

Kierkegaard – O estilo do pensador subjetivo
KIERKEGAARD –THE STYLE OF THE SUBJECTIVE THINKER
*Silvia Saviano Sampaio**

* Silvia Saviano Sampaio é professora do departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

**O“A comunicação indireta, a reflexão dupla, a maiêutica”.
Kierkegaard, Journal, VIII 2 B 81, p. 18.**

a) Um diagnóstico e uma teoria da linguagem

A filosofia kierkegaardiana, tentando uma apropriação da existência que é inesgotável, expressa-se através de uma escrita igualmente surpreendente, que se afasta da comunicação direta, definida como aquela que acredita ser possível a adequação entre o discurso e seu objeto, seu referente. “A novidade da experiência de Kierkegaard suscita a novidade de sua escrita... Para uma experiência decisiva, porque intempestiva, uma nova escrita”¹.

O que é se comunicar? Qual a linguagem adequada para a apresentação de uma verdade que deve ser apropriada subjetivamente? Como chegar até o leitor, despertá-lo? Ou melhor, como falar a cada existente, ao “lectori benevolo?”².

Estas perguntas, diria Kierkegaard, jamais poderiam ser respondidas abstratamente, pois a existência é o lugar no qual qualquer questão deve ser formulada. O exercício correto do pensamento depende da articulação de dois elementos: a retidão de conceito (princípio de inteligibilidade) e a retidão de atmosfera (princípio de existência)³.

Por isso, ao escrever sobre “o que é comunicar”, Kierkegaard parte da situação de sua época, de um diagnóstico inclemente e lúcido da

1 J. Colette, Kierkegaard et la non-philosophie, p. 68.

2 Kierkegaard, Stades sur le chemin de la vie, OC IX, p. 3.

3 A. Clair, Pseudonymie et Paradoxe, p. 63.

sociedade dinamarquesa na primeira metade do século XIX⁴ que pode, por sua incrível pertinência à época atual, nos auxiliar a refletir sobre o papel cada vez mais importante dos meios de comunicação de massa na nossa sociedade e a qualidade da mensagem por eles transmitida.

Segundo Kierkegaard, “comunicar” possui um quádruplo aspecto: 1) o objeto, 2) o emissor, 3) o receptor, e 4) a comunicação. Se refletimos sobre o objeto, temos a comunicação de saber (comunicação direta). Mas, se refletimos sobre a comunicação temos a comunicação de poder (comunicação indireta).

A confusão fundamental do mundo moderno consiste em que se esqueceu completamente a realidade da comunicação de saber, que ela foi suprimida ou que se transmitiu como saber o que era preciso comunicar como poder⁵. A comunicação direta, no nível do conceito, é aquela que utiliza todo tipo de saber para a transmissão de informações; o acento é colocado sobre o conteúdo da mensagem⁶.

No nível da existência, a comunicação direta é uma comunicação pessoal em que o eu se encontra engajado. Uma comunicação reduplicada pode muito bem ser direta, contanto que o ser do mensageiro não seja desconhecido e marcado pela contradição. Nela, é o ser mesmo do mensa-

4 A dialética da comunicação ética e ético-religiosa data de 1847. São notas escritas para um eventual curso na Universidade que não chegaram a ser publicadas e permaneceram nos Papirer de Kierkegaard – Jean Brun, “Introduction” Kierkegaard, *La Dialectique de la communication éthique et ético-religieux*, OC XIV, p. XXI.

5 Kierkegaard, *La Dialectique de la communication*, OC XIV, p. 381.

6 “Quando eu me dirijo a um auditório, minhas palavras talvez tocarão algumas pessoas, e porque? Porque se trata de uma comunicação direta; eu não faço reduplicação, não executo o que exponho, não sou o que digo, não dou à verdade aqui exposta a sua forma mais verdadeira, sendo assim, existencialmente, o que eu digo: eu falo sobre ela” (OC XIV, p. 371).

geiro que é o significante, ele se significa naquilo que fala (vive de acordo com o que fala)⁷. A comunicação direta é impossível quando se trata do ético ou do ético-religioso, pois eles devem ser comunicados sobre o plano da existência e no sentido do existencial⁸.

Falando da contradição de falar *ex-cathedra* sobre a dialética da comunicação ética e ético-religiosa, Kierkegaard escreve: “É por isso que eu me pergunto se o fato de querer expor do alto de uma cátedra o estudo que eu me propus não é uma contradição com o próprio conteúdo da minha análise. O que eu tenho presente é: saber que para reconhecer a verdade, sobretudo nos domínios ético e ético-religioso, é preciso uma situação; assim como é preciso uma situação para comunicar a verdade ético e ético-religiosa – se hesito em fazê-lo é porque me pergunto se a cátedra é a situação adequada... O fato de reconhecer realmente uma verdade ético e ético-religiosa consiste em reduplicar existencialmente a coisa reconhecida... mas uma lição feita *ex-cathedra* pode implicar uma reduplicação?”⁹.

A comunicação de poder ético é incondicionalmente comunicação indireta. A maiêutica, comunicação de poder que acentua incondicionalmente o receptor, é uma comunicação ética. O emissor de certa forma desaparece, unicamente para contribuir ao devir do outro. A Religiosidade A é caracterizada como uma religiosidade determinada por um simples movimento de interiorização. O absoluto é um elemento presente no in-

7 Por exemplo, um mestre que vive de acordo com o que ensina. É o que Kierkegaard denomina um redobramento simples.

8 Kierkegaard, OC XIV, p. 374.

9 *Idem*, *ibidem*, p. 369

divíduo. Por um ato de reminiscência ele deve descobri-lo em si mesmo. Nesse sentido, a religiosidade A é a religiosidade grega. Sócrates chegou a viver uma relação absoluta com o absoluto que existia nele¹⁰.

Quando a comunicação ética comporta, além disso, um momento de saber no início, temos uma comunicação ético-religiosa in specie, uma comunicação cristã (Poder religioso ou Dever-poder religioso). Este momento de saber a distingue da comunicação ética no sentido estrito. Em geral, ela se inscreve sob a rubrica de uma comunicação não de saber, mas de poder: o saber transmitido é, nos limites mesmos desta comunicação, um momento transitório.

A comunicação ético-religiosa só pode ser indireta, pois ela supõe um testemunho. O mestre, aqui, pode ser no máximo um intermediário, pois o aluno não é posto em contato com o mestre, mas com a Verdade. Cada um está totalmente só na sua relação a Deus. “Deus, ao mesmo tempo transcendente ao homem e perto dele, tem o poder exclusivo de percorrer o caminho que o separa de um homem, que não é nem o possuidor triunfante da Verdade nem totalmente dela despojado”¹¹.

A verdade ético-religiosa se dirige essencialmente à personalidade: ela não pode ser transmitida senão por um “Eu” a um outro “Eu”. Uma das infelicidades do mundo moderno, diz Kierkegaard, consiste justamente na supressão do “Eu” pessoal. Em um mundo desacostumado a escutar um “Eu” falar, uma personalidade poética é sempre melhor aceita.

10 Idem, Post-Scriptum, OC X, p.376. “Aprofundando-se pela reflexão(pela reminiscência, no caso socrático), o indivíduo descobre o que ele é como sujeito existente. A verdade vem por um simples processo de descoberta e apropriação de si-mesmo”(André Clair,op. cit., p. 295).

11 Jean Brun, “ Introduction”; in: Dialectique de la communication, p. XXII

A pseudonímia tem uma significação histórica. Mas, virá o tempo em que se elevará no mundo um Eu que dirá “Eu” e falará na primeira pessoa¹².

