

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

TALITA LEAL SANTOS

**O *TORNAR-SE SI MESMO* COMO UM EXERCÍCIO HISTÓRICO E
EXISTENCIAL EM KIERKEGAARD: TEMPO, REPETIÇÃO E AMOR**

MARIANA

2020

TALITA LEAL SANTOS

**O *TORNAR-SE SI MESMO* COMO UM EXERCÍCIO HISTÓRICO E
EXISTENCIAL EM KIERKEGAARD: TEMPO, REPETIÇÃO E AMOR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História, na área de concentração Poder, Espaço e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel

Coorientadora: Prof. Dr. Guiomar Maria de Grammont Machado de Araújo Souza

MARIANA

2020

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

S237o Santos, Talita Leal.

O tornar-se si mesmo como um exercício histórico e existencial em Kierkegaard [manuscrito]: tempo, repetição e amor. / Talita Leal Santos. - 2020.

130 f.: il.: color., tab..

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel.

Coorientadora: Profa. Dra. Guiomar De Grammont.

Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro Preto. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História.

Área de Concentração: História.

1. Kierkegaard, Soren, 1813-1855. 2. Tempo. 3. Amor. 4. Repetição (Filosofia). 5. Alteridade. I. De Grammont, Guiomar. II. Rangel, Marcelo de Mello. III. Universidade Federal de Ouro Preto. IV. Título.

CDU 94(043.3)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
REITORIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Talita Leal Santos

O tornar-se si mesmo como um exercício histórico e existencial em Kierkegaard: tempo, repetição e amor.

Dissertação apresentada ao Curso de Pós- Graduação da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Mestre

Aprovada em 28 de agosto de 2020

Membros da banca

Doutor - Marcelo de Mello Rangel - Orientador(a) (Universidade Federal de Ouro Preto)
Doutora - Guiomar Maria de Grammont Machado de Araújo Souza - Coorientadora (Universidade Federal de Ouro Preto)
Doutora - Dirce Eleonora Nigro Solis - (Universidade Estadual do Rio de Janeiro)
Doutor - Olímpio José Pimenta Neto - (Universidade Federal de Ouro Preto)

Marcelo de Mello Rangel, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito na Biblioteca Digital de Trabalhos de Conclusão de Curso da UFOP em 26/09/2020



Documento assinado eletronicamente por **Marcelo de Mello Rangel, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 06/01/2021, às 19:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0121163** e o código CRC **92846623**.

Referência: Caso responda este documento, indicar expressamente o Processo nº 23109.000110/2021-00

SEI nº 0121163

R. Diogo de Vasconcelos, 122, - Bairro Pilar Ouro Preto/MG, CEP 35400-000
Telefone: 3135579406 - www.ufop.br

[...] E nada basta,
nada é de natureza assim tão casta

que não macule ou perca sua essência
ao contacto furioso da existência.

Nem existir é mais que um exercício
de pesquisar de vida um vago indício,

a provar a nós mesmos que, vivendo,
estamos para doer, estamos doendo.

- *Carlos Drummond*

AGRADECIMENTOS

Ao meu noivo, Raul, que a tantos anos tem partilhado a jornada da vida ao meu lado. Gostaria de agradecer-lhe por todo amor, por se fazer presente entre tempestades e primaveras. De tudo que eu tenho pra te dizer, digo muito pouco com as palavras. Você enche o meu coração de amanhã.

A meu pai, por cultivar em mim desde criança uma certa melancolia e angústia que tanto humanizam; por também me fazer sentir o cheiro das maçãs de Cair Paravel. À minha mãe, por suas orações e gestos de carinho cotidianos.

Aos meus amigos que ouviram (e ouvem) incansavelmente as minhas reclamações e dividem comigo as aflições das veredas. Sabrina, obrigado por sua companhia, por dividir batatas, amores caninos, bordados e lágrimas. Sarah, por sua bondade e ternura. Estaremos sempre juntas, tanto nos mergulhos quanto as viagens à superfície. Ramon, por nossas longas conversas niilistas e confessionais. Obrigado por ter voltado das terras germânicas, senti sua falta. Ilana, por ser uma versão solar e malandra do que eu mesma seria se não tivesse o coração tão idoso. Você foi uma grata surpresa. A Irmã Sardinha Júlia, obrigada por me confortar com as leituras do I Ching. Aos familiares e colegas que não estão aqui nominados, mas compartilharam comigo carinho e longos áudios no whatsapp.

Aos queridos avós que o amor me trouxe, Jeso e Maria.

À Chispita, minha filha canina que viveu dezessete anos neste plano terrestre. Ainda não sei lidar com sua falta e jamais saberei. Espero que você esteja bem, em algum lugar onde soprem ventos de paz e gotas de eternidade caiam do céu.

Aos cachorros de Mariana e Ouro Preto que tanto alimentei, corri atrás e implorei por atenção.

Às mulheres da Associação de Mães do Bairro Colina, em Mariana, que me ensinaram, entre vagonites e ponto cruz, que o afeto não carece saber o sobrenome e que a vida é mesmo bela na *golden hour*.

Em especial quero agradecer ao meu orientador Marcelo Rangel que me acolheu deste antes do início, de modo tão amável que eu nem soube como reagir. Admiro sua versatilidade intelectual e mais do que isso, sua compaixão para com a vida e o mundo. Obrigada pela paciência

ilimitada, por não repreender meus desesperos e compreender as minhas fragilidades com uma delicadeza silenciosa.

À minha coorientadora Guiomar de Grammont, sempre tão gentil e elegante.

Ao prof. Rafael Haddock, por me incentivar a ser mais kierkegardiana do que mestranda. Ao prof. Sérgio da Mata, por lembrar que meu chão é a história.

Ao colega Breno Mendes. Obrigado por acreditar em mim mais do que eu mesma e ter regado com afeto aquilo que outrora eram apenas nuvens e sonhos.

Ao grupo Kierkegaard, onde tudo começou. Parecíamos uma seita. Nada disso existiria sem vocês. Cleide, por seu sorriso sincero e alegria que cativam antes do currículo magistral. Jean, por seu trabalho competente e humor-irônico-ácido-corrosivamente-kierkegaardiano. Vivian, por não ter me deixado desistir de ler Sartre.

Ao artista Susano Correia, por sua arte tão sensível e profunda.

