao devir, então qual é mudança

³⁴⁷“For the self is the synthesis of which the finite is the limiting and the infinite the extending constituent” (SUD, p. 30/ SV 144).

³⁴⁸ FERREIRA, 2015, p.171.

³⁴⁹ FERREIRA, 2015, p.172.

propriamente do devir? A resposta é que esta mudança se dá na passagem do *não-existir* ao existir, conclui Quaglio: “sem qualquer mudança na essência ou no ser da coisa devinda. Antes de vir à existência, a coisa era, como possibilidade, exatamente o mesmo que veio a ser ao tornar-se real, ou seja, era em potência o mesmo que veio a ser em ato³⁵⁰”. Isto é, da possibilidade à atualidade não há mudança de essência, senão de ser. O devir, entendido como transformação da essência, não é de fato devir; só o é enquanto transformação de ser.

A possibilidade é o que passa à atualidade, afinal, existir é transitar do possível ao atual. Mas a possibilidade ainda é o não-ser, e este não-ser torna-se central para a Decisão do próprio ser. A entrada do não-ser no ser não faz o que era possível, necessário³⁵¹. Posto que o que é necessário não pode vir a existir, ele já é. A possibilidade, ao contrário, é o não-ser, ela é, portanto, oposta ao atual, que é o que veio a ser; ao mesmo tempo em que nada vem a ser necessariamente porque o *vir a ser* e a necessidade se contradizem mutuamente. O necessário “é o único modo em que não se pode vir a ser³⁵²”.

Portanto, o ser que é não-ser é a possibilidade; o ser que é ser é o ser atual; ea “mudança do devir é a passagem da possibilidade à atualidade³⁵³”. Mas a possibilidade é *nadificada* pela atualidade - ela se reduz a nada quando se torna atual. Ao tempo que o que vem a ser é o não necessário. O necessário, por ser necessário, já *é*³⁵⁴. A essência do necessário está em ser³⁵⁵. O atual não é mais necessário do que o possível, pois o necessário é absolutamente diferente dos dois e o possível é tanto o que vem a ser excluído quanto o que vem a ser assumido pela escolha.

Deste modo, possibilidade é uma potencialidade na existência a ser escolhida ontologicamente pelo *selv*, por isso, é indeterminação, abertura, Tarefa e está

³⁵⁰ QUAGLIO, 2017, p. 104.

³⁵¹ No *Interlúdio às Migalhas Filosóficas*, *Climacus* questiona se o possível quando se torna atual torna-se assim mais necessário que era, isto é, se a passagem da possibilidade à atualidade cria uma nova necessidade. No entanto, esta passagem é a mudança própria do devir; e o necessário, ao contrário, é imutável “se relaciona sempre consigo mesmo, e se relaciona consigo mesmo da mesma maneira³⁵¹”. *Climacus* chega à conclusão da pergunta afirmando que a presença, em essência, da possibilidade na atualidade não torna essa nova necessidade posta predominantemente acima da categoria da necessidade. Ela é, de fato, o resultado da Síntese entre a possibilidade e atualidade; mas o atual não é mais necessário que possível, ele é o fator resultante.

³⁵² CUP1, p. 97 / SKS 7, 78

³⁵³ PF, p. 106/ SKS 4, 247.

³⁵⁴ PF, p. 107. SKS 4, 274.

³⁵⁵ PF, p. 107/ SKS 4, 274.

diretamente relacionada com a categoria da Ação. Pois, como vimos, esta tem seu ponto basilar no movimento da possibilidade para a atualidade pela liberdade, e do pensamento à realidade. A possibilidade se atualiza pela Ação do sujeito. Pois, pela decisão, que é Ação, o *selv* pode ser retirado do reino da abstração estética, como se vê em *Ou-Ou*, e atualizar sua escolha existencial. Assim, possibilidade é tanto indeterminação no pensamento e na Imaginação como capacidade de concreção, na forma da Ação, do que foi pensado. Se considerarmos, no entanto, apenas do ponto de vista da necessidade, só será presumível entender a Ação de forma limitada, determinista e exterior, não podendo lidar com seu aspecto mais central, que é a liberdade de escolha.

Mesmo assim, em *Ou-Ou*, Kierkegaard parece mostrar que há um momento “necessário” em que a escolha é pedida ao esteta: “eu desejo apenas forçá-lo ao ponto em que a necessidade de fazer uma escolha se manifeste³⁵⁶”. É certo que, pelo afastamento da necessidade, e presença da possibilidade, é que o *selv* pode alcançar a si mesmo através da escolha e Ação existencial livre; mas, pelo viés do Juiz, ao mesmo tempo, a necessidade aparece como parte inalienável e constitutiva do *selv* a ser formada na base estrutural do existente. De igual modo, em *AntiClimacus*, pela falta da necessidade o sujeito pode ingressar no tipo de desespero que não aceita as limitações e aspectos já condicionados pela vida³⁵⁷. Ao mesmo tempo, quando esta díade aparece em *Ou-Ou*, o Juiz nos mostra que a escolha diante das possibilidades é o importante elemento da formação da personalidade, enquanto a necessidade é uma curvatura à Decisão.

Do mesmo modo, a possibilidade, não estando equilibrada na necessidade, leva à evasão do *selv*. Neste sentido, a necessidade é uma verificação contra o erro. A possibilidade, por ela mesma, leva a extremos destrutivos. O *selv* sem essa relação e diante dos possíveis tem o cenário de seu próprio desespero, se ele não tem o necessário para o qual voltar. Igualmente, sem possibilidade, ele pode se enredar ao necessário de tal forma a estar suscetível aos mecanismos de controle externos. Pois se, de um lado, a possibilidade, sendo infinita, faz infinitas exigências e, então, tudo é possível, inclusive a própria ruína do *selv*; por outro lado, o reino da necessidade pode tornar a vida cartesiana, excluída de Imaginação e estéril de possibilidade e de *Pathos* por ela. A relação de ambos ocorre na Decisão subjetiva diante da amplitude de possibilidades,

³⁵⁶ EO2, p. 178 / SKS 3, 173

³⁵⁷SUD, p. 36 / SV, 152

mas estando, de alguma forma, aterrada a algo objetivamente dado, ao necessário. Se, por outro lado, o *selv* não decide, a necessidade controlará a decisão.