Na comunicação indireta, encontramos a mesma distinção entre o nível da linguagem e o da existência que já vimos na comunicação direta. O uso de pseudônimos é um tipo de comunicação na qual o locutor está ausente, mas seu ponto de vista é diferente do ponto de vista da comunicação direta. Seu estilo é o humor, que se refere à dialética qualitativa¹³. O humorista se exprime incógnito, é um tipo de comunicação que permanece no nível dos signos lingüísticos. A contradição qualitativa consiste em que “o pseudônimo apresenta posições existenciais antagônicas, atitudes em direção à existência, sem contudo estar nelas engajado”¹⁴.

A comunicação dialética paradoxal é a segunda forma de comunicação indireta. É dialética por comportar o paradoxo absoluto. É existencial pois a comunicação é reduplicada. A contradição é a realidade do mensageiro, incapaz de ser conhecido e que como significante é o antagonista do que significa. O crente só pode aí chegar levado pela paixão, decidido, contra toda razão, a crer na felicidade eterna trazida por Deus que apareceu sobre a terra num momento preciso da história, semelhante a todo homem e contudo dele separado por uma distância infinita. Ele só chega aí arriscando o salto que fará dele o cavaleiro da interioridade es-

12 Kierkegaard, *Dialectique de la communication*, p. 376. É por isso que Kierkegaard afirma: “Não ouso me servir do meu eu”(OC XIV, p. 375).

13 A dialética qualitativa ou existencial é o pensamento (Toenkningen) colocado a serviço da existência. É uma dialética que se constitui na dualidade, procedendo através da articulação de dois termos antagônicos que permanecem face a face, numa disjunção absoluta, apresentada como um aut-aut (ou ou).

14 André Clair, *Pseudonymie et Paradoxe*, p. 63

condida, impossível de ser distinguido.

Toda comunicação relativa à existência exige um mensageiro. É a comunicação reduplicada; praticar a reduplicação é existir segundo o que se acredita. A comunicação direta é impossível quando se trata da existência. O pensador subjetivo é, como existente, essencialmente interessado no seu próprio pensamento, ele existe nele. É por isso que seu pensamento tem um outro gênero de reflexão, a da interioridade, da possessão, pela qual ela pertence ao sujeito e a nenhum outro. “Enquanto o pensamento objetivo coloca tudo no resultado, o pensamento subjetivo coloca tudo no devir e omite o resultado, em parte porque este lhe pertence, em parte porque, como existente, o pensador existe sempre no devir”¹⁵.

Porém, esta época da indiferença e do anonimato, da ausência de interioridade, se esquecera de que a ciência, assim como a poesia e a arte, pressupõe uma atmosfera tanto no autor que produz como no ser que recebe, e que um erro de modulação é tão perturbador quanto um erro de exposição do pensamento. É a atmosfera que coloca o plano da realidade, indicando que existe algo antes do conceito. Assim, a atmosfera verdadeira é o acordo dialético de uma análise adequada e de uma atmosfera correta”¹⁶.

De acordo com Kierkegaard, pretendendo identificar existência

15 Kierkegaard, *Post-Scriptum*, OC X, pp. 69-70

16 André Clair assinala que é possível interpretar a fórmula de Sartre “a existência precede a essência” como uma tradução da proeminência kierkegaardiana da atmosfera sobre o conceito. Nesse sentido pode-se dizer até que Kierkegaard é uma fonte do existencialismo. O mesmo pode ser dito em relação à “náusea”. Entretanto, as diferenças entre Kierkegaard e o existencialismo são tantas e tão bem conhecidas que seria um contra-senso ver-se uma autêntica filiação. Resumidamente, elas se referem à categoria do paradoxo absoluto (A. Clair, *op. cit.*, p. 338, nota 39).

e essência, Hegel jamais chega a representar uma existência “real”, mas sempre apenas uma “existência conceitual” ideal. Pois a essência de qualquer coisa ou aquilo que alguma coisa é diz respeito à natureza universal; a existência ou que alguma coisa existe, o ser individual existente, diz respeito à sua ou à minha existência própria, para a qual é decisivo existir ou não existir. A crítica que Kierkegaard dirige a Hegel retoma a crítica kantiana da prova ontológica da existência de Deus e aprova a distinção kantiana entre essência e existência como “a única forma honesta de pensar a existência”¹⁷. Minha conclusão nunca termina na existência, mas eu extraio conclusões a partir da existência, quer me movimente na esfera dos fatos sensíveis e palpáveis, quer no domínio do pensamento. Assim, eu não provo que uma pedra existe, mas sim que algo, que de fato existe, é uma pedra. A existência jamais poderá ser provada, quer a chamemos de *accessorium* ou de *prius* eterno¹⁸.

De acordo com Kant, não se pode passar da essência à existência salvo por experiência, isto é, mediante a intuição. A existência não se prova, experimenta-se. Sem dúvida, pode-se demonstrar a existência de algum objeto dos sentidos que não seja atualmente percebido, mas isto se faz mostrando-lhe a ligação, segundo leis empíricas, com outros objetos atualmente percebidos. A existência não é uma perfeição; uma coisa imperfeita, se existe, nem por isso será menos imperfeita. Não há identidade

17 K. Löwith, “Marx et Kierkegaard brisent les médiations hégéliennes”, in *De Hegel a Nietzsche*, p. 187.

18 A existência é um *accessorium*, um acidente que sobrevém para se juntar à essência – hipótese de inspiração kantiana. A existência é um *prius* eterno, precederia sempre a essência – hipótese provavelmente inspirada em Schelling (Kierkegaard, *Migalhas Filosóficas*, p. 65).

entre ser e pensamento. Não se pode, a partir da simples possibilidade de um conceito, deduzir-se a existência do objeto de tal conceito; o sofisma consiste na passagem do possível ao real. Nada há no conceito que nos permita distinguir o real do possível; é a experiência e só ela que nos faz saber que o objeto que concebemos existe¹⁹.

É por isso que Kierkegaard afirma: “Se fosse necessário caracterizar por um única palavra a confusão da filosofia moderna, sobretudo depois da época em que, para lembrar uma expressão célebre, ela deixou ‘a via honorável de Kant’ e, se ousou dizer, deu os famosos cem táleres para tornar-se teocêntrica, eu não poderia defini-la melhor do que dizendo: falta-lhe probidade”²⁰.

Kierkegaard denominava teocêntrico o pensamento do século

19 Como observa Chédin, “Kant reduz a diferença entre o real e o possível a uma diferença apenas modal e não relativa ao conteúdo. É a concepção clássica do possível, essencialmente lógica e analítica – o real não contém nada a mais que o possível. Desde o início, a coisa é representada como inteira e definitivamente constituída, como um dado fixo ne varietur (como os cem táleres). Com Kant chega-se, de acordo com a corrente dominante, a uma quase identificação do real e do possível; “quase” porque a diferença será dada pela posição ou não-posição na existência”(J.L.Chédin, *La condition subjective – le sujet entre crise et renouveau*, p. 40).