Em causa maior, agradeço ao deus que, em toda sua onisciência, fez com que um certo Johannes Sedutor caísse sobre a minha cabeça aos doze anos de idade, literalmente. Quem sabe de fato não haja uma ironia divina que paira sobre nós!

Agradeço ainda aos mistérios que permitiram vir ao mundo um tal dinamarquês tão brilhante, sarcástico e melancólico.

À CAPES.

Aos russos.

RESUMO

O presente trabalho busca explorar os encadeamentos sobre a história desenvolvidos no pensamento do dinamarquês Søren Kierkegaard (1813- 1855). A análise aqui disposta busca compreender como os aspectos tempo, repetição e amor se relacionam no interior da tarefa existencial do *tornar-se si mesmo*. Como um ser disposto no mundo, nascido e formado por possibilidades, o indivíduo, para Kierkegaard, deve empreender uma busca constante por um sentido existencial. Esta tarefa, histórica e existencial, requer que o homem se envolva com passados e futuros a partir do cultivo de espaços de abertura e sensibilidade. Em sua dimensão ontológica, o tempo, como marca fundamental do homem, se constitui a partir de infinito e finito, possibilidade e necessidade. Ao tratar da repetição como re-apropriação, Kierkegaard formula uma reflexão sobre como diferentes subjetividades experenciam diferentes formas de repetição. Partindo de uma metodologia negativa, Kierkegaard suscita a reflexão sobre um tipo mais apropriado da repetição que requer do sujeito uma mobilização em torno de passados, presentes e futuros, a partir do cultivo de uma alteridade ressignificada no instante e no amor. Tal interioridade existencial, indispensável ao amor, requer ainda que o indivíduo se empenhe em direção a um próximo, um outro no espaço e/ou no tempo. A alteridade do amor, é tida, desse modo, como algo que nasce no interior de uma tensão entre o eu e o outro e que demanda uma experiência específica do tempo e da história. A partir de certa mobilização amorosa, a tarefa *de tornar-se si mesmo* encontra uma significação existencial capaz de mobilizar sentidos e possibilitar novos projetos, rumos e para a existência no e junto ao tempo, à temporalização ou mobilização do tempo.

Palavras- chave: Søren Kierkegaard; Tempo; Amor; Repetição; História; Alteridade.

ABSTRACT

The present work seeks to explore the chains on history developed by the danish Søren Kierkegaard (1813-1855). The analysis presented here tries to understand how the aspects of time, repetition and love are related within the existential task of *becoming yourself*. As a being hurled in the world, born and made by possibilities, the individual, to Kierkegaard, must undertake a constant search for an existential path. This task, historical and existential, requires that man get involved with pasts and futures beginning on the cultivation of spaces of openness and sensibility. The time, in its ontological dimension, as a fundamental mark of man, is constituted from infinite and finite, possibility and necessity. When approaching repetition as re-appropriation, Kierkegaard formulates a reflection on how different subjectivities experience different forms of repetition. From a negative methodology, Kierkegaard raises the reflection on a more appropriate type of repetition that requires the subject to mobilize around the pasts, presents and futures, starting from the cultivation of a resignified otherness in instant and love. Such existential interiority, indispensable to love, also requires that the individual strives towards a near, another in space and / or time. The otherness of love is something that is born within a tension between the self and the other and that demands a specific experience of time and history. From a loving mobilization, the task of *becoming yourself* finds an existential meaning capable of mobilizing meanings and enabling new projects, directions for existence within and together with time.

Keywords: Søren Kierkegaard; Time; Love; Repetition; History; Otherness.

SUMÁRIO

<i>Homem face a face com o abismo</i>	7
INTRODUÇÃO	8
UM PRELÚDIO HISTÓRICO.....	19
CAPÍTULO I: TEMPO É POSSIBILIDADE	28
1.1 A problemática de Migalhas Filosóficas	31
1.2 Um lampejo: o instante.....	37
1.3 “O paradoxo absoluto, um capricho metafísico”	41
1.4 Um novo elemento, a <i>fé</i>	43
1.5 Uma espacialização do tempo	44
CAPÍTULO II: O RE-APROPRIAR DA REPETIÇÃO	52
2.1 Breve “resumo da ópera”: o caráter experimental de A Repetição	53
2.2 Uma tomada estética da repetição.....	57
2.3 Recordação e Repetição.....	59
2.4 O ético se apropria de certa repetição.....	68
2.5 Jó e o elemento religioso	71
2.6 Repetição e temporalidade	75
CAPÍTULO III: O AMOR COMO PONTO DE TRANSFORMAÇÃO.....	79
3.1 Os primados ético e existencial do amor	82
3.2 O leito do rio.....	91
3.3 Um mergulho na interioridade.....	94
3.4 É a morte o epílogo?	98
3.5 Há sempre um <i>próximo</i> , um <i>outro</i> : Kierkegaard e Levinas.....	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	111
NOTAS VISUAIS SOBRE A ANGÚSTIA.....	113
TABELA DE OBRAS	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	121



Homem face a face com o abismo.

INTRODUÇÃO

Começemos por endossar, quase que classicamente, as afirmativas de que Søren Kierkegaard (1813- 1855) é um autor complexo e multifacetado e que a leitura de seus escritos é uma tarefa árdua. O tom irônico de suas colocações, bem como a gama de proposições assimétricas, o tornam fragmentado demais para os filósofos, indigesto demais para os teólogos, literário demais para historiadores e teológico demais para a psicologia. Tais arestas, cabe acrescentar, muitas vezes propositalmente cunhadas pelo próprio dinamarquês, são um dos fatores que contribuíram para que uma leitura mais ampla de sua obra tenha se dado de forma fracionada e ligeiramente tardia. Façamos uma breve digressão sobre as traduções e recepções de sua obra. Uma não- recepção por parte de seus contemporâneos dinamarqueses é justificada em parte pelo tom polêmico de seus escritos e ataques à igreja oficial dinamarquesa acrescido de um comportamento público muitas vezes desconcertante. Entretanto, logo após sua morte, escandinavos e alemães se detiveram sobre sua obra. Na Noruega, *Obras do Amor* se popularizou em meio a um ambiente religioso pietista. Gustav Adolph Lammers (1802- 1878), sucessor de Hans N. Hauge na liderança dos pietistas noruegueses era um empenhado leitor de Kierkegaard¹.