Frederick Sontag³⁵⁸ interpreta a própria vida de Kierkegaard como uma tentativa de escapar da necessidade universal à possibilidade subjetiva. Neste sentido, para ele, o enfrentamento do dinamarquês a Hegel surge porque a necessidade e a universalidade foram colocadas como categorias centralizadoras da existência no filósofo alemão; e Kierkegaard, ao contrário, parece centralizar a possibilidade e o indivíduo em detrimento da necessidade geradora de zonas impenetráveis de ajustamento na existência, o que a coloca como ameaça à própria subjetividade e às possibilidades de Decisão e Ação do Indivíduo frente à necessidade.

No entanto, necessidade não é por ele apresentada como uma categoria a ser inteiramente superada. No *Livro de Adler*, por exemplo, a revelação cristã primeira é o necessário que deve ser mantido, e assim os pontos extremos possíveis mantêm-se sob controle. O mesmo ocorre em *Ou-Ou*, no qual a expressão da possibilidade está nas descrições da vida estética como o que precisa encontrar um encerramento pela escolha para a formação da personalidade do sujeito ético. Neste sentido, a necessidade, concretamente atualizada, torna-se um ponto de apoio contra o caráter potencialmente desordenador do possível.

Se considerarmos abstratamente, pelo ponto de vista do pensamento e da história, é provável que acolhamos a necessidade como a categoria por excelência, mas exatamente por isso o pensamento abstrato e especulativo incorre em perigos existenciais, pois que se torna desanexado da realidade subjetiva. Esta preferência ocorreria porque, enquanto “a possibilidade é a mais pesada de todas as categorias³⁵⁹”, justamente pelo seu caráter de multiplicidade e de exigência por uma escolha, a necessidade, ao contrário, tem um caráter de maior leveza, dado que já é constituída pela reserva histórica. A possibilidade tem peso, no sentido metafórico, porque permanecer com os olhos fitos nela traz a vertigem da liberdade, isto é, a angústia. Portanto, o “peso da possibilidade” está na sua vinculação psicológica direta com a angústia.

³⁵⁸ Cf. Verbete *The Self* de Frederick Sontag em *Concepts and Alternatives in Kierkegaard* (p. 100-107)

³⁵⁹ “Therefore possibility is the weightiest of all categories” (SUD, p. 156 / SV, 455).

Esta disposição existencial não surge diante do que está fixamente estabelecido como necessário; trata-se de um impulso ao futuro, à possibilidade, por isso, ela não é detectável na necessidade. Ao mesmo tempo, viver a experiência da angústia continuamente é uma forma de fuga da necessidade e do real. A liberdade, que é síntese de ambos os fatores, não se dá na pura possibilidade. Talvez nosso tempo considere que ser livre é dizer sim a todas as possibilidades, mas isso é desconsiderar o potencial corrosivo que este comportamento intrinsecamente tem em si.

A angústia toma forma diante da liberdade e o desespero vem justamente do fracasso da liberdade de se realizar. Para que ela ocorra, é preciso manter as possibilidades sob controle, isto é, mediadas pela necessidade. Por isso, neste contexto, é imperativo que a liberdade ingresse, apesar da angústia que ela pode condicionar. Pois o *selv*, nesta Síntese, só se transforma através da liberdade. A existência dela é o ponto marcador do estabelecimento da Síntese do possível e do necessário: “essa síntese é uma relação, e uma relação que, mesmo sendo derivada, se relaciona consigo mesma, o que é a liberdade. O *selv* é a liberdade. Mas a liberdade é o aspecto dialético das categorias de possibilidade e necessidade³⁶⁰”.

O *selv* só se dá em liberdade sendo, portanto, dependente do ajustamento dessa Síntese. A liberdade não é uma condição fixa disponível, mas que está todo tempo em processo de conquista. O *selv* é “necessidade por ser ele mesmo, e é possível porque deve realizar-se³⁶¹”, desta forma, ele é a unidade sintética do ser e do vir a ser; do possível e do necessário transmutado em atualidade, através da liberdade.

4.1.3. Temporalidade e Eternidade

Esta é a última Síntese que queremos considerar. Observe-se que, embora estejamos a explicitá-las uma a uma, elas não ocorrem uma após a outra, mas o *selv* se relaciona com os polos dicotômicos, que resultam numa relação tricotômica, de forma simultânea. Já identificamos a importância, para o *selv*, de sintetizar a finitude do concreto com a infinitização disponível pela Imaginação; e visualizamos a conjunção do *selv* como necessário, por si, com o possível que ele deve realizar em si, isto é, da unificação entre o ser e o vir a ser que ele opera em si mesmo.

³⁶⁰ “This synthesis is a relation, and a relation that, even though it is derived, relates itself to itself, which is freedom. The self is freedom. But freedom is the dialectical aspect of the categories of possibility and necessity” (SUD, p. 29/SV, 142).

³⁶¹ SUD, p. 38/SV, 151.

No caso da Síntese entre temporalidade e eternidade, é necessário começar pela reanálise da nossa própria perspectiva a respeito do tempo. Só podemos teorizar sobre a eternidade tendo como pressuposto nosso conhecimento do tempo; e nós identificamos o tempo como a sucessão ininterrupta de eventos e momentos. Dividimos, no pensamento, o tempo em passado, presente e futuro. No entanto, a eternidade não pode levar esta mesma distinção. O eterno é sempre o presente:

O presente não é, entretanto, um conceito do tempo, a não ser justamente como algo infinitamente vazio de conteúdo, o que, por sua vez, corresponde ao desaparecer infinito. Se não atentarmos para isto, teremos posto o presente, mesmo que o deixemos desaparecer rapidamente e, depois de tê-lo posto, ele novamente se apresentará nas determinações: o passado e o futuro. O eterno, pelo contrário, é o presente³⁶².

No tempo, o presente é vazio de conteúdo, é um constante desaparecer na infinitude, embora logo o determinemos como passado ou futuro. Kierkegaard está questionando esta divisão: “todo e qualquer momento, assim como o é a soma dos momentos, é um processo (um desfilar), então nenhum momento é um presente e, neste sentido, não há no tempo nem um presente, nem um passado, nem um futuro³⁶³”. O que ocorre aqui é que nós espacializamos um momento. Isto ocorre quando o introduzimos como representação, em vez de o pensarmos concretamente, no entanto, “até na imaginação a sucessão infinita do tempo é um presente infinitamente vazio³⁶⁴”. Tanto no imaginário quanto na concreção, o presente não encontra preenchimento total e a eternidade é este presente sempre em aberto. *Haufniensis* explica:

Pensado, o eterno é o presente como sucessão abolida (o tempo era a sucessão que passa). Para a representação, ele é uma progressão, porém progressão que não sai do lugar, porque o eterno para a imaginação é o presente infinitamente pleno de conteúdo. No eterno, por sua vez, não se encontra separação do passado e do futuro, porque o presente é posto como a sucessão abolida³⁶⁵.