20 Kierkegaard, *Dialectique de la communication*, p. 361.

“Os cem táleres são o bem conhecido exemplo kantiano para discriminar o pensamento e a realidade”(Kierkegaard – *Journal*, X 1 A 666). Kierkegaard refere-se aqui, à seguinte passagem da *Crítica da Razão Pura*: “Cem táleres reais não contém mais do que cem táleres possíveis. Pois como os táleres possíveis significam conceito e os táleres reais o objeto e a sua posição em si mesmo, se este contivesse mais do que aquele, o meu conceito não exprimiria o objeto inteiro e não seria, portanto, o seu conceito adequado. Mas, com cem táleres reais eu sou mais rico do que o seria com o mero conceito deles (isto é, com sua possibilidade). Porque, na realidade, o objeto não está meramente contido, analiticamente, no meu conceito, mas é sinteticamente acrescentado ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado), sem que por essa existência exterior ao meu conceito os cem táleres pensados sofram o mínimo aumento”(Kant, *Critique de la Raison Pure*, ch. II, *Antinomie de la raison pure*, III 401, “Des raisonnements dialectiques”, p. 479).

XIX, aparecido particularmente na filosofia de Hegel como a ideologia dominante da Europa cristã. O pensamento que ostenta a certeza de ser a verdade, de “compreender a realidade”. Um pensamento que acreditou chegar ao Saber absoluto por ter erigido o cristianismo como Religião absoluta, um pensamento que pretendia “anexar filosoficamente o cristianismo”²¹. A filosofia de Hegel, apresentando-se como uma filosofia do devir, pretende ter resolvido o problema da passagem do domínio do sensível ao supra-sensível. A sua lógica, apresentando-se como uma “lógica do Deus vivo”, mostra em que direção ela procurou a solução do problema. “Teocêntrica”, com efeito, a filosofia hegeliana busca sem dúvida compreender a realidade a partir de Deus como fundamento do que é. Mas esse fundamento, Hegel o sublinha em seguida, não é apenas substância, como ele o é em Espinosa, ele é também sujeito. Sujeito, o Deus-fundamento da filosofia hegeliana se faz passar pelo “Deus vivo” da tradição cristã. De fato, ele é sobretudo o herdeiro de uma certa tradição cristã: o da mística alemã de onde o pensamento dos românticos quis tirar o esquema que lhe permitiria ler todo o detalhe da realidade como o próprio movimento da “vida interior de Deus”²².

Nossa época, continua Kierkegaard, nos forneceu o mais amargo epigrama sobre esta falta de probidade, atribuindo-se o mérito de começar
21 H.B.Vergote, “Kierkegaard et la philosophie theocentrique”. In: Lectures philosophiques de Soeren Kierkegaard. Kierkegaard chez ses contemporains danois, p. 70.

22 Idem, *ibidem*, p.72.

“O panteísmo pode se manifestar de duas maneiras: ou quando eu acentuo o homem, ou quando acentuo Deus, ou com uma consideração antropocêntrica, ou com uma consideração teocêntrica. Se eu faço o gênero humano produzir Deus, então não há nenhuma luta entre Deus e o homem; se eu faço o homem desaparecer em Deus, também não há nenhuma luta”(Kierkegaard, O Conceito de Ironia, p. 268).

sem pressuposição.

“Hegel não entendia nada de ética” — A realidade é um inter-esse entre a unificação hipotética do pensamento, operada pela abstração e o ser. A abstração trata da possibilidade e da realidade, mas sua concepção da realidade é uma falsa tradução, porque o meio em que ela opera não é a realidade mas a possibilidade. É apenas suprimindo a realidade que a abstração pode ter domínio sobre ela; mas suprimi-la é justamente transformá-la em possibilidade. A abstração exige que o sujeito se torne desinteressado para saber alguma coisa. Todo saber sobre a realidade é possibilidade; a única realidade da qual um existente tem mais que um saber é a sua própria existência, o fato para ele de existir; e esta realidade é seu interesse absoluto. A única realidade que existe para um existente é sua própria realidade ética.

A abstração não se ocupa de modo algum da dificuldade própria à existência e ao existente. Suprimindo a categoria da individualidade para colocar a da geração, a ciência moderna cometeu um erro fundamental, causa da improbidade. Por isso, é preciso tomar cuidado com os pensadores abstratos que, não contentes de permanecerem no ser puro da abstração, querem ainda que este seja o fim supremo do homem e que um pensamento que culmina na ignorância da ética e no desconhecimento do religioso seja o grau mais elevado do pensamento humano. *Sub specie aeterni*, “onde tudo existe e nada começa”, é impossível um aut-aut (ou ou).

A “improbidade” da filosofia moderna não está em uma impostura cometida de forma deliberada. Mesmo porque “um verdadeiro hipócrita

é um fenômeno bastante raro hoje em dia, pois um hipócrita verdadeiro é um homem de caráter”. Ao contrário do hipócrita que pode perceber sua improbidade, a improbidade de “nossa época” reside no fato que os homens se enganam a seu próprio respeito. Assim, um indivíduo pode ter opinião sobre tudo, mas não conhecer nada a fundo, pode ter inúmeras vezes tomado resoluções a respeito da própria vida sem levar em frente uma sequer. Ele é “o exemplo da mais triste, da mais horrível improbidade” que, na aparência, pode até ser brilhante e fácil de se desculpar. Uma vida assim faz prova de improbidade.

Segundo Kierkegaard, a palavra improbidade pode ser substituída por outra mais indulgente: a falta de ingenuidade da época moderna. Deixar completamente de ser ingênuo, não é um signo de maturidade e nunca ter sido ingênuo não é menos ainda o signo de uma existência normal. A primitividade foi substituída pelo “tradicional” – o conhecimento institucionalizado e objetivamente constatável²³.

Mas, “ao invés de dizer que a improbidade da época moderna é sua falta de ingenuidade, poderíamos dizer também, que lhe falta primitividade²⁴. Um exemplo de improbidade nos “tempos atuais”: um homem

23 As palavras dinamarquesas *Inresse*(interesse) e *interessere*(interessar) derivam diretamente do latim e incitam Kierkegaard a jogar com a etimologia *inter-esse* (Tisseau, *Le Concept d'ironie*, OC II, p. 360).

24 “Tudo que Hegel diz do processo e do devir é ilusório. É por isso que falta uma ética ao Sistema e ele nada tem a responder quando a geração viva e o indivíduo vivo o interrogam seriamente sobre o devir em vista da ação. Assim também, apesar de todos seus discursos sobre o processo, Hegel não compreende a história do mundo no devir; graças à ilusão do passado, ele a concebe numa totalidade acabada de onde é excluído todo devir. Assim, um hegeliano não pode se compreender graças a sua filosofia; ele só pode compreender o passado; mas um homem vivo é diferente de um morto”. *Idem*, *ibidem*, p.386

que fosse educado de modo a jamais receber nenhuma impressão de si-mesmo, mas vivendo incessantemente de comparações. Para ser homem, cada indivíduo tomado separadamente deveria ter sua própria impressão, sua impressão primitiva da vida.

Em todos os domínios da vida e do pensamento modernos, a primitividade foi deixada de lado. Para adaptar-se à massa, o cristianismo teve que ser relativizado. Só assim foi possível que ela o adotasse. Mas, “toda teologia se torna antropologia quando, de comunicação existencial que ele é, o cristianismo se transforma em engenhosa doutrina metafísica, boa para professores”²⁵. O cristianismo “não é uma doutrina mas uma mensagem existencial... Todo esta súplica sagrada de pastores e de professores é no fundo o que bona fide enredou a fé”²⁶.