Na Alemanha, Johann Tobias von Beck (1804- 1878) pietista e teólogo, também via Kierkegaard com entusiasmo². Em idioma alemão, as primeiras traduções datam de 1861³; até então apenas coletâneas de textos avulsos haviam sido lançadas. De modo geral, o interesse germânico se concentrava nos escritos religiosos de Kierkegaard e nos anos 20 se concentra nas leituras de Martin Heidegger (1889-1976), Franz Brentano (1838-1917) e Karl Jaspers (1883-1969). Em meados de 1940, as traduções francesas, por sua vez, prontamente se ativeram à temática da subjetividade em seu contorno estético e lançaram luz à obra kierkegaardiana a partir de uma ótica que podemos chamar de existencialista. Em língua portuguesa as primeiras traduções, advindas do francês e não do dinamarquês, apresentavam confusões vocabulares

¹ SVENDSEN, Paulus. *Norwegian Literature*. In: Bibliotheca Kierkegaardiana, volume 8, eds. Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup. Copenhagen: C.A. Reitzels Boghandel, 1978-88.

² GOUVEIA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo Paradoxo: uma introdução aos estudos de Søren Kierkegaard e se sua concepção da fé cristã*. São Paulo: Editora Fonte Editorial, 2006, p. 64

³ Álvaro Valls nos fornece um interessante panorama histórico das traduções em língua alemã. Segundo este, de fato, as primeiras traduções datam de 1861 (*Christentum und Kirche...*) e 1862 (*Zur Selbstprüfung*), seguidas na década posterior pelas traduções em 1872 (*Einladung und Aergernis*), 1874 (*Aus und über Søren Kierkegaard*), 1875 (*Zwölf Reden...*) e 1877 (*Lessing und die objective Wahrheit aus Søren Kierkegaard Schriften*). Apenas na década de 80, ainda do século XIX, é que obras de maior peso como *Krankheit zum Tode* (1881), *Furcht und Zittern* (1882), *Entweder-Oder* (1885) e *Stadien auf dem Lebensweg* (1886) começaram a ganhar traduções. A primeira tradução de “As obras do amor” apareceu em alemão em 1890 e depois em 1924, sob o título *Leben und Walten der Liebe*. Uma edição mais crítica surge apenas nos anos de 1909 e 1922, mais completa e uniforme, com as *Gesammelte Werke* de Jena, disposta em 12 volumes.

comprometedoras como, por exemplo, a não diferenciação entre *individ* e *den enkelt*⁴. Os primeiros títulos que vieram a público foram *O desespero humano*, *O conceito de angústia* e *Diário de um sedutor*. Em língua inglesa traduções do dinamarquês ocorreram de modo mais direto e nos anos 1980 uma série de trabalhos e comentários sobre Kierkegaard começaram a aparecer em maior número. Este movimento, de um interesse póstero crescente no final do século XIX e início do século XX por Kierkegaard, ocorreu em meio a um contexto próprio da história e da filosofia ocidental. A crise de uma certa modernidade progressista, reflexões sobre o indivíduo e sua condição ambivalente diante do mundo, a literatura como criação e pluralização do *eu*, a dimensão psíquica do ser humano e sua relação com as coletividades socioculturais, a religiosidade como experiência individual, todas essas são tônicas fundamentais que pairam no interior da obra kierkegaardiana. Ocorre que, uma agenda de interesses específicos marcou o percurso das traduções e por vezes resultou em atribuir à Kierkegaard paternidades duvidosas como precursor do existencialismo ou mesmo de uma certa modernidade.

A primeira designação de um elo entre o pensamento do autor dinamarquês e o movimento filosófico francês se fundamenta, entre outros fatores, na ênfase de Kierkegaard sobre o absurdo e a subjetividade, na liberdade enquanto decisão pessoal e em sua crítica às tentativas de racionalização sistemática do mundo, em particular à hegeliana. Como aponta Ronald Grimsley,⁵ um impacto kierkegaardiano sobre o existencialismo, sobretudo o sartreano, é difícil de definir uma vez que as leituras do filósofo francês foram em um primeiro momento mediadas por autores e intelectuais que consideravam Kierkegaard conforme convicções específicas. Sartre toma como obscuro o comprometimento de Kierkegaard com o cristianismo e a concepção de uma experiência religiosa da angústia. Pensemos ainda no chamado “existencialismo cristão” de viés luterano com Karl Barth (1866-1968), Paul Tillich (1886-1965) e Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Barth soa kierkegaardiano ao dizer da fé como paradoxo e estipular a distinção infinita entre Deus e o homem, mas um confronto claro com o dinamarquês é traçado: Barth afirma que este apenas contorna “o cristão individual e sua débil

⁴ Falaremos com mais propriedade sobre tal categoria mais a diante. Por hora, segue a informação de que o primeiro termo se refere ao indivíduo em sua situação numérica, antônimo e oposto à multidão, à coletividade. *Den Enkelt*, trata da categoria do indivíduo singular, aquele que realiza a tarefa de *tornar-se si mesmo*, como um pensador subjetivo.

⁵ GRIMLESY, Ronald. *French Existentialism*. In: In: Bibliotheca Kierkegaardiana, volume 8, eds. Niels Thulstrup and Marie Mikulová Thulstrup. Copenhagen: C.A. Reitzels Boghandel, 1978-88. p. 121-2.

fé” e que a defesa de um individualismo excessivo não permitiria uma mobilização social⁶. Já o teólogo alemão Tillich tangencia Kierkegaard ao refletir sobre a importância das verdades últimas, a natureza histórica do Cristo e a validade de uma experiência individual da fé que requer uma escolha de ser (*the courage to be*) que possibilite a realização do Novo Ser. Bonhoeffer, em sua teologia da insubordinação às autoridades políticas de traços opressores e violentos, afirma que o exercício cristão da liberdade se dá a partir de uma ética de responsabilidade prática para com e no mundo. Os ventos kierkegaardianos são nítidos em tais teólogos. Todavia, estes compartilham da companhia de Kierkegaard por tempo limitado uma vez que, muitas das interrogações desconcertantes do dinamarquês, por vezes parecem colocar em questão a própria validade da experiência religiosa e de Deus.

Uma ponderação como essa, modesta e com fins ilustrativos, não tem por objetivo afirmar que não haja um compartilhamento de temas entre Kierkegaard e os filósofos existencialistas. Ou que a ênfase de Kierkegaard no indivíduo não soe moderna. Cabe aqui apenas ressaltar que na esteira do século XX, o pensamento de Kierkegaard foi largamente tomado a partir de leituras fragmentadas de sua obra e que este aspecto em muito encontra-se relacionado à problemática das traduções.