Ao relativizar nossa divisão do tempo, Kierkegaard está fazendo identificações indiretas com o livro XI das *Confissões* de Agostinho sobre o tempo. Na obra, o tempo é posto como distensão da alma, e é uma forma de nós, seres localizados no tempo, e não acima dele, o entendermos. O passado e o futuro também não existem segundo as distinções agostinianas. Pois não há existência espacial no que já passou, e não há existência material no que ainda virá. Eles existem na alma, na percepção e na memória de quem, marcado pela eternidade, fora desta, e limitadamente estatelado,

³⁶² CA, p. 93/ SKS 4, 388.

³⁶³ CA, p. 93/ SKS 4, 389.

³⁶⁴ CA, p. 94/ SKS 4, 390.

³⁶⁵ CA, p. 94/ SKS 4, 390.

contempla o tempo. Enquanto este é integrado ao indivíduo, inexistente fora dele. Só existe o tempo porque há consciência de tempo; só há consciência porque há o tempo. A percepção desse tempo espelha a alma e reflete o presente. O passado e o futuro de outrem não podem ser realidade para nenhum ser. O tempo tem existência apenas na interioridade. O passado é, então, como a presença de uma ausência, sem presença plena e sem ausência total. A ausência da presença do presente passado permanece em imagem na consciência de quem, situado no tempo, especta o futuro. O tempo como interioridade é, portanto, a construção da identidade e da diferença dentro do próprio *selv*. A eternidade está fora deste tempo. A eternidade está fora desta consciência; mas a eternidade contém a consciência.

Deste modo, tempo e eternidade não coexistem. A eternidade não cabe no tempo cronológico-humano; não é uma criação de humanos nem para humanos - mas o humano está contido nela. O tempo reflete a eternidade; mas ele é distensão e imagem da alma, na linguagem de Agostinho. O tempo é pretensamente medido pelos homens - que estão nele situados; isto aponta a incapacidade destes de concebê-lo inteiramente. Ele é criatura, como nós. Mas, por sermos nós que o percebemos, achamos ser nossa criação.

O passado é memória; o futuro, expectativa; o presente, olhar da alma. O presente é a única existência. Enquanto a existência do tempo depende da eternidade, pois este é criado nela. Em Agostinho, o tempo é distensão da alma. Não uma extensão para o exterior das preocupações rotineiras. Mas, sim, um retesamento para o interior, para si, para a unificação do ser. Não há um presente porque não há apenas um ser. Há presentes vivenciados por subjetividades erguidas distintamente no tempo. O tempo é de cada um, e não pertence a ninguém – ninguém temporalmente situado.

Em Kierkegaard, do mesmo modo, tempo e eternidade também são qualitativamente distintos. Deus, estando fora das nossas marcações de tempo, e não sujeito a ele, estando na eternidade e tendo se transformado no Paradoxo Absoluto que entrou no tempo, é tanto *devir* quanto histórico, possibilidade que se tornou atualidade, e, paradoxalmente, necessário, eterno. Igualmente, através de *Climacus*, Kierkegaard equipara eternidade à perfeição e a história à existência temporal imperfeita: “a perfeição da eternidade consiste em não ter história, e é a única coisa que existe e, contudo, não possui história³⁶⁶”. Então, a ideia do homem-deus atravessando a eternidade e se fazendo

manifestação na temporalidade só se explica pelo Paradoxo Absoluto, pois que é a eternidade penetrando em um ponto do tempo, e é a única possibilidade de registro histórico dessa relação. Se o histórico é o passado, então ele está no tempo. Mas, se a eternidade não tem história em si, e sendo o histórico identificado com o passado, vê-se que não há tempo na eternidade.

Por isso, Kierkegaard reprime a tentativa de “construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico³⁶⁷”, isto é, a beatitude eterna não se constrói quantitativamente sobre determinações temporais, sobre o histórico, mas sobre a eternidade em síntese com a temporalidade. *Climacus* retrata a felicidade eterna com um viver e gozar da eternidade no tempo. O homem que se preocupa apenas com o temporal perde a própria plenitude do tempo e a felicidade eterna que o ligaria ao Absoluto. Kierkegaard argumenta, assim, pela necessidade de não exilar a eternidade para fora da temporalidade, para fora do fluxo do tempo, pois o sentido do tempo está na sua relação com a eternidade.

Haufniensis, *Climacus* e *Anticlimacus* fazem, conjuntamente, a mesma alusão à importância da Síntese entre temporal e eterno, diz o vigia de Copenhague: “o temporal e o eterno, onde se acha aqui o terceiro? E não havendo terceiro, não há a rigor nenhuma síntese, pois uma síntese que é uma contradição, não se pode completar como síntese sem um terceiro³⁶⁸”. Fica claro, especialmente em *Haufniensis*, que este terceiro, nesta síntese, é o instante. Isto é, o momento em que o tempo entra em contato com a eternidade; aquele em que o tempo interrompe constantemente a eternidade e em que a eternidade penetra sem cessar o tempo. O instante se coloca para além da divisão humana do tempo em passado, presente e futuro, a plenitude da eternidade e a vida temporal empírica se ligam nele.

Ele se dá quando o homem, participando da história e do tempo, está em conjunção com a possibilidade eterna da vida: o “instante é o tempo que chegou à plenitude³⁶⁹”; é a vinda do eterno ao tempo; é aquele momento particular em que sentimos inflamada e ligeiramente que somos eternos: “o homem é uma síntese de corpo e alma sustentada, tanto pelo espírito quanto (pela síntese) de temporalidade e de eternidade instaurada pelo instante³⁷⁰”. Este instante é o que nos traz a felicidade eterna.

³⁶⁶ PF, 109-110/SKS 4, 276.

³⁶⁷ CUP1, p. 14 / SKS 7, 6

³⁶⁸ CA, p. 93/ SKS 4, 388.

³⁶⁹ CLAIR, 1997, p.122.