Assim também no domínio literário. Antigamente havia apenas uma língua na Europa para uso dos eruditos que, entre suas vantagens, “facilitava a comunicação recíproca, evitava a sobrecarga excessiva do aparelho científico na vida de um homem durante os anos consagrados ao desenvolvimento de sua primitividade (caráter original). Com o despertar dos nacionalismos, a língua materna reivindica seus direitos. Para que a idéia de uma literatura europeia ou um saber a ela relacionado possam ter realidade faz-se então necessário que o homem consagre ao estudo de três ou quatro línguas uma grande parte de seu tempo destinado a

25 Na margem do texto, Kierkegaard acrescentou: “O ingênuo e o tradicional. Assim, é preciso ingenuidade para poder, em cada idade da vida, fazer a distinção socrática entre o que se compreende e o que não se compreende (Kierkegaard, *La Dialectique de la communication*, p. 362).

26 O sentido que Kierkegaard atribuiu à palavra “primitividade”, empregada frequentemente por ele, é precisado no seu *Journal* de agosto de 1854: “...a primitividade é a possibilidade do espírito...” (Pap. XI 1 A 385. H. P. Tisseau, p. 363, nota 7).

desdobrar a primitividade. Mas, “jamais aprendemos tão bem uma língua estrangeira quanto a língua materna”²⁷.

A exaltação da “língua materna”, longe de qualquer conotação nacionalista²⁸, é simbólica e, ao mesmo tempo, relaciona-se diretamente ao diagnóstico que Kierkegaard faz da sociedade dinamarquesa ²⁹.

A falência espiritual que se abateu sobre a Europa, consiste numa confusão das línguas muito mais perigosa que a confusão babélica que a simboliza. É “uma confusão interna às próprias línguas, a revolta das próprias palavras que, escapando ao poder dos homens, desesperam de se governar, enquanto que o homem tira deste caos, como de uma caixa de Pandora, a primeira palavra que lhe vem à mente para exprimir seu pensamento³⁰.

O Privat-Docent, um “tipo cômico” que não por acaso é alemão, criado por Kierkegaard no Post-Scriptum, é “precioso”³¹, pois deveria permitir aos dinamarqueses avaliar o ridículo de se “falar alemão” ao in-

27 Kierkegaard, Post-Scriptum, OC XI, p. 259.

28 Idem, Journal, X 2 A 606.

29 Kierkegaard, Dialectique de la communication, p. 367.

30 A Dinamarca, este “pequeno povo que imagina lutar com o mundo inteiro por causa da nacionalidade e ao mesmo tempo tão decomposto e minado pela inveja e pela mesquinha que dificilmente se parece com um povo” (Kierkegaard, Journal, VIII A 1 31).

31 Para Hannah Arendt, também, a “língua materna” tem um caráter eminentemente simbólico, sua perda está relacionada à perda do mundo, ao “acosmismo”: “Há uma diferença incrível entre a língua materna e qualquer outra língua... nada pode substituir a língua materna. Na verdade, alguém pode esquecer sua língua materna. Tenho exemplo disso ao meu redor, e essas pessoas, aliás, falam línguas estrangeiras bem melhor do que eu. Sempre tenho um sotaque muito perceptível, e muitas vezes não me exprijo de forma idiomática. Essas pessoas são capazes disso, mas estamos lidando então com uma língua em que surge um clichê atrás do outro, porque a produtividade de que dispomos em nossa própria língua foi cortada, à medida que essa língua foi esquecida” (Hannah Arendt, “Só permanece a língua materna”, in: A dignidade da política, p. 134).

vés de falar na língua materna o conteúdo real da sua experiência. O Post-Scriptum deveria ser compreendido como “um protesto do espírito dinamarquês (danité-Danskhed) contra a especulação moderna” ou hegeliana, apontando os riscos da alienação cultural³².

A comunicação, crescendo numa rapidez incrível, aumenta a confusão desse desenvolvimento extensivo ao invés de intensivo. Aparecem então as Revistas Científicas, com o propósito de conservar uma visão de conjunto, acabando com a confusão. Mas, elas apenas constituíram uma literatura autônoma, aumentando a confusão. E este é, afirma Kierkegaard, “o verdadeiro mal de nossa época”. A imprensa retém a atenção de uma massa de pessoas sem qualquer interesse pela literatura. Essa massa torna-se autoritária e a literatura digna deste nome é obrigada a fazer concessões³³.

Ao mesmo tempo que as revistas vê-se aparecer o corpo intermediário dos autores, isto é, não-autores, gente que compreende tudo até um certo ponto apenas, mas nada a fundo, o que Kierkegaard julga extremamente execrável.

Contudo, o jornal possui a potência do instante e o poder de difusão. Tributária dos interesses financeiros do editor, a verdadeira literatura é reduzida às concessões. Finalmente, a relação se inverte. A literatura jor-

32 Kierkegaard, “Le trouble de l’époque, la confusion des langues”, in Pap., IA 328-329-330 (1836-1837), p. 266, in Vergote, Lectures Philosophiques de Soeren Kierkegaard. Assinalando essa pertinência da palavra à ação, Hannah Arendt afirma: “Em todas as espécies de ação, políticas ou não, agimos na fala e a fala é ação. A propaganda de guerra tem um desagradável tom de insinceridade porque aí as palavras tornam-se ‘mero palavreado’, perdem a capacidade de ação” (Hannah Arendt, “Religião e Política”, in A dignidade da política, p. 63).

33 Kierkegaard, Pap. X, 6 B 128, p. 170, cit. in Vergote, op. cit., p. 45

nalística se encarrega da crítica e escreve para a massa. Esta não entende nada. Os escritores autênticos são tomados pelo desencorajamento e não têm forças para resistir: publicam seus livros em fascículos. O jornalista enche-se de arrogância devido aos seus milhares de assinantes e o poder que ele exerce no instante. O jornalista tornou-se um tipo: “pode morrer individualmente, mas o Jornalista jamais morre, multiplica-se incessantemente”. É uma verdadeira tirania³⁴.

No domínio social, a difusão crescente de uma cultura e de um ensinamento superficiais avilta as pessoas nas grandes cidades. Desde a mais tenra infância, o homem não recebe nenhuma impressão de si mesmo. Nas grandes cidades uma vaca faz mais sensação que um homem; no campo, com efeito, há duas ou três vacas por habitante, mas nas cidades há mil habitantes por vaca³⁵.

Cada vez mais os homens são prisioneiros da confusão da vida. A época moderna arrasta o terrível fardo do tradicional – o conhecimento institucionalizado e objetivamente constatável. É a falta de probidade deste tempo que se parece com o escorbuto – e qual é o remédio preconizado? Um só: a verde primitividade. Mas, este trabalho difícilíssimo de cavar a primitividade num tempo como o nosso exigirá muitas vítimas. Tem-se necessidade de primitividade, logo do Indivíduo³⁶. A tarefa de Kierkega-

34 Pap. X, 6 B 128, p. 171, cit. in Vergote, op. cit., p. 46.

35 “Quem lerá meus livros? Os dinamarqueses? Mas quantas pessoas existem na Dinamarca com o tempo, a cabeça e o gosto de ler?... Não têm vontade de ler meus livros e, entretanto, ficam contentes por ele existirem, dando-se ares de importância por fazerem raciocínios imbecis. E entre as pessoas que saberiam apreciá-los, nenhuma dirá uma palavra; é ainda a inveja sob uma outra forma. Esta é minha vida. Combato pela honra da língua e da literatura – e se consentisse em dividir meus livros em folhetins teria assinaturas aos milhares”(Kierkegaard, Journal, VIII A 131).

36 Kierkegaard, Dialectique de la communication, pp. 366-367.

ard, a tarefa do “pensador primitivo”, consistiria em reencontrar, em cavar o sentido fundamental da existência a partir da crítica do seu tempo. Ele seria um “revisor geral”³⁷.

b) Uma sociedade de ventríloquos

Como falar e ser escutado em meio à tagarelice, ao ruído? Como falar a tagarelas imbecis, que se degradaram abaixo do animal sem linguagem, abaixo da besta muda? Sim, pois pela linguagem, pelo uso que dela faz, o homem julga a si-mesmo³⁸.