A atualidade de Kierkegaard está contida, além da reflexão já dita sobre temas profundos da natureza humana, na exploração limítrofe de recursos e técnicas literárias diversas. Suas tramas e narrativas, elevadas à enésima potência, se tornam um motor propulsor da criação de modos de vida, sem perder de vista aquilo que sensivelmente configura o real, a saber: a incerteza, a dúvida e a ambiguidade.

Em meio à profusão não apenas de temáticas, mas também de abordagens, guardadas as devidas proporções, consideramos Kierkegaard, assim como Nietzsche, como um autor performático⁷. A ideia de performance traz consigo o aspecto de cena e persuasão e revela uma tônica de Kierkegaard não apenas como poeta satírico ou dramático, mas como um experimentador que apresenta ao leitor disposições de ânimos encarnadas em cada personagem. Além disso, Kierkegaard demonstra uma atenção específica à dramaturgia como encenação e poderíamos mencionar sua influência sobre dramaturgos como Friedrich Dürrematt (1921-1990), o cineasta Ingmar Bergman (1918-2007) e o caráter teatral de movimentos como o

⁶ GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 77-78.

⁷ WESTEFALL, Joseph. *The Kierkegaardian Author: Authorship and Performance in Kierkegaard's Literary and Dramatic Criticism*. Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre 2007, 1-18, 144.

existencialismo. Dispomos ainda da ideia performática como forma de reiterar a construção de campos imagéticos em Kierkegaard a partir da compreensão de que uma certa “fenomenologia da imagem” se constitui e se relaciona com uma composição dramática de pensamento e decisão.

Ora, tal dimensão estética, para além da definição e do arcabouço da condição estética da existência, aponta para uma chave de leitura específica de como seus escritos devem ser lidos e considerados. Kierkegaard apresenta ao “Caro leitor” uma série de compósitos e disposições de espírito que ilustram inúmeras possibilidades de vida. A partir desta colocação, a pseudonímia, tem seu *modus operandi* não no sentido de dissimular, mas de esconder os ares de autoridade implicados à figura do autor. A criação de cenas faz com que os personagens/autores dialoguem com o leitor, dispondo cada um deles de estímulos e facetas diferentes. Nesse jogo de representação e performance, o leitor é convidado (e por vezes confrontado) a ver e compreender, através do caleidoscópio de cada pseudônimo, pontos de vistas distintos. Tenhamos, portanto, Kierkegaard como “autor de autores” e a comunicação indireta, por meio da ironia e da pseudonímia, como recursos à serviço de um jogo de ocultação e desocultação no qual o objetivo é fazer com que o leitor reconsidere suas perspectivas. O uso de gêneros e estilos literários diversos⁸ e a paratextualidade profusa criam uma série de “vasos comunicantes” entre cada um dos trabalhos de modo que o leitor se encontra em meio a um labirinto conceitual, ou melhor, existencial. A comunicação indireta sinaliza que, munido da intenção de levar o leitor à autorreflexão, Kierkegaard lança mão de recursos diversos a fim de construir discursos que nem sempre correspondem a seus posicionamentos, mas constituem por si só posturas e existências possíveis. Apenas em 1846, Kierkegaard, após a publicação de *Post-Scriptum conclusivo não-científico às Migalhas Filosóficas*⁹ assume a responsabilidade jurídica dos textos, mas em contrapartida reafirma a independência discursiva de cada publicação. Até mesmo a comunicação direta empregada nos *discursos edificantes*, em textos com sua própria assinatura e escritos biográficos contidos em inúmeros volumes de diários, encontram-se envoltos em intenções e para tal é preciso tomá-los com igual cuidado e cautela. Reconhecer esta dimensão estética é fundamental uma vez que o modo e a forma pela qual “o que se diz” fazem parte do objeto da comunicação e do conteúdo do que é dito.

⁸ Cartas, diários, textos de exegese bíblica, aforismos, tratados filosóficos e de psicologia, narrativas/ diálogos romaneados, etc.

⁹ Em dinamarquês, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*.

Partindo da consideração sobre a linguagem como um importante aspecto filosófico do método kierkegaardiano, faz-se necessário nos voltarmos também aos traços de uma ironia socrática. Kierkegaard observa Sócrates a partir dos relatos de Platão, Aristófanes e Xenofante. Em *O Conceito de Ironia constantemente referido à Sócrates*, trabalho acadêmico de 1841, apresentado como requisito obrigatório ao título de *magister*, Kierkegaard afirma que a ironia emergiu em Sócrates. Para ele, assim como para Platão, a maiêutica socrática promove uma virada da alma, um momento de conversão na qual o sujeito se volta para a verdade que reside em si mesmo. O filósofo grego não é apenas tomado como referencial teórico para a autoria, mas Kierkegaard se relaciona com este de modo profundo e toma para si a própria tarefa socrática de provocar movimentos existenciais. O caráter de denúncia das superficialidades é também uma postura que Kierkegaard assume frente à sociedade dinamarquesa e, sobretudo, em questionamentos provocativos dirigidos à imprensa e à igreja luterana. Seus ataques se voltaram ferozmente às formas rígidas e paralisantes que uma ortodoxia religiosa, em suas deliberadas tentativas sistemáticas e racionalistas, seria capaz de imputar à real experiência da fé. Assim como Sócrates interroga ao seu tempo “o que é ser homem?”, Kierkegaard interroga ao contexto religioso dinamarquês “o que é ser cristão?” e esta indagação é o núcleo central de seu pensamento.

Tendo como ponto de partida essa densidade tantas vezes escorregadia, de uma obra plural e dinâmica, nos indagamos: qual a relevância de um olhar sobre seu pensamento? Ou tendo em mente a pergunta de Roger Poole, que seguindo Derrida interroga: “Afinal, o que é hoje, para nós, aqui e agora, sobre Kierkegaard?”¹⁰. Esta pergunta nos direciona para uma tomada radicalmente diferente de uma leitura de Kierkegaard centrada tão somente na interlocução dialógica com outros autores, na alegação de paternidade histórica do existencialismo e das filosofias da existência (pauta tão explorada por comentadores e críticos em meados dos anos 1970) ou mesmo na busca de uma concatenação estrutural de sua ideia de estádios a partir de traçados biográficos e psicológicos. Interrogar o pensamento kierkegaardiano a partir de novas perspectivas e em novas dimensões, possibilita que articulações pouco exploradas até então possam emergir como, por exemplo, a que aqui está proposta, a saber: observar um pensamento de Kierkegaard sobre a história a partir de encadeamentos como tempo e amor.