Estamos inseridos no tempo e presos em um momento presente, mas podemos transcender a temporalidade pela Fé. Através do pensamento, podemos pressupor o passado e o futuro, e, assim, na temporalidade também pressupomos e pensamos aspectos da eternidade. Como se fôssemos, em diferentes aspectos, e ao mesmo tempo, livres, mas restringidos, eternos, mas temporais. Pois o homem é um ser situado e, portanto, dilacerado entre o tempo e a eternidade. Desta forma, o aspecto no *selv* que possibilita a manutenção da identidade pessoal na vida temporal estendendo a existência para a eternidade, através dos passos temporais na vida diária - e não para trás na lembrança ou reminiscência³⁷¹ - é o instante.

Em conclusão, o instante é o momento específico da concreção da Síntese de temporalidade e eternidade. Assim como a liberdade é da necessidade e possibilidade; a imaginação, da finitude e infinitude; e o Espírito resulta do corpo e da alma. No entanto, estas sínteses não ocorrem uma após a outra, mas estão todas, simultaneamente, se efetivando e desdobrando-se no terceiro termo, este é o movimento inicial que realiza o *selv*, o qual une o que de outra forma não entraria em unidade relativa.

Portanto, o *selv* é finito, mas se relaciona com a infinitude; vive no tempo, mas pode transcendê-lo e viver a felicidade eterna; ele pode estar submetido à natureza física como necessidade, mas fazer ajustes, em liberdade, diante das possibilidades. Deste modo, os polos são igualmente fundamentais na atividade de tornar-se *selv*. Uma dessas categorias não pode predominar sobre a outra sem que todas sejam distorcidas. O ritmo da vida é o equilíbrio de um extremo ao outro, a Tarefa é a busca do balanceamento deste movimento que nunca alcança total repouso.

Juntamente a esse movimento, ainda é necessário que o *selv*, pelo resultado constante dessa Síntese, se relacione numa relação consigo próprio. O *selv* não relaciona os elementos diádicos e, só em seguida, relaciona-se com esta relação, mas, na própria relação com os polos, refere-se a si mesmo, simultaneamente, isto é, em Autorrelação.

4.2 O *selv* é Autorrelação

Como se mostrou, o Indivíduo autenticamente existente efetua uma Síntese. Mas, para ser efetivamente *selv*, no seu último sentido, a Síntese precisa se relacionar consigo mesma, e, nesse processo, o *selv* se relaciona com esta relação, isto é, em

³⁷⁰ SUD, p.36/SV, 149.

³⁷¹ CUIP, p. 262/ SKS 7, 222.

Autorrelação. Como segue no ponto 3 - o *selv* é uma relação que se relaciona a si mesma - anteriormente mencionado.

Segundo Manfred Frank, a partir da passagem de SUD, a mesma que abre este capítulo, encontramos três usos da palavra “relação”: 1) Como Síntese, o *selv* é a relação do finito com o infinito, do temporal com o eterno, do necessário e do possível; e “na relação entre dois a relação é o terceiro”, isto é, “a relação entre alma e corpo [é] uma relação”; 2) Nesta relação inicial, o *selv* ainda não está relacionado. Ele está apenas no meio de um relacionamento, mas não está se relacionando: “e, portanto, não está no relacionamento³⁷²”. Como diz Kierkegaard, “uma síntese é uma relação entre dois³⁷³”, mas propriamente assim considerado “o ser humano ainda não é um *selv*³⁷⁴”; 3) Este último sentido ele interpreta como um comportamento através do qual chegamos ao sentido próprio da relação duplicada; à dupla relação que ocorre após a Síntese: “mas o que é o *selv*? O *selv* é uma relação, que se relaciona a si mesma, ou o é na relação, que a relação se relaciona a si mesma; O *selv* não é a relação, mas a relação se relacionando a si mesma³⁷⁵”. Agora o sentido é de uma relação, constituída pela relação que é Síntese, e com ela se relacionando, estando no meio desse relacionamento e se relacionando nele. Explica Frank: “desta vez, estamos lidando com a relação da relação sujeito-objeto em relação àquilo que permite que ela exista como unidade³⁷⁶”.

Esta relação tem sentido próprio de uma reflexividade que está em relação consigo, mas implicando o mundo a sua volta: “este *selv* só se relaciona consigo mesmo, relacionando-se com outro³⁷⁷”. Isto é, nesta relação, ele se relaciona consigo, com o mundo a sua volta, e pode chegar à relação com o Absoluto. Mas, para que isso ocorra, é necessário que a Reflexão entre na relação, ela é o começo.

Por mais que, como vimos, pela Reflexão ele se afaste da Imediatez, este movimento não leva o Indivíduo para fora do tempo no qual está corporificado, ou para uma dimensão abstrata, pois, como diz Löwith, a respeito de Kierkegaard: “seu *si*

³⁷²“and is therefore not in the relationship” (FRANK, 2008, p. 118)

³⁷³ SUD, p. 13/ SV, 127.

³⁷⁴ SUD, p. 13/ SV, 127.

³⁷⁵“But what is the self? The self is a relation that relates itself to itself or is the relation's relating itself to itself in the relation; the self is not the relation but is the relation's relating itself to itself” (SUD, p. 13/ SV, 127).

³⁷⁶“This time we are dealing with the relation [Verhältnis] of the subject-object relationship [Relation] towards that which allows it to exist as unity. This unity, which cannot be represented in the relationship [Relation], is its ‘whence’ or its ground” (FRANK, 2008, 119).

³⁷⁷ “that the self only relates [verhalten] to itself by relating itself to another” (FRANK, 2008, p. 120)

mesmo é absolutamente concreto e, por isso, ao mover-se para *si mesmo*, não pode se comportar negativamente em relação ao mundo ao redor. Ele movimenta-se a partir de si mesmo, através do mundo e para si mesmo de volta³⁷⁸. Concorda Hennigfeld que, para Kierkegaard, “o ser humano nunca existe como *ente* totalmente abstrato, mas sim como um *si mesmo* concreto que deve orientar e concretizar sua vida³⁷⁹”. O *selv* inclui, portanto, um dever para com o outro e tal concretização ética envolve agir, adequadamente, em relação ao mundo à volta também³⁸⁰.

Deste modo, quando ainda se têm dois termos em relação, o *selv* não existe, pois “o *selv* não é a relação em si, mas sim o seu voltar-se sobre si própria, o conhecimento que ela [a relação] tem de si própria depois de estabelecida³⁸¹”. Se esta conhece a si própria teremos, então, o *selv* se constituindo. Assim, o *selv* é, simultaneamente, Síntese de dois termos; e relação dela consigo, ou seja, Autorrelação, mas nesta o “*selv* é um relacionar-se consigo mesmo e com outros no mundo³⁸²”. Assim, “o ser humano relaciona-se consigo como corporalmente existente e temporalmente determinado³⁸³” e não como uma abstração fantástica, dado que ele está incorporado e incorporado no contexto social, histórico e cultural.