Kierkegaard define sua época como “a época de ouro da tagarelice”. Uma época “tagarela”, pois aboliu a distinção apaixonada entre o calar e o falar. Mas, só quem é essencialmente capaz de calar, é capaz de falar essencialmente, só quem é essencialmente capaz de calar, é capaz de agir de modo essencial. A tagarelice opõe a experiência ao conhecimento apriorístico dos docentes, dos pensadores abstratos, seres imaginários que vivem no ser puro da abstração, sem se compreenderem. “O trágico de tais existentes consiste em que eles não possuem uma vida pessoal ética correspondente ao seu talento...”E quando lemos nessas obras que o pensamento e o ser são uma só e mesma coisa, dizemos sonhando sobre nossa vida e nosso destino: o ser ao qual o pensamento é idêntico não é, sem dúvida, aquele da condição humana³⁹.

37 Idem, Journal, VII 1 A 86

38 A categoria do Indivíduo, como veremos, é a categoria fundamental para Kierkegaard, possuindo extraordinária densidade filosófica e política

39 Pap. VIII 2 B 89, p. 188, tradução de Vergote, in *Sens et Répétition*, p. 188.

O ataque à filosofia especulativa e seu suporte teológico precede o ataque de Kierkegaard a uma cristandade que ele faz aparecer como sua conseqüência sociológica (122). O “professor” opõe-se ao homem real, síntese de finito e infinito, eterno e temporal, imerso na existência, que encontra sua realidade salvaguardando-se nesta síntese e no interesse infinito na existência⁴⁰.

No entanto, a linguagem é um medium que participa da natureza e da liberdade: parte um dado original, parte um fator se desenvolvendo livremente. A verdadeira liberdade consiste em se apropriar livremente do que é dado...⁴¹. A linguagem permanece sempre dupla: ela é palavra e sentido, uma duplicidade sem mediação. O poder de falar é perigoso. Em virtude da linguagem, todo homem participa do sublime... Mas, pela linguagem, tagarelando, participar do sublime é tão irônico quanto assistir da galeria ao banquete do rei. Se eu fosse pagão, imagina Kierkegaard, diria que uma divindade irônica gratificou o homem com o dom da linguagem para se divertir olhando esta ferramenta de ilusões. A linguagem distingue o homem do animal dela destituído... mas talvez o ser desprovido de linguagem tenha, no entanto, a vantagem de pelo menos não ser enganado ou de não se privar do sublime⁴².

O abuso da linguagem, falta comum às mais célebres figuras da história, exceção feita a Sócrates, consiste em fazer o homem parecer mais do que na verdade ele é⁴³. E Kierkegaard sabe que “as vidas humanas se

40 Kierkegaard, *Journal*, XI 2 A 147.

41 Idem, *Post-Scriptum*, OC XI, pp. 2 e 3.

42 Kierkegaard, *Post-Scriptum*, OC XI, p. 2

43 Idem, *Journal*, III A 11

escoam na tagarelice, quando o existente não teve interioridade”⁴⁴.

Num sentido mais profundo, todo falar é uma espécie de ventriloquia. O que engana é que há uma figura bem visível que se serve da boca. Mas, atenção! A língua é uma abstração. Para que o falar seja realmente humano é preciso determinar dois pontos: um é o falar, a linguagem, e o outro é a situação. É a situação que decide para determinar se o falante endossa ou não aquilo que diz ou se é um falante que não se localiza, desprovido de situação. E é esta falta de situação que caracteriza negativamente toda a cristandade e faz de toda sua profissão de fé cristã uma ilusão, uma ventriloquia. É comum o homem dizer o que deve ser dito, mas esquivar-se depois da situação concreta.. E Kierkegaard exemplifica: “Conheci uma pessoa que participava da vida pública, era membro de assembléias populares, mas quase nunca tomava a palavra. Ele resolvia a questão dizendo a seu vizinho o que deveria ser dito na assembléia. Eis uma falta de caráter por falta de situação. O mesmo pode ser dito da cristandade. Uma imagem. Há uma palavra determinada... dizer ao tirano, é perigo de morte. Então, o que se faz? Joga-se o jogo de dizê-lo, como é preciso... mas não ao tirano. Assim jogam as crianças... e é do mesmo modo que as pessoas sérias são cristãs⁴⁵. A verdadeira novidade reside no “ como” (hvorledes)se diz alguma coisa

Kierkegaard esclarece: “A diferença na vida não depende do que se diz mas do como. No que diz respeito ao ‘que’ (hvad) a mesma coisa já foi dita antes, talvez muitas vezes – e aí volta o antigo refrão “nada de

44 Idem, Journal, XI 2 A 139.

45 Idem, Journal, XI 2 A 128.

novo sob o sol”.

O “como” não é de ordem estética, declamatória, não diz respeito a uma linguagem floreada ou a um estilo simples. A diferença está em falar ou agir falando; está em nos servirmos da voz, da mímica, dos gestos, etc., para fazer pressão por ressonância ou empregarmos a própria vida para fazer pressão. Esta pressão vem do alto e transfigura o que se diz em algo completamente diferente do que diz um orador em termos idênticos⁴⁶.

A falência espiritual que se abateu sobre a Europa consiste em uma confusão das línguas muito mais perigosa que a confusão babélica que a simboliza. É “uma confusão interna às próprias línguas, a revolta das próprias palavras que, escapando ao poder dos homens, desesperam de se governar, enquanto que o homem tira deste caos, como de uma caixa de Pandora, a primeira palavra que lhe vem à mente para exprimir seu pensamento⁴⁷”.

c) A verdade cristã

No Conceito de ironia constantemente referido a Sócrates (1841), ao comentar uma das questões levantadas no *Protágoras* – “se a virtude pode ser ensinada, conforme a opinião de Protágoras, ou não pode ser ensinada, conforme a opinião de Sócrates” –, Kierkegaard anuncia um tema que será plenamente desenvolvido nas *Migalhas Filosóficas* (1844): a oposição entre a concepção grega da verdade e a concepção religiosa

46 Idem, *Post-Scriptum*, OC XI, p. 222.

47 Idem, *Journal*, XI 2 A 106

cristã.

Kierkegaard afirma que “a concepção socrática de que a virtude não pode ser ensinada é negativa: com efeito, ela nega a vida, o desenvolvimento, em suma, nega a história em seu sentido mais comum e mais vasto... A reminiscência é justamente o desenvolvimento retrógrado, regressivo, e com isso é a imagem oposta do que se chama estritamente desenvolvimento... A virtude está tão longe de poder ser ensinada que, até pelo contrário, se situa bem para trás do indivíduo, tão antes dele, que até seria de se temer que ela estivesse esquecida. No fundo, tal conhecimento anula-se a si mesmo, na medida em que constantemente ele se pressupõe”⁴⁸. Para Kierkegaard, o que há de essencial neste diálogo é a sua estrutura irônica. E aqui também se apresenta a diferença entre Sócrates e Platão: “em termos platônicos, significa fortalecer a existência com o pensamento edificante de que o homem não é jogado fora com as mãos vazias no mundo e que pela reminiscência ele pode tomar consciência de seu rico dote; em termos socráticos, significaria invalidar toda a realidade e remeter o homem a uma reminiscência que constantemente se retrai mais e mais rumo a um passado que recua no tempo, como a origem daquela nobre família que ninguém chegava a lembrar”⁴⁹.