¹⁰ POOLE, Roger. ‘The Unknown Kierkegaard: Twentieth Century Receptions’. In: Alastair Hannay and Gordon D. Marino (eds) *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (Cambridge: Cambridge University Press), 1998, p. 48–75.

É preciso reconhecer prontamente que este não é um exercício fácil visto que Kierkegaard não se detém especificamente ao problema da história como o faz com outros aspectos como ética, cristianismo e existência. Tampouco a história figura como tema central de abordagem por uma literatura secundária, de comentadores e estudiosos, salvo raras exceções¹¹. A partir deste quadro geral, buscamos selecionar alguns aspectos a nosso ver basilares que, promovendo interlocuções entre si, apontam para uma chave de compreensão específica da história; são eles: tempo, repetição e amor. Esse é o fio condutor da pesquisa. O desafio é delinear tal objetivo sem perder de vista o jogo pseudonímico e as múltiplas vozes e camadas do texto kierkegaardiano. Nesse sentido, a metodologia se delineou a partir de um duplo movimento que se retroalimenta. Buscamos, numa espécie de sobrevôo, observar o cenário geral da obra montado pelo próprio Kierkegaard, como forma de dar ouvidos as sinalizações que o próprio autor deixou prescritas e que sugerem vínculos entre aspectos de seu pensamento, tendo, é claro, em ressalva, a própria leitura que Kierkegaard tenta construir de si mesmo. Considerar tais apontamentos nos fornece uma importante dimensão de que, usando a célebre expressão de Michel de Certeau, toda e qualquer ideia emerge de um lugar¹² e para tanto, partimos da consideração do século XIX como um momento de profunda “crise da representação”¹³ e das especificidades do contexto intelectual dinamarquês, sobretudo aquele referente à *Danish Golden Age*. Não há aqui a intenção de fazer uma abordagem tão somente alinhada à história das ideias ou de levar, até a última instância, uma metodologia historicista que derive o texto de seu contexto de produção. Também não pretendemos traçar ou seguir os passos de uma abordagem psicologizante¹⁴, ou ainda, seguindo a via contrária, empenhar esforços a fim de decantar milimetricamente o texto para separar o imaginativo do biográfico, como se isto fosse possível. Seguir tais caminhos de modo isolado tornaria a análise redutora e estéril. Considerações históricas e biográficas são tomadas ao longo do trabalho como forma de entender de que forma certas tônicas e preocupações que se constituem importantes para Kierkegaard se encontram postuladas em seu tempo. Em linha paralela a este movimento de maior amplitude, buscamos olhar atentamente, de modo pormenorizado, aquilo que concerne à

¹¹ O trabalho recente de Georgio Patios, intitulado *Philosophy of History: Kierkegaard, Hegel e Heidegger* é exemplo de um estudo que se detém, pelo menos nominalmente no problema da história, ainda que seus esforços estejam concentrados em Heidegger e a abordagem à Kierkegaard seja encerrada em um esquema muito simples, tão somente em Migalhas Filosóficas.

¹² CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 53.

¹³ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007.

¹⁴ Talvez Georg Brandes (1842-1927) tenha sido o precursor de uma abordagem psíquica da obra kierkegaardiana. Ver: BRANDES, Georg. *Søren Kierkegaard: En Kritisk Fremstilling I Grundrids*. Copenhagen, 1877.

carne, aos trejeitos e modulações específicas de cada personagem, autor e figura das publicações, tendo em mente que Kierkegaard anuncia intencionalmente trajetos interpretativos que lhe parecem convenientes ao mesmo tempo em que não facilita a leitura oferecendo desfechos prontos.

A tarefa de pesquisar um autor, delimitar recortes e propor considerações é por definição complicada já que em última instância se trata de um esforço para melhor dizer o que já foi dito. Como já mencionado, em Kierkegaard tal pretensão assume um caráter ainda mais dramático uma vez que sua irreverência e versatilidade, não apenas de linguagens, mas também de estilos literários, dificultam o percurso de uma metodologia formalmente objetiva. Não obstante, uma pretensa sistematização de seu pensamento esbarra na polissemia de vozes dos textos, nas intenções tão plurais, nas insinuações, no timbre que por vezes defende uma argumentação séria de modo sarcástico e em outros momentos se dirige de forma incisiva e imperativa ao leitor. Kierkegaard não opera com fronteiras delimitadas, pelo contrário. É a partir de matizes sutis que a policromia de seu pensamento se constitui. Tais questões são evocadas para sinalizar as pedras no caminho e ainda reiterar que aquilo que se apresenta como dificuldade também revela a fortuna e envergadura crítica do pensamento do autor dinamarquês. Buscamos diante disto, equilibrar um esforço de estruturação dos pontos que, promovendo conexões entre si, apontam para um pensamento distintivo sobre a história, sem perder de vista a peculiaridade encarnada em cada um dos pseudônimos, a fim de acompanharmos a tessitura de cada uma das tramas. Para tal, considera-se que A) aspectos como a ironia socrática, o jogo pseudonímico, a interrogação sobre “o que é ser cristão?” e a importância da tarefa de “tornar-se si mesmo” devem estar sinalizados no percurso e horizonte da pesquisa; B) se faz necessário, em larga medida, trabalhar a partir da ideia da coexistência de conceitos e intertextualidade, a fim de alcançarmos o objetivo proposto na pesquisa sem atribuir alegações incompletas ou estranhas à Kierkegaard.

A hipótese desenvolvida ao longo do trabalho é a de que, ao refletir sobre predicados da existência e do indivíduo, Kierkegaard constrói uma perspectiva sobre a história que parte da noção central do ser humano, primeiro, como um *ser* tensionado, constituído por sentidos opostos, ou seja, aquilo de que fala Anti- Climacus em *Doença para a Morte* (1849) “uma síntese de finito e infinito, temporal e eterno, liberdade e necessidade, seria, em suma, uma síntese (...) sob este ponto de vista um *eu* não há ainda”. Segundo, como única criatura que, se vê frente à tarefa de tornar-se si mesmo; responsabilidade esta que em última instância se dá

em um caminhar individual e solitário. É a existência, deste modo, um exercício, uma tarefa que se constitui na medida em que o homem se expõe às múltiplas possibilidades de *ser* e se vê frente à incumbência de tornar-se si mesmo. Se triunfar, o homem se torna um Indivíduo Singular (*den enkelt*) perante Deus. Caso venha a malograr, em sua companhia estará o desespero e, no pior dos cenários, um processo de massificação da existência pode ocorrer¹⁵.