Ambas as condições, a de ser incorporado e estar incorporado a um contexto, não estão separadas, mas caminham juntas e são aspectos fundamentais da condição humana. Isso redefine a leitura comum sobre “a relação da relação”. Destarte, Autorrelação não está implicada em um *selv* centrado em si, que se relaciona apenas consigo, ou posto como uma entidade metafísica imperceptível cuja relação é intrinsecamente solipsista. Mas nesta Autorrelação o outro e o mundo estão implicados.

A definição de *selv* como Autorrelação capta o duplo caráter do ser humano. A implicação é que, para ser si mesmo, não é preciso simplesmente coincidir consigo mesmo, mas se relacionar consigo mesmo em um movimento profundo de reflexividade. Só então, a relação com a Abertura se torna possível.

4.3 O *selv* é Autoliberação: fundamentar-se no Fundamento

³⁷⁸ LÖWITH, 2014, p. 312

³⁷⁹ HENNIGFELD, 2006, p.115.

³⁸⁰ STOKES, 2010, p.70.

³⁸¹ SUD, p.30/ SV, 143.

³⁸² SUD, p.26/ SV, 140.

³⁸³ SUD, p.26/ SV, 140.

Como vimos acima, Kierkegaard vê o *selv* como uma relação relativa a si mesma. No entanto, ela é baseada em outro: no Fundamento. Este é o movimento que mostra que o *selv* não pode se completar apenas relacionando-se consigo mesmo. Tal relação orientada sobre si foi estabelecida por outro, pois o *selv* é incapaz de atingir por si o equilíbrio e o repouso. Isso não é possível na sua relação consigo, apenas se relacionando com o que fez surgir o conjunto da relação. Ou seja, quando o Indivíduo decide tornar-se si mesmo, ele percebe que, ironicamente, não é ele quem cria todo esse processo, pois em um determinado momento ele precisa afastar-se indefinidamente de si e lançar-se “ao poder que o pôs³⁸⁴”. O Indivíduo só se forma “abrindo-se à transcendência, realizando a síntese dialética, sendo a relação desta, mediando o corpo e a alma pelo espírito³⁸⁵”. Então, ele se unifica e torna-se *selv*. Liberta-se do desespero se, consciente de estar em desequilíbrio, transparentemente diante de si efetuar a Síntese, Autorrelacionar-se nela e com ela e, então, abrir-se Àquele que pôs o movimento e a relação.

No *Equilíbrio do estético e do ético na elaboração da Personalidade*, o Juiz William descreve esse mesmo processo de Abertura como Autoliberação e, após esta, acontece a Autorrecepção. O que ocorre é que, ao argumentar ao esteta que ele deve fazer uma Escolha dentre as possibilidades, esta deve ser por seu próprio *selv*, isto é, escolher ser si mesmo dentre as demais possibilidades que são pura evasão de si. A Autoescolha, nesse ensaio, implica conjuntamente uma Autoliberação de si - repousar no Fundamento -, para só então ocorrer a Autorrecepção, isto é, o tornar-se efetivamente *selv*. Este processo de Autoliberação é efetuado pelo feminino, como vimos no capítulo anterior, que, em devoção, entrega seu próprio ser. Mas ele o faz ao objeto errado e, portanto, não recebe seu *selv*, mas apenas o desespero. Se direcionado ao eterno, no entanto, como aqui deve ocorrer, após a Autoliberação, a Autorrecepção acontece: “ao dar a si mesmo, o *selv* é adquirido³⁸⁶”. Apenas “através do auxílio do eterno o *selv* tem a coragem de se perder para se ganhar³⁸⁷”. Portanto, o *selv* implica Síntese e se Autorrelacionar nela, e isto implica o mundo à volta e os outros, mas é necessário devotar-se à Abertura que estabeleceu a Síntese, em movimento de Autoliberação.

³⁸⁴ SUD, p. 14/ SV, 128.

³⁸⁵ SUD, p. 35/ SV, 148.

³⁸⁶ “That devotion is the self and that in the giving of oneself the self is gained” (SUD, p.50/SV, 163).

³⁸⁷ “Through the aid of the eternal the self has the courage to lose itself in order to win itself” (SUD, p. 67/ SV, 179).

Em suma, o *selv* é um *vir a ser* - dado que se trata de um constante tornar-se, um processo -e não recolhe o sentido do Indivíduo como um centro em si mesmo, solipsista, ensimesmado, mas o *selv* está implicado em relação, por isso, para tornar-se o que se é, é necessário relacionar-se e vincular-se também ao mundo e ao Fundamento: liberar-se para receber a si. O Indivíduo tem o duplo caráter de existir em um processo de se tornar e, ao mesmo tempo, neste processo, relacionar-se com o *selv* que já é, e com o mundo como é dado. O *selv* é devir, pois é o que será, é sua própria evolução, é sempre um tornar-se numa relação relativa a si mesma, mas fundamentada na Abertura³⁸⁸.

Este capítulo expôs, destarte, a dimensão interpretativa através da qual o *selv* é visto, a partir de SUD, como um movimento triádico de apropriação. Nenhum desses momentos constitutivos ocorre separadamente. O *selv* une, conjuntamente, o ser e o vir a ser; a sua finitude concreta com a infinitização disponível pelo processo imaginativo; sua espacialização temporal com o eterno que a atravessa. Estas dimensões constitutivas se relacionam entre si no sujeito, e ele com elas em Autorrelação reflexiva, então, ele se funda em outro: no Absoluto que o transcende. Isto o transforma numa unidade não fixa entre o ser e o vir a ser, que é, ao mesmo tempo, constituída, mas derivada. Esta unidade é, portanto e por fim, o *selv*.