“Ao afirmar a reminiscência, a concepção grega nega a história”. Esta afirmação de Kierkegaard é importantíssima e só podemos realmente compreender o quanto ela é essencial na filosofia kierkegaardiana ao lermos as Migalhas Filosóficas, livro no qual é explicitada a importância da

48 Idem, *Journal*, X2 A 466.

49 Kierkegaard, “Le trouble de l’époque, la confusion des langues”, in *Pap.*, I A 328-329-330 (1836-1837), in Vergote, *Lectures Philosophiques de Soeren Kierkegaard*, p. 266.

escolha que só o indivíduo pode fazer no instante. Pois a concepção grega é otimista, pressupõe que o sujeito esteja na verdade e possa reconhecê-la. A concepção cristã é pessimista, supõe que o homem está decaído da verdade e não pode sem um milagre da Graça (que opera o divino num instante que participa concomitantemente do tempo e da eternidade) ser recolocado em sua posse. “A decisão do deus, que não está em uma relação de igual reciprocidade com a ocasião, deve ser tomada por toda a eternidade, ainda que realizada no tempo ela se torna justamente o instante... O instante surge da relação da decisão eterna com a ocasião desigual em relação a ela. Se não for assim, voltamos à doutrina socrática e não temos nem o deus, nem a decisão eterna, nem o instante”⁵⁰. E Kierkegaard diz ainda: “Um tal instante tem uma natureza própria. Sem dúvida é breve e temporal como o é todo instante,... e no entanto é o decisivo, pleno de eternidade. Um tal instante deve ter um nome especial, vamos chamá-lo: plenitude dos tempos”⁵¹.

Modifica-se fundamentalmente também o papel do mestre. Este não possui apenas o papel de parteira que ajuda o discípulo a recordar-se de uma verdade que já estava nele. Do ponto de vista socrático, todo ponto de partida no tempo é eo ipso uma contingência, uma ocasião; o mestre é apenas uma ocasião. O ponto de partida no tempo é um nada, porque no próprio instante em que descubro que por toda a eternidade possuía a

50 “Sócrates e Protágoras ficam, portanto, ao final do diálogo, assim como os franceses dizem (propriamente de uma só pessoa): vis à vis au rien; eles ficam um defronte ao outro, assim como dois carecas que após uma longa disputa finalmente encontraram um pente” (Kierkegaard, *O Conceito de Ironia*, p. 56).

51 *Idem*, *ibidem*, p. 60.

verdade sem sabê-lo, imediatamente este instante se encontra escondido no eterno, acolhido por ele; não há nem “aqui”, nem “lá”, mas unicamente um *ubique et nusquam* (em toda parte e em nenhum lugar).

Na concepção cristã, ao contrário, o Mestre, o Deus, é o pai desta nova criatura que acaba de nascer. Um Salvador ao qual o discípulo se mostra ligado por um laço pessoal de reconhecimento e amor, concepção que estaria completamente deslocada na perspectiva puramente maiêutica de Sócrates.

Se o instante deve ser diferente, é preciso então que ele tenha no tempo um valor decisivo, de sorte que o homem não poderia um único instante esquecer-lo, nem no tempo nem na eternidade, porque o eterno que não existia antes deste acontecimento tornou-se realidade neste instante. Com esta hipótese, Kierkegaard examina a seguinte questão: em que medida podemos aprender a verdade?

A questão da verdade aparece como dependente de um terceiro; o homem deixado a si mesmo não é capaz de aceder à Verdade devido à realidade do pecado. E “uma vez posto o pecado... Deus e o homem ficaram radicalmente diferentes, e só a fé vence o paradoxo”⁵². Só eu posso descobrir a minha não verdade, só quando me volto para dentro de mim mesmo eu a descubro, mesmo que antes todos a conhecessem. Esta é a única analogia com o socrático: o mestre é apenas a ocasião⁵³. A não verdade está, pois, não somente fora da verdade, mas polemiza contra a verdade, o que se exprime dizendo-se que o próprio aprendiz pôs e põe fora a condição⁵⁴.

52 Kierkegaard, *Migalhas Filosóficas*, p.38.

53 Idem, *ibidem*, p. 41.

54 Álvaro Valls, “Apresentação”, in Kierkegaard, *Migalhas Filosóficas*, p.14.

O Mestre é então o próprio Deus que dá a condição e que dá a verdade, ele é um salvador, salva o aprendiz da não liberdade, salva-o de si mesmo; um libertador, liberta aquele que se tinha aprisionado ; um reconciliador, pois retira a cólera que paira sobre a culpa⁵⁵. Mesmo quando o aprendiz apropriou-se da condição e tornou-se um homem novo, não pode jamais esquecer aquele Mestre ou deixá-lo desaparecer à maneira socrática. “Enquanto, pois, todo o páthos grego se concentra sobre a recordação, diz Kierkegaard, o páthos de nosso projeto concentra-se sobre o instante. Ou não é uma coisa altamente patética passar do não ser à existência?”⁵⁶

A concepção judaica do tempo é puramente escatológica, essencialmente direcionada para o futuro. Essa posição em direção ao futuro requer uma decisão. O homem vive na espera do eterno, o eterno é pura espera. A temporalidade assim estruturada dá ao instante uma significação primordial. Toda decisão se toma no tempo enquanto presente, isto é, no instante. Mas, o instante é apenas o discrimen, o lugar da decisão; em compensação, ele não pode se tornar o lugar da eternidade, pois ela permanece puro futuro. O tempo não é nivelado, é dramático, tanto do ponto de vista da história individual como universal⁵⁷. Essa posição vai de encontro à atitude grega, que vê a eternidade como passado; o tempo é nivelado e o instante é apenas a ocasião logo abandonada. “Sem o instante, o eterno se encontra atrás, como o passado, e entramos nele apenas regressivamente”. Mesmo Sócrates não tem uma compreensão do instante que torne a decisão tomada no “agora” da existência uma noção fundamental.

55 Kierkegaard, Migalhas Filosóficas, p. 42.

56 Idem, ibidem, p. 43

57 Idem, ibidem, p. 37.

A história, no sentido grego não tem um fim longínquo ao qual aspira. Privado de toda escatologia, o homem grego só pode sonhar com uma idade de ouro perdida. O drama não está presente na história grega. No sentido grego, alcançamos o eterno saindo do tempo.

Na concepção cristã, perde-se um pouco da *Heiterkeit* (serenidade) heróica marcada de melancolia dos gregos, mas ganha-se uma posição do espírito desconhecida dos gregos⁵⁸. O cristianismo liga o eterno ao instante para aí incluir ao mesmo tempo o futuro e o passado. O conceito central do cristianismo, que torna todas as coisas novas, é a plenitude do tempo, que é o instante concebido como o eterno, quando este eterno é ao mesmo tempo o futuro e o passado⁵⁹. O tempo não é apenas um movimento que tende para o eterno, mas o ponto de irrupção do eterno.

d) Abraão ou Odisseu

A distância entre o relato bíblico e o relato homérico, entre duas formas radicalmente distintas de representação, permite-nos avaliar a especificidade do cristianismo em relação à concepção grega.

Podemos dizer que o estilo homérico é um estilo de “primeiro plano”: o que é narrado desdobra-se no presente, não deixando lugar para lacunas, para profundezas inexploradas. Os fenômenos são representados em suas relações espaciais e temporais de forma clara e o mesmo se dá com os processos psicológicos. Assim, “as personagens de Homero dão

58 Idem, *ibidem*, p. 41.

59 J. Slok, Kierkegaard — penseur de l’humanisme, p. 254.

a conhecer o seu interior no seu discurso... E isto é válido não só para os discursos, mas para toda a apresentação”.