Apesar de traçar um itinerário existencial, o caráter de possibilidade é fundamental para compreensão de uma orgânica dimensão da existência que se configura ao sabor de aspectos experienciais, não- passíveis de contabilidade teórica, previsão sistemática ou solidez conceitual. Esta premissa aponta para um traço distintivo de abertura do indivíduo que coincide e se entrelaça com a trilogia da existência que, grosso modo, corresponde aos estádios estético, ético e religioso¹⁶. Portanto, não se trata de negar a validade de uma metodologia analítica que postula um recorte triádico, mas de tonalizar esta perspectiva observando que não são fases meramente sequenciais a serem superadas, mas configuram compósitos, esboços das muitas nuances que a existência pode vir a ser. É a partir dessas questões que a estrutura argumentativa do trabalho encontra-se desenvolvida. Os textos centrais que envolvem cada capítulo não foram selecionados tão somente com base nos estádios, ainda que essa posição seja mais confortável ou pelo menos diminua o ruído das muitas vozes do texto kierkegaardiano. O objetivo geral traçado não permitiria um assentamento apenas em uma das esferas, uma vez que não se trata de um escopo delimitado e como dissemos, claramente exposto por Kierkegaard.

A fim de cumprir o que até então está sinalizado no horizonte da pesquisa, empregamos três capítulos que discorrem de forma temática sobre os aspectos do tempo, repetição e amor. O primeiro capítulo trata do problema da temporalidade tendo como referência central *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de Filosofia de Johannes Climacus* (1844). Climacus inicia o texto interrogando-se “em que medida pode – se apreender a verdade?” e apresenta ao leitor a resposta na tese socrática de que o homem já estaria na verdade e a verdade no homem. Neste modelo, e por essa máxima socrática, segundo Climacus, não haveria nada além do simplesmente histórico já que a verdade estaria adormecida no homem e precisaria apenas vir à tona (maiêutica). O filósofo- autor então propõe uma perspectiva teórica contrária ao socrático e se relaciona com o que este chama de “ato absoluto”. Essa proposta alternativa verifica que o

¹⁵ VARGAS, Jean dos Santos. Indivíduo Singular e Multidão: aquém e além da ética na filosofia de Soren Kierkegaard. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015, p. 36.

¹⁶ Entre os patamares estético e ético temos a dimensão da ironia e entre o ético e o religioso o estágio do humor.

homem está fora da verdade, precisa voltar a ela ou esperar que ela venha até ele. Esse ponto de partida é tema de *O Conceito de Angústia* (1844), onde Deus e o homem são concebidos como radicalmente opostos e a fé é a única forma de vencer este distanciamento; nesta publicação, bem como em *Post-Scriptum* os termos de um cristianismo ganha claras formas: o advento do Deus feito homem que aniquila o socrático e a categoria do pecado como fundamental para compreensão da angústia. Aqui, importa observar que, ao voltar-se à problemática da verdade e da eternidade, uma série de elementos são traçados como predicados do histórico. A história ocorre, para Climacus, como um movimento marcado por possibilidade e liberdade. Não é o seu decurso derivado de necessidades imutáveis, mas um ocorrido “em condições de liberdade”. Tal texto nos fornece importantes pontos sobre uma certa (ou incerta) indeterminação da história. O histórico é, nos termos da seção *Interlúdio*, dialético no tempo e trata daquilo que *veio a ser* e que tendo ocorrido em liberdade, carrega em si a possibilidade de ter sido de qualquer outro modo que não este. Para o heterônimo filósofo, o passado não se torna necessário quando vem a ser ainda que alguns observadores, após transcorrido certo tempo, insistam em ver algum sentido espiritual de necessidade nos fatos históricos. O *instante* é assinalado por Climacus como detentor de uma natureza própria, contendo em si a plenitude dos tempos. Como experiência re-orientadora, o *instante* é decisivo como momento no qual o homem é capaz de perceber que não há um *eu* pronto, acabado. A luz de *Øieblikket* (1855), publicação dos anos finais de Kierkegaard, o *instante* ganha uma reveladora tônica verborrágica do agir no tempo e no mundo e esta é também uma das considerações do nosso capítulo que colabora para a afirmação de um pensamento kierkegaardiano que convoca o indivíduo à ação.

Tendo em vista a afirmação da categoria de possibilidade desenvolvida no capítulo 1, o capítulo 2 analisa a obra *A Repetição* (1843) com vistas à observação das matizes da repetição vivenciadas pelas figuras de Constantin Constantius, o jovem apaixonado e Jó. Ainda que *possibilidade e repetição* pareçam se tratar de categorias antagônicas, Kierkegaard oferece um olhar distinto para ambas, não tratando-as como um binômio. A repetição nesse texto corresponde a uma dimensão existencial, a um exercício de interioridade que se mobiliza em torno da busca de um sentido que signifique a vida. Constantin, pseudônimo-autor, por meio de experimentos psicológicos, busca validar a repetição como movimento capaz de apresentar algum sentido e ganho. A narrativa se constrói, de modo irônico e satírico, a partir de cartas trocadas com um jovem melancólico que anseia por uma retomada de si mesmo em meio ao dilema de casar-se ou não. Mediante as muitas nuances em que esta publicação pode ser tomada, adianta-se uma perspectiva central que nos interessa: Kierkegaard sinaliza que certa

contingência se contrapõe a uma experiência meramente estética da repetição e que um posicionamento apenas de cumprimentos burocráticos e habituais da vida, ainda que ético, não é capaz de significar e oferecer sentidos para além de um ordenamento mecânico. Jó é a figura que vivencia a verdadeira repetição por se relacionar com o paradoxo e manter sua fé inabalada, a despeito do esgotamento de toda e qualquer imediatividade. Suas aflições, envoltas em um misto de fé e paixão o tornam uma figura fronteira; alguém situado no limiar do sofrimento e da poesia. É a partir deste (e também da figura de Abraão, personagem central de *Temor e Tremor*) que uma experiência apaixonada da fé é assinalada por Kierkegaard. Amor e repetição encontram-se vinculados na medida em que se relacionam e apontam para o problema do sentido. Esse amor, que é contrário à aceleração, se constrói a partir de uma temporalidade lenta e uma inteligência paciente, instituindo um sentido de continuidade. Essas feições levam à observação do *amor* de *As Obras do Amor*, tema do último capítulo proposto.