³⁸⁸ Manfred Frank, tradutor e comentador de Schleiermacher, argumenta que o termo, bem como boa parte da consideração teórica da passagem que nos debruçamos, remete ao filósofo e teólogo alemão contemporâneo de Kierkegaard. Bem como, que a relação do *selv* com a transcendência é uma herança teórica de Kierkegaard que remete diretamente também à Schleiermacher – embora anteriormente à Agostinho.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho analisou o problema filosófico da constituição do *selv* como *opgave*, em Søren Aabye Kierkegaard, por meio de uma perspectiva interpretativa tridimensional. O pressuposto que nos fundamentou é que, para o dinamarquês, quando nasce um homem (*mennesket*) não nasce um *si mesmo (selv)*³⁸⁹, o indivíduo (*exemplar*) como mero integrante da espécie humana precisa chegar a si mesmo tornando-se, de fato, Indivíduo (*enkelte*) subjetivamente existente. Por este motivo, tornar-se *selv* é uma Tarefa (*opgave*), a mais alta, a ser efetivada pelo ser humano³⁹⁰. Deixar de ser um *exemplar* da espécie ou um mero *individ* para ser um *enkelte* subjetivamente existente inclui um processo, uma Ação que inicia pela percepção da *opgave*.

Argumentamos, a partir desse pressuposto, que o processo de apropriação do *selv* descreve-se através de três vias interpretativas distintas, i.é: 1) pela dimensão de algumas das categorias fundamentais deste *selv*; 2) pela estrutura da composição triádica; 3) pela dimensão do *selv* dada por meio da negação do próprio *selv*, isto é, do desespero.

A forma primária de análise do *selv* dá-se a partir de suas categorias constituintes. A Reflexão é o início de todo o conjunto de realizações constitutivas do *selv*. No entanto, não se ultrapassa o imediato através dela sem ingressar nas categorias do cômico. O Humor é o ponto posterior inevitável. O aspecto cômico do Humor estimula a percepção da incongruência que emerge da vida. Por isso, tornar-se *selv* passa pela via do humorístico, na medida em que ele representa o reconhecimento da contradição e da incongruência que emergem da existência, o conhecimento das categorias cristãs e a consideração da impossibilidade de realização completa e contínua do universal na existência. Ele tem a percepção reflexiva de que reside na existência um aspecto de comicidade, isto é, a desproporção entre uma possibilidade imaginada e a realidade, entre a eternidade para a qual foi criado e as suas ações temporais para alcançá-la. Oriso do humorista é o reconhecimento da finitude e limitação de seu esforço de transformar a idealidade da lei moral em ética prática que transforma a realidade. Esta é a percepção básica para reconhecer a necessidade da Síntese entre os fatores diádicos, mas que o humorista ainda é incapaz de efetuar.

³⁸⁹ SUD, p. 13/SV, 127.

³⁹⁰ CUP1, p.157/SKS 7, 130.

Por isso, o *selv* que atingiu a categoria do Humor adquiriu uma consciência das limitações do seu esforço moral, transformando-se na antecipação mais completa da existência cristã autêntica, isto é, da apropriação do *selv*. A forma de vida mais interior, mais consciente antes da Fé é, portanto, o Humor, mas ainda não é ela própria. A Fé precisa entrar na relação. A característica reflexiva do humorista é, portanto, mantida até a realização última do Indivíduo na existência. Somente após o Humor, encontramos a Fé e, portanto, o movimento dialético que realiza o *selv*. Pois a Fé, como categoria impreterível do *selv*, é uma manifestação da transcendência a qual possui uma totalidade distinta daquela de que o conhecimento dispõe. Ela é a categoria terrena mais envolta de eternidade alcançada por um salto qualitativo e, portanto, não pode ser ataviada por provas, mas inclui uma relação paradoxal com o eterno que atravessou o tempo.

Realizar a Tarefa de ser *selv* é cumprir as demandas de uma Ação interior com todas as sucessivas etapas que a teoria da ação que encontramos em Kierkegaard exige, isto é: Imaginação, Reflexão, Intenção e a Decisão. Dado que, como vimos, o que possibilita qualquer Reflexão é a capacidade para a Imaginação, e, quanto mais intenso este entrelaçamento, mais intenso é também o *selv*. No entanto, a forma da Imaginação que possibilita a Reflexão e, conseqüentemente, a intenção e a Ação precisam conciliar dois polos opostos: a infinidade de possibilidades abertas pela atividade imaginativa e o limite do concreto, ou seja, conciliar a imaginação infinita e os atos particulares da existência do Indivíduo. Por isso, a Imaginação e a Reflexão são elementos essenciais da Ação interna de tornar-se um *selv* e se confluem nela, dado que o sujeito que agiu conscientemente imaginou reflexivamente. Ao estar apenas intencionando uma ação, ele ainda não a executou, mas, quando decidiu, agiu interiormente. Da mesma forma, quanto mais consciência entra nessa relação categorial constitutiva, mais o *selv* se desenvolve através da Vontade mediada pelo Interesse e pela Paixão. Kierkegaard aponta para uma consciência básica e uma Consciência reflexiva que tem significado referente a uma Consciência da consciência, isto é, à reflexividade da própria consciência, a Autoconsciência. Esta se torna uma categoria imprescindível para o alcance efetivo do *selv*: quanto mais consciência, mais *selv*.

Por fim, ao cumprir o itinerário das categorias aqui destacadas: Imaginação, Reflexão, Ação, Humor, Fé, Consciência, Vontade, Paixão/Interesse, pudemos perceber que há, no caminho, ainda outras categorias que delas derivam e são aqui apenas

ligeiramente tratadas. Kierkegaard nos deixa um universo tão rico a respeito do assunto que, ao descrevermos uma categoria, abrimos um amplo universo categorial. Pois isso, elegemos as aqui descritas para fundamentar, nessa primeira via interpretativa, que o *selv* tem uma dimensão categorial que atravessa SUD e se alonga pela obra de Kierkegaard.

Tratar com atenção o *selv* é, inevitavelmente, olhar também o seu oposto, aquele que foi desenhado para fundamentá-lo através de sua negação. Por isso, o desespero foi analisado como nossa segunda perspectiva interpretativa. Tratado na primeira parte da obra de *AntiClimacus*, mas representado literariamente em vários momentos por Kierkegaard através de personagens estilizados que servem ao fim teórico de cativar o leitor pela imaginação e pela identificação da própria vida. Os três tipos de desespero personificam-se no esteta, na mulher e no sujeito do tédio. Deste modo, nos ocupamos em descrever como Kierkegaard imbrica sua abordagem literária com sua perceptiva teórica sobre o não se tornar *selv*.