Na narração bíblica, não se pode falar de um estilo de “primeiro plano”, uniformemente objetivo, mas, de um processo subjetivo-perspectivista, que cria um primeiro e um segundo planos, de modo que o presente se abra na direção das profundezas do passado⁶⁰. Tomemos o relato do sacrifício de Isaac. Nada se pode falar dos interlocutores. Sobre a viagem, apenas sabemos, de forma enigmática, que durara três dias. “A viagem é como um silencioso andar através do indeterminado e do provisório, uma contenção do fôlego”. Os pensamentos e os sentimentos só são sugeridos pelo silêncio e por discursos fragmentários. O discurso alude a algo implícito, tudo permanece inexpresso. Deus e Abraão não estão no mesmo plano. Nada se diz a respeito da causa que motivara a tremenda tentação de Abraão. Quando Abraão diz: “Eis-me aqui”, a palavra hebraica significa algo como “vede-me” ou “ouço”, não querendo indicar o lugar real no qual Abraão se encontra, mas o seu lugar moral em relação a Deus. Deus aparece carente de forma e, contudo “aparece”. Sua voz só chama um nome, sem qualquer epíteto⁶¹.

Ao falar sobre o sacrifício de Isaac em Temor e Tremor, Kierkegaard detém-se ante o silêncio de Abraão: ele se cala, recusa-se à mediação, porque não pode falar. Ao falar exprimo o geral, se me calo ninguém pode me compreender. Nessa impossibilidade residem a tribulação e a angústia de Abraão. O seu silêncio teria como motivo o fato de ter entrado

60 Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, p. 180.

61 *Idem*, *ibidem*, p. 69.

como Indivíduo numa relação absoluta com o Absoluto.

Esse caráter paradoxal da verdade cristã faz com que Kierkegaard proteste, como vimos, contra a tentativa de uma apropriação objetiva dessa verdade, que deixa de lado seu caráter paradoxal e seu interesse para o sujeito. Daí seu desprezo pelos professores e pastores, proprietários de uma verdade abstrata e de uma interpretação “correta”; daí a necessidade de uma volta à “primitividade” que se oponha à “improbidade da época moderna”⁶². Contudo, a solução não pode ser procurada na filosofia grega, “pois os gregos fazem o movimento oposto”. Por sua vez, a filosofia moderna também não tem resposta para ela, pois “ela só faz objeções” e se por acaso arrisca um movimento, é sempre na imanência”⁶³. No lugar do falso movimento e da reminiscência, temos a “repetição”, categoria fundamental, definida por Kierkegaard como “o movimento de realização da liberdade”.

O critério da verdade não se encontra na subjetividade, mas a verdade se encerra na existência do indivíduo, a subjetividade é o lugar de verdade. A apresentação não pode ser dada como mera reduplicação mas apenas como repetição. A repetição implica uma apropriação pessoal. A diferença constitutiva do sujeito, sua divisão (finito/infinito, necessidade/possibilidade, tempo/eternidade) é o que determina a verdade como tarefa sem fim da subjetividade. A apresentação dessa verdade só pode ter lugar

62 O texto de E. Auerbach, “A Cicatriz de Ulisses” (in *Mímesis — A representação da realidade na literatura ocidental*, pp. 1-20), no qual é contraposta a cena do canto XIX da *Odisséia* — quando Odisseu retorna à casa e sua antiga ama Euricléia o reconhece por uma cicatriz na coxa — a um outro texto épico, “surgido de um outro mundo de formas” — o relato de sacrifício de Isaac — orientará nossa análise.

63 E. Auerbach, “A Cicatriz de Ulisses”, p. 9.

de modo indireto. Vemos, assim, que o que está em jogo é a relação entre sujeito e representação.

Esse sujeito é o lugar da possibilidade da síntese do finito com o infinito, do temporal e do eterno. O discurso desse sujeito dividido, não reconciliado, é impulsionado pelo desejo de uma identidade subjetiva, estado este prefigurado pelo silêncio ético-religioso⁶⁴. Mas, como o sujeito que constrói esse percurso é também aquele que o narra, um sujeito fraturado e não o sujeito solar moderno⁶⁵, essa escrita não pode ser uma imitação da realidade fundante. Aliás, nem poderia sê-lo, já que este fundamento, nomeado o Cristo, o deus, mas, ao mesmo tempo o Outro, o desconhecido, transcende o sujeito colocando-se como um objeto que nunca é alcançado... ao menos pela escrita. A comunicação indireta aponta o reconhecimento da diferença. Assim, este sujeito que se constrói, que busca sua identidade movido pelo desejo do “deus” neste percurso que no limite – da filosofia e da narração – é indizível, deve “saltar” no silêncio como espaço aberto pela fé⁶⁶.

e) A ironia como atmosfera

Contra a tagarelice, o conhecimento objetivo dos “Docentes”⁶⁷, o anonimato, levanta-se o “expert em maiêutica”. E Kierkegaard “soube

64 Idem, *ibidem*, p. 4.

65 Idem, *ibidem*, pp. 5 e 6.

66 Veja-se, a esse respeito, “Um diagnóstico e uma teoria da linguagem” (pp. 2-12).

67 Tisseau, no prefácio ao livro *A Repetição*, esclarece que nosso autor emprega aqui a palavra *Ophævelser*, que reenvia à *aufheben* hegeliana, com seu duplo sentido. Mas, a palavra dinamarquesa também significa “tagarelices” (*A Repetição*, p. 54).

sê-lo, manifestando, através de sua vida, uma das idéias mais originais de muitos séculos, a mais original que se soube exprimir em dinamarquês”. Pois, “pregar o cristianismo, confessar Cristo, eis as categorias que não convêm à cristandade. O que convém a eles é a maiêutica, pois ela parte da pressuposição de que os homens já possuem o bem supremo, e ela só os torna atentos ao que já possuem”⁶⁸..

A declaração do Diário é de 1847. Kierkegaard já terminara a redação do *Post-Scriptum* e dos *Discursos Edificantes*. Pensando em deixar de escrever, lançava um olhar retrospectivo sobre a própria obra. Vergote⁶⁹ nos adverte, contudo, para que tenhamos cuidado para não nos enganarmos sobre a atmosfera da obra kierkegaardiana na qual deve ser compreendido o recurso a Sócrates. A compreensão puramente pedagógica da maiêutica viria de encontro à própria concepção cristã da verdade como oposta à reminiscência grega, tal como ele a desenvolveu nas *Migalhas Filosóficas*.

“Sócrates não possuía o ideal verdadeiro; nem a idéia do pecado nem a de que a salvação do homem exigia a crucificação de um deus... Ele conservava a ironia que apenas exprime que ele estava acima da maldade do mundo. Mas, para um cristão, a ironia é muito pouco”⁷⁰. Por isso,

68 Segundo Kierkegaard, o ato propriamente ético supõe o silêncio porque implica uma relação do indivíduo com o eterno que as palavras não podem exprimir diretamente. O silêncio é o início do ético-religioso.

69 A equivalência estabelecida entre uma razão forte e um sujeito central, capaz de modelar e manter o comando de suas representações. “A leitura de Descartes que se tornará usual ressaltará a solaridade do ser do Cogito, pois é esse que se conjuga à razão, em detrimento da imaginação e dos sentidos” (Luís Costa Lima, *Mimesis: desafio ao pensamento*, p. 90).