Publicação heteronímia de 1847, *As Obras do Amor*, trata do amor como algo entre a liberdade e o dever. Como gesto desinteressado, voltado a todo e qualquer *próximo* (aqueles que vemos e também os que não vemos), o amor consiste em um ato de eternidade na medida em que, dirigindo-se ao outro do amor e amando-o, um valor eterno se realiza penetrando as camadas do temporal. Amor é, ainda sob esta ótica, a capacidade de enxergar para além das cortinas, das distrações que a temporalidade impõe. Portador de um princípio ético, o exercício do amor tem como aspectos basilares uma relação para com o Absoluto e alteridade com o próximo, mas não se realiza de modo mecânico, tendo em vista a virtude ou o bem em suas formas metafísicas e ideais. A forma de *discurso cristão* disposta nessa obra emprega uma comunicação direta, mas ainda conserva certo distanciamento do leitor, que deve por si só chegar a uma verdade que lhe corresponda. Há ainda o aspecto de escândalo da fé que recebe aqui um acréscimo dialógico ao assinalado em *Migalhas Filosóficas*: o amor infinito de Deus.

Ao final deste trabalho, o objetivo é compreender como a afirmação inicial de um caráter possível e temporal da história aponta para uma concepção aberta do indivíduo e imputa a este a responsabilidade de tornar-se alguém em meio às muitas intempéries das veredas. Nesta direção, este último amor, se apresenta como ação que deve ser cultivada no interior da temporalidade, como prática capaz de clarificar e ressignificar a existência de modo singular, ainda que para isto uma certa atmosfera interior de angústia precise ser cultivada. Estaria realizada nesse amor, como aponta Kimmense, “a feliz igualdade do essencialmente cristão”.¹⁷

¹⁷ KIMMERSE, Bruce H. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Indiana: Indiana University Press, 1990, p. 414.

Por fim, o trabalho conta, em vários momentos, com a colaboração do artista plástico brasileiro Susano Correia¹⁸. Com o objetivo de tonalizar a trama do texto, tornando-o, em alguma medida possível, mais subjetivo e existencial, a arte do então artista nos veio à mente por sua força e expressão. Devido a uma linguagem pictórica bastante expressiva e particular, o artista se debruça sobre assuntos que tangenciam nossa reflexão em muitos pontos. Sua contribuição permitiu ampliar as concepções estéticas e reflexivas do trabalho e estabelecer diálogos partindo das imagens como aforismos visuais. A proposta se desenvolve no sentido de aliar a arte ao desenvolvimento narrativo do trabalho para que certa sensibilidade seja ampliada, estabelecendo, desse modo, um convite para que o leitor acompanhe o presente estudo e seja por ele instigado.

¹⁸ Artista curitibano, formado em Artes Visuais pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Autor dos livros *Notas Visuais* (2017) e *Face a Face com o Abismo* (2018).

UM PRELÚDIO HISTÓRICO

Søren Aabye Kierkegaard nasceu em 5 de maio de 1813 em Copenhague, capital da Dinamarca. Foi o sétimo filho de Michael Pedersen Kierkegaard e sua segunda esposa Ane Kierkegaard¹⁹. Seu pai, Michael Pedersen, nasceu na região da Jutlândia e se mudou ainda jovem para Copenhague com o objetivo de trabalhar na loja de tecidos do tio materno Niels Andersen Seding. Com o aprendizado sobre o comércio de lãs, anos mais tarde, Michael Kierkegaard se tornou um rico mercador do ramo têxtil ao estabelecer trocas comerciais com a China e as Índias Ocidentais.

Filho mais novo, Søren Kierkegaard nasceu em meio a um conturbado momento político e econômico da Dinamarca. O rei Frederico VI havia estabelecido alianças com Napoleão contra a Inglaterra. Em setembro de 1807, todo reino dinamarquês foi bombardeado pelos ingleses como represália por seu posicionamento político favorável aos franceses. O declínio da política diplomática dinamarquesa nas Guerras Napoleônicas sofreu, em outubro deste mesmo ano, um duro ataque por parte dos ingleses que assumem o controle dos portos dinamarqueses, impedindo o tráfego comercial e marítimo. Bombardeada e destruída, a Dinamarca mergulhou em uma forte crise econômica e comercial. Com a declaração de falência do Banco Nacional, Michael Pedersen arriscou suas economias na negociação de títulos reais, venda de ações, hipotecas e com isso se tornou um dos comerciantes mais ricos do país, investindo boa parte de sua fortuna em terras e imóveis. Porém, a prosperidade dos Kierkegaard foi acompanhada por muitas mortes familiares e perdas trágicas. Homem melancólico e austero, Michael acreditava carregar uma maldição divina na qual a sua bonança financeira custaria a vida de seus familiares de modo que, o preço por sua riqueza seria a condenação de ver todos os sete filhos morrerem²⁰. De fato, apenas Søren Kierkegaard e Peter Christian chegam à fase adulta da vida. Mais tarde, Peter Christian se tornou bispo da Igreja Oficial Luterana e Søren Kierkegaard optou por uma vida dedicada ao pensamento e à escrita. As marcas de uma criação fortemente religiosa e melancólica marcaram Kierkegaard de forma significativa. Em muitas passagens de seus diários o jovem afirma que um traço de depressão e ansiedade paterna haviam

¹⁹ Um ano após a morte de sua primeira esposa Kirstine Royen¹⁹, Michael Pedersen se casou com sua empregada Ane Sørensdatter Lund. Mulher de pouca instrução (mal sabia escrever seu próprio nome), pouco se sabe a partir de Kierkegaard e Peter sobre ela. Sabe-se que sua família era de origem camponesa e que sua contratação pela família Kierkegaard foi feita em 1794 pela então viva esposa de Michael, Kirstine.

²⁰ Nomes completos e datas de nascimento dos filhos: Maren Kirstine (7 de maio de 1797), Noline Christine (25 de agosto de 1799), Petrea Severine (7 de setembro de 1801), Peter Christian (6 de julho de 1805), Søren Michael (23 de março de 1807), Niels Andreas (30 de abril de 1809) e Søren Aabey (5 de maio de 1813).

enchido sua alma²¹. Como escrito nos diários pessoais, a morte de Michael Pedersen, no dia 8 de agosto de 1838, deixou marcas profundas em Kierkegaard.

Em relatos familiares Kierkegaard era descrito como uma criança de temperamento forte, mal-humorado e sagaz. Seu apelido “*gaflen*” tem origem num episódio no qual foi interrogado sobre o que gostaria de ser quando crescesse²². Ele respondeu que seria um garfo para espetar tudo que havia na mesa. Ao ser novamente indagado sobre o que faria caso outras pessoas espetassem as comidas antes, ele respondeu “nesse caso eu espeto você”²³. Este relato mostra o traço de uma personalidade impetuosa e provocativa que será definitivo na vida do jovem Kierkegaard. Caracterizado por colegas como “*Fremmed*”, Kierkegaard completou seus estudos primários na Escola Borgerdyd conhecida como “Escola de Virtude Cívica” onde posteriormente se tornou professor de latim²⁴.

O contexto histórico dinamarquês sofria graves mudanças desde meados de 1810. Com a separação dos reinos da Dinamarca e da Noruega em 1813, o reinado do rei Christian VIII sofreu um golpe e o cenário político, econômico e social se encontrava instável e fragilizado. Nos anos de 1820, uma intensa crise latifundiária atingiu os ducados e foi intensificada pelas reivindicações camponesas e os constantes embates com a Alemanha pela posse dos ducados de Slesvig e Holstein. A crise da monarquia absolutista encontrou seu ponto máximo nos anos de 1849. Os problemas econômicos da aristocracia dinamarquesa se estenderam aos camponeses. Estes últimos, por sua vez, se organizaram em torno de cooperativas e começaram a figurar com mais força no cenário das deliberações políticas do então reino. Neste contexto, reformadores e militantes como o teólogo Grungtvig (1783- 1872), H.N. Clausen (1793- 1877) e Orla Lehmann (1810-1870) se tornaram figuras conhecidas dentro dos movimentos sociais camponeses por liderarem discursos em prol das demandas populares e da nova classe média em ascensão. Neste mesmo período e graças à agitação do cenário político, o primeiro partido da Dinamarca foi criado: Partido Nacional Liberal. O tom revolucionário dos discursos de Peter Hansen, Ramus Sorensen e J.A. Hansen se aliava a uma agenda de reavivamento religioso que, em suas palavras, deveria se preocupar com as demandas camponesas e o cenário político

²¹ KIERKEGAARD, Søren. *Kierkegaard's Journals and Papers*. Traduzido por Howard V. Hong e Edna H. Hong. Bloomington: Indiana University Press, 1968. Entrada 6274.

²² “garfo”, em dinamarquês.

²³ GARFF, Joakim. *Søren Aabye Kierkegaard. Una biografia*. Traduzido por Simonella Davini e Andrea Scaramuccia. Roma: Castelvecchi, 2000, p. 54.

²⁴ Em dinamarquês, “estrangeiro”.

dinamarquês. É esta atmosfera conturbada, de movimentos de massa, crise da monarquia e guerras que constituem os dias da Dinamarca de Kierkegaard.

Ainda sobre as primeiras décadas da história dinamarquesa no século XIX, cabe ressaltar o florescimento das artes na chamada *Danish Golden Age*. Desde meados de 1780, transformações de cunho social e político abalaram profundamente o então reino dinamarquês. Novas estruturas políticas e sociais emergiram com o declínio crescente da monarquia absolutista e o fortalecimento de um governo nacionalista, constitucional e de bases populares. Contudo, o início do século XIX, é também um período de intenso movimento no campo das artes e da literatura na Dinamarca. A chamada *Golden Age* se refere a este momento histórico no qual as classes intelectuais da alta burguesia de Copenhague dispunha de aclamados nomes pertencentes à vida escolástica, clerical, artística e intelectual. Cosmopolita, urbana e em sua maioria conservadora, a aristocracia da capital dinamarquesa ocupava a maior parte dos cargos administrativos e formava uma elite social bastante restrita.

Entre os membros da aristocracia religiosa e intelectual estavam: Poul Martin Møller (1794-1838), filósofo e professor de Filosofia na Universidade de Copenhague. Foi uma importante influência intelectual de Kierkegaard e o único ao qual o último dedicou um livro (além de seu pai)²⁵. Crítico da filosofia hegeliana, Møller escrevia de modo fragmentado e afirmava a supremacia do particular em relação ao universal. O renovado físico Hans Christian Ørsted (1777- 1851) também era uma figura reconhecida nos círculos intelectuais por suas contribuições a teoria do eletromagnetismo. Foi reitor da Universidade de Copenhague e um dos membros avaliadores da requisição do título de magister feito por Kierkegaard, em 1841. O religioso e erudito, Nikolaj Frederik Severin Grundtvig (1783- 1872), conhecido pela personalidade sagaz, foi um crítico ferrenho dos escritos e do posicionamento público de Kierkegaard. O bispo luterano Jacob Peter Mynster (1775- 1853), pastor da família Kierkegaard, se tornou uma figura importante no meio eclesiástico da Igreja Oficial Dinamarquesa. Kierkegaard se relacionava com ele de modo ambíguo, com certa admiração, mas também raiva. Acadêmico renomado, Hans Lassen Martensen (1808- 1884), eclesiástico dinamarquês, foi responsável pelo desenvolvimento de uma série de textos da dogmática cristã

²⁵ A dedicatória do Conceito de Angústia diz “Ao falecido Professor Paul Martin Møller, amante feliz do mundo grego, admirador de Homero, cúmplice de Sócrates, intérprete de Aristóteles, alegria da Dinamarca em sua *Alegria pela Dinamarca*, mesmo tendo “partido para longe”, sempre “recordado no verão dinamarquês”, minha admiração, minha saudade, está dedicado, está escrito”. Como nos mostra Álvaro Valls, em nota da tradução brasileira, Kierkegaard havia redigido primeiramente uma dedicatória ainda mais pessoal na primeira versão do escrito, mas resolveu guardá-la para si em anotações pessoais após decidir que a assinatura da obra seria atribuída ao pseudônimo Vigilius Haufniensis.

e da filosofia inspirados nas leituras de Scheleiermacher, Hegel e Franz Von Baader. Sua preposição teórica, inspirada em Descartes, da filosofia como dúvida ilimitada, ficou