O esteta comporta o desespero da não consciência de seu estado, da aespiritualidade. A análise de Kierkegaard do feminino comporta o desespero-fraqueza, caracterizado por devoção e passividade, neste percebemos determinado grau de consciência, mas o desesperado deseja não ser *selv*, ou não ser o *selv* que é. Outra figura que aliamos a essa análise é a do entediado, brevemente descrita em *Rotação de Culturas* e nos *Diapsalmata*. Ele personifica o desespero-desafio que, por ter um alto nível de consciência de si, e de sua condição, quer hermeticamente, e por sua própria força, ser *selv*. Este viés interpretativo mostrou, portanto, como as três diferentes formas de desespero resultam de diferentes disfunções de nível psicológico, dentro da mesma constituição ontológica do *selv*, e como Kierkegaard se refere a esses estados metaforicamente nas obras literárias.

A terceira via interpretativa analisou o movimento triádico, descrito em SUD, que o Indivíduo efetua para tornar-se *selv*. O primeiro movimento é o de realização da Síntese. Ela é parte constituinte do *selv*, pois o homem, como um ser intermediário, está a todo tempo unindo-se entre a finitude de sua corporificação e a infinitude imaginativa; entre a atualidade da existência e a idealidade nela possível; entre o domínio da facticidade concreta e o domínio da conceitualização abstrata; entre a vida necessária e as múltiplas possibilidades de realização dela; entre a localização espaço-temporal do corpo e o pensamento eterno; entre a Reflexão e a Ação. O *selv*, portanto, se sustenta por uma Síntese psicofísica do ser individual através de uma

atividade dinâmica e relacional. Dado que o *selv* é, portanto, Síntese de finito e infinito, de necessidade e possibilidade, de temporalidade e eternidade.

Deste modo, ele é uma Tarefa que se dá pela Ação de um Indivíduo finitamente existente, localizado, temporal e necessariamente, em relação à sua respectiva oposição categorial: a infinitude de possibilidades eternas do não corpóreo. O *selv* é possibilitado pela Síntese, mas ainda não é ele próprio. Pois a Síntese só leva ao *selv* quando ela produz o terceiro termo positivo da relação: o Espírito, isto é, a perfeita Síntese entre psiquismo e corporeidade; a Imaginação na relação entre finitude e infinitude; o Instante, na relação entre temporalidade e eternidade. Mas, além de realizar tal Síntese, o *selv* precisa ainda cumprir dois movimentos: ele deve ser uma relação que se relaciona a si mesma constantemente, isto é, em Autorrelação; e, nesta relação que se relaciona a si mesma, ele deve se relacionar com Aquele que estabeleceu a relação. Portanto, a Tarefa só se completa quando o *selv*, no último momento, fundamenta-se no Fundamento.

A existência, para Kierkegaard, é observada, assim, como uma ascensão necessária para si mesmo. Ele a apresenta como um projeto e a apropriação de si como uma Tarefa. As três perspectivas de análise mostraram os caminhos e desvios no processo de realização dessa Tarefa. Ela exige esforço dialético infinito para efetivar-se através dos movimentos existenciais, da constituição das suas categorias, e da sua estrutura triádico-originária, e por este motivo, não se nasce um *selv* constitutivamente formado, torna-se; e isso implica um esforço assintético constante e nunca inteiramente findo.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, H., 1993. *O que é a filosofia da Existenz* In: ARENDT, H., 1993. *A dignidade da política*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, p. 15-38.
- CAES, V. *A concepção de indivíduo segundo Kierkegaard*. Anais do VII Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, p.437-446. Florianópolis: 2011.
- CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H. (org.). *Kierkegaard Studies Yearbook*, New York: De Gruyter, 1996.
- CLAIR, A. *Kierkegaard – penser le singulier*, Paris: Du Cerf, 1993.
- CLAIR, A. *Kierkegaard, existence et éthique*. Paris: PUF, 1997
- CLAIR, A. *La pensée dialectique de Kierkegaard*. Bibliothèque d'histoire de la Philosophie. Paris: Biblioteca Filosófica, 1976.
- CUERVO, O. *Kierkegaard: Una Introducción*. Buenos Aires: Quadrata, 2010.
- DACOREGIO, A. *Os Modos de Vida em Kierkegaard*. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- DE PAULA, M. de. *Indivíduo e Comunidade da Filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulus e Mackenzie, 2009.
- DE PAULA, M. de. *Subjetividade e Objetividade em Kierkegaard*. São Paulo: Annablume, 2009.
- EVANS C. S. *Is Kierkegaard an Irrationalist? Reason, Paradox, and Faith*. *Religious Studies*, v. 25, (n. 3), p. 347-362, 1989.
- EVANS C. S. *Kierkegaard on Faith and the Self*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2006.
- FARAGO, F. *Compreender Kierkegaard*. Trad. Ephraim F. Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.
- FERREIRA, G. “*O Que Nosso Tempo Mais Precisa*”: *Kierkegaard E O Problema Das Categorias Na Filosofia Do Século XIX*. *Revista Kriterion*: Belo Horizonte, nº 137, Ago./2017, p. 333-350.
- FERREIRA, G. *Em busca de uma Existential-Videnskab: Kierkegaard e a Ontologia do Inter-Esse*. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) - Unidade Acadêmica de Pesquisa e Pós-Graduação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.
- FERRO, N. *Estudos sobre Kierkegaard*. São Paulo: LiberArs, 2012.
- FRANK, M. *Fragments of a History of the Theory of Self-Consciousness from Kant to Kierkegaard*. In: *A History of the Theory of Self-Consciousness*. Pg.53-136. *Translated by Peter Dews and Simon Critchley. Prepared by Dieter Freundlieb*.
- FURTAK, R. A. (org.). *Kierkegaard's “Concluding Unscientific Postscript”: a critical guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- GARDINER, P. *Kierkegaard*. Trad. Antônio Carlos Vilela. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

- GRØN, A. *The embodied self*. Copenhagen: Journal of Consciousness Studies, Nº 11, pp. 26-43, 2004.
- HANNAY, A. *Kierkegaard and philosophy – selected essays*, New York: Routledge, 2003.
- HANNAY, A.; MARINO, G. (org.). *The Cambridge companion to Kierkegaard*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- HEIDEGGER, M. *A preleção de 1929: Que é Metafísica?* In: Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 35-44 (Os Pensadores).
- HEIDEGGER, M. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Introdução de 1949: O que é metafísica*. Coleção Os Pensadores, 2012.
- HENNIGFELD, J. *Soren Kierkegaard: O pensador subjetivo*. In: Filósofos do Século XIX (p. 113-131) São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- HOWLAND, J. *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*. University of Tulsa, Cambridge University Press, 2006.
- MALANTSCHUK, G. *Index Terminologique: Principaux concepts de Kierkegaard* Tomo XX. Paris: Unesco, Éditions de l'Orante, 1986.
- KIERKEGAARD, S. A. *Concluding Unscientific Postscript*, vol. 1, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- KIERKEGAARD, S. A. *Concluding Unscientific Postscript*, vol. 2, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- KIERKEGAARD, S. A. *Eighteen Upbuilding Discourses*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- KIERKEGAARD, S. A. *Either/Or 1*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987.
- KIERKEGAARD, S. A. *Either/Or 2*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1987.
- KIERKEGAARD, S. A. *Fear and Trembling; Repetition*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- KIERKEGAARD, S. A. *Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo*. Trad. Silvia Saviano Sampaio e Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KIERKEGAARD, S. A. *Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- KIERKEGAARD, S. A. *Kierkegaard's Writings*, vols. 1–26, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978–2000.
- KIERKEGAARD, S. A. *Migalhas filosóficas*. Trad. Álvaro L. M. Valls. 3. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

- KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*. Trad. Álvaro L. M. Valls. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KIERKEGAARD, S. A. *Ou Ou: fragmento de vida*. Vol I, Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2013
- KIERKEGAARD, S. A. *Ou Ou: fragmento de vida*. Vol II, Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2017.
- KIERKEGAARD, S. A. *Philosophical Fragments; Johannes Climacus or De omnibus dubitandum est*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. Vol. I. (Coleção Pensamento Humano).
- KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. Vol. II. (Coleção Pensamento Humano).
- KIERKEGAARD, S. A. *Practice in Christianity*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- KIERKEGAARD, S. A. *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, vols. 1–6, edição e tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Bloomington and London: Indiana University Press, 1967–78. Citado pelo volume e o número da entrada. *Index and Composite Collation*, vol. 7, Howard V. Hong e Edna H. Hong. Bloomington and London: Indiana University Press, 1978.
- KIERKEGAARD, S. A. *Søren Kierkegaards Papirer*, vols. 1–16, editado P. A. Heiberg, V. Kuhr, e Torsting. Copenhagen: Gyldendal, 1909–48; complementado por Niels Thulstrup. Copenhagen: Gyldendal 1968–78. Citado pelo volume e pelo número da entrada.
- KIERKEGAARD, S. A. *Søren Kierkegaards Skrifter*, 28 volumes de texto e 28 volumes de comentários, editado por Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, e Alastair McKinnon. Copenhagen: Gad Publishers 1997–2012.
- KIERKEGAARD, S. A. *Stages on Life's Way*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*, Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2009
- KIERKEGAARD, S. A. *The Book on Adler*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- KIERKEGAARD, S. A. *The Concept of Anxiety*, tradução de Reidar Thomte e Albert B. Anderson. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- KIERKEGAARD, S. A. *The Concept of Irony; Schelling Lecture Notes*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.

- KIERKEGAARD, S. A. *The Point of View*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- KIERKEGAARD, S. A. *Upbuilding Discourses in Various Spirits*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- KIERKEGAARD, S. A., *Early Polemical Writings: From the Papers of One Still Living; Articles from Student Days; The Battle between the Old and the New Soap-Cellars*, tradução de Julia Watkin. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- LE BLANC, C. *Kierkegaard*. Trad.: Marina Appenzeller. São Paulo: Estação liberdade, 2003.
- LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*. 1. Ed. UNESP, 2014.
- MALANTSCHUK, G. *Kierkegaard's Concept of Existence*. Trad. H. e E. Hong. Princeton: Marquette University Press, 2003.
- MALANTSCHUK, G. *Kierkegaard's Thought*, tradução de H. e E. Hong. Princeton: Princeton UP, 1974.
- REICHMANN, E. *Textos Seleccionados*. Curitiba, UFPR, 1971.
- ROOS, J. *Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o Desespero*. La Mirada Kierkegardiana. N° 1. p. 68-78. *IV Jornadas Kierkegaard*. Buenos Aires, de 24 a 25 de outubro de 2008.
- ROOS, J. *Razão e Fé no Pensamento de Sören Kierkegaard: o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2006.
- ROOS, J. *Tornar-se cristão: o paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Sören Kierkegaard*. 2007. Tese (Doutorado em Teologia) - Instituto Ecumênico De Pós-Graduação Em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo.
- SIMONS, P. M. *Kierkegaard's Theory of Action*. Journal of the British Society for Phenomenology. v. 7, p. 111-122, 1976.
- STACK. G. J. *Kierkegaard: The Self and Ethic Existence*. State University of New York: Brockport. v. 83, Jan. 1973, p.108-125.
- STACK. G. J. *The Basis of Kierkegaard's Concept of Existential Possibility*. New Scholasticism, v. 46, Primavera de 1972, p.134-172.
- STACK. G. J. *The meaning of 'subjectivity is truth*. *Midwestern Journal of Philosophy*, v. 26, 1975, p. 26-40.
- STEWART, J. *Hegel and Adler in the Introduction to the Conception of Anxiety*In: CAPPELØRN, N. J.; DEUSER, H.; STEWART, J. (org.). *Kierkegaard Studies Yearbook*, New York: De Gruyter, p. 43-77, 2001.
- STEWART, J. (Org.) *A Companion To Kierkegaard*, New York: Cambridge University Press, 2015.
- STEWART, J. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, New York: Cambridge University Press, 2003.

STOKES, P. *Kierkegaard's Mirrors: interest, self and, moral vision*. NEW YORK: PALGRAVE MACMILLAN, 2010.

TEIXEIRA, N. M. *Uma leitura da dimensão triádica do self em Kierkegaard*, São Luís: *RevistaHumus* v. 07, p. 58, 2017.

THONHAUSER, G. *O Kierkegaard de Heidegger: Uma Nova Perspectiva*. (Palestra) Trad. Álvaro Valls. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2017.

THONHAUSER, G. *Um Sinal Enigmático: Heidegger e a intenção básica do pensamento de Kierkegaard*. Trad. Álvaro Valls. XV Jornada de Estudos de Kierkegaard. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2017. No prelo.

THULSTRUP, N.; THULSTRUP, M. M. *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*. Copenhagen: C. A. REITZELS BOGHANDEL, 1980.

VALLS, A. *Ein, Zwei, Drei*”, *Kierkegaard Entre os Professores Alemães*. XV Jornada de Estudos de Kierkegaard. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2017. No prelo.

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

WATKIN, J. *The A to Z Kierkegaard's Philosophy*. Toronto: The Scarecrow Press, 2010.

WESTPHAL, M. *Becoming a self*, West Lafayette: Purdue University Press, 1996.