70 No capítulo final veremos a importância da imaginação como elemento constitutivo e indispensável para o desenvolvimento ético e subjetivo.

a tarefa de Kierkegaard, desse “Sócrates do cristianismo”, só pode ser essencialmente irônica. Tal posição vai contra um tempo que “não permite que a boca se feche obstinada, ou que o lábio superior trema com ar travesso, ele exige que a boca fique aberta; pois, como poderíamos imaginar um verdadeiro e autêntico patriota, senão discursando, o rosto dogmático de um pensador profundo, senão com uma boca que fosse capaz de engolir o mundo todo; como nos poderíamos representar um virtuose da copiosa palavra vivente, senão com a boca escancarada?”⁷¹ Diante do imenso distanciamento da cristandade do cristianismo do Novo Testamento, Kierkegaard não deve se proclamar cristão, sua tarefa é colocar o problema⁷².

Toda a obra de Kierkegaard, e não apenas a dissertação de 1841 sobre O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates, é marcada pela ironia. No Conceito de ironia vemos que os modos de apreensão sensível da existência são indiretos. Na gravura que representa a tumba de Napoleão, duas altas árvores margeiam o quadro. O observador superficial não enxerga mais nada. Mas, entre as duas árvores há um espaço vazio; quando o olhar segue os contornos que delimitam o vazio, subitamente aparece desse nada o próprio Napoleão e, a partir de então, é impossível

71 A crítica de Kierkegaard dirige-se aos professores e docentes de filosofia ou de teologia que fazem do cristianismo um objeto de saber “como ganha-pão” (Pap. X 4 A 398) e “como ensinamento objetivo, como doutrina”(Jugez vous mêmes, OC XVIII p. 238).” Se o cristianismo da Idade Média é classificado como uma concepção monacal e ascética, poderíamos dizer que o cristianismo atual é professoral e científico; ainda que nem todos se tornem professores cada um recebe um verniz de cultura científica que faz dele uma espécie de professor...e o professor produz a ciência, e a ciência engendra as dúvidas, e ciência e dúvida suscitam o público instruído, depois as razões pro und contra, “denne pro und contra i den Sag sich lader meget sigt” (o pró e o contra nesse assunto são numerosos) Tisseau observa que aqui Kierkegaard caçoa do pedantismo hegeliano de Martensen e entre outros, do racionalismo crítico(Id ib p. 238, nota 1).

72 Kierkegaard, Journal, VIII I A 42

deixar de vê-lo. O que importa não é a representação do quadro, mas o contorno do fundo. Do mesmo modo, ainda que a reflexão existencial proceda a uma investigação do fenômeno sensível, ela não se constitui numa filosofia fenomenológica. É a ironia que caracteriza essa relação existencial, pela qual é suspensa “a significação imediata ou comum das palavras, dos gestos e das expressões habituais”. Essa “conaturalidade que une ironia e existência” significa que o que é dito ou mostrado deve ser sempre ouvido ou visto de duas maneiras, num percurso “que conduz do manifesto ao secreto, do visível ao invisível, do múltiplo ao indivisível, do finito ao insondável”. A ironia socrática é, dupla, bifronte, exprimindo conjuntamente duas coisas contrárias, recusando toda adequação do exterior ao interior, do fenômeno à essência. A especificidade da ironia consiste em significar a negatividade irreduzível⁷³. Nos discursos de Sócrates, assim como no quadro de Napoleão, “é esse espaço vazio, esse nada, que esconde o mais importante”.⁷⁴

A ironia indica que o fenômeno não é o ser e bem poderia ser o contrário da essência, que o expresso (*Udsagte*) pode ter uma significação (*Betydning*) completamente diferente de seu verdadeiro sentido (*Mening*): em resumo, que a essência não se manifesta necessariamente e que não se poderia dizer que e como todo o real é racional e todo racional é real. Assim, a ironia não é um momento a ser dominado (*aufgehobene* = suprimido e conservado) no idealismo platônico que lhe confere sua verdade. A ironia, justificada ao olhar da compreensão hegeliana da história universal

73 Vergote, “Socrate et le chapeau qui le rend invisible”, in: Socrates. Perspectives philosophiques, perspectives psychanalytiques, p. 65.

74 Kierkegaard, Journal, X 3 A 253.

como categoria de passagem, corre o risco de nunca ser levada a sério se não for compreendida como ironia desde o início⁷⁵. “Pois aquele que melhor compreende Sócrates compreende justamente que não lhe deve nada”⁷⁶.

Ao contrário do pensamento puro que flutua completamente acima da existência, a ironia guarda uma relação com ela, assume a tensão de uma flutuação (*Svoeven*), a meio caminho entre a realidade terrestre e o ideal, definindo assim “o suspense constitutivo da prova existencial”. Segundo Kierkegaard, o Sócrates verdadeiro se situa a meio caminho entre o Sócrates de Xenofonte e o de Platão. Enquanto o interesse do primeiro permanece puramente terrestre, o de Platão se alça até o domínio supra-terrestre da idéia. O Sócrates verdadeiro, flutuando (*svoevende*) acima da realidade apenas “toca” a terra, mas, mantendo ainda sua ligação com a realidade, ele não acede plenamente à idéia, toca-a apenas⁷⁷. A ironia oscila entre o eu ideal e o eu empírico. O contraste das duas espécies de *Svoeven* mostra bem a diferença entre o pensamento especulativo e o pensamento atento à existência. “Enquanto o platonismo culmina numa *Svoeven* infinita de uma subjetividade perfeitamente desencarnada, Sócrates manifesta a *Svoeven* de uma subjetividade que permanece ainda em luta com a finitude, reconhecendo que ainda pertence a ela”⁷⁸.

75 Idem, O Conceito de Ironia, p. 215.

76 Idem, Journal, XI 2 A 206.

77 A. Clair, Kierkegaard. Penser le singulier, pp. 20-21.

78 No Conceito de ironia, Kierkegaard atribui a Sócrates apenas uma “liberdade negativa”. Para que a liberdade seja positiva, é necessário o uso da ironia como elemento “controlado” ou “dominado”. John Lippitt (Humour and Irony in Kierkegaard’s thought) fala de uma ironia relativamente “estável” e uma ironia “instável”. No Post-Scriptum, Sócrates é apresentado como exemplo do pensador subjetivo. Mas, mesmo na ironia ‘estável’, o sujeito deve alcançar a resposta por si mesmo. Sócrates é “

É importante assinalar a insistência de Kierkegaard em diferenciar o “salto” do “vôo”, como duas formas diferentes de se soltar da esfera terrestre. “Saltar significa que se pertence essencialmente à terra e se respeita as leis da gravidade, de sorte que o salto é apenas algo momentâneo. Voar significa se livrar das relações terrestres, como só é permitido às criaturas dotadas de asas ou talvez aos habitantes da lua – talvez seja lá que o Sistema encontra seus verdadeiros leitores”⁷⁹. Vemos assim, a distinção entre duas formas de se livrar da gravidade terrestre: a do pensador especulativo que, no seu vôo acima da realidade, procura se libertar totalmente da gravidade. A do homem que, ainda que se elevando acima dela, continua, de certo modo, a lhe pertencer, pois escapa dela apenas momentaneamente (*momentviis*), combinando a submissão à lei da gravidade à tentativa de alcançar o limite ideal. Ele oscila entre a imanência e o acesso à transcendência.

um ético com a ironia como seu incógnito”.

79 Vergote, op. cit., pp. 69-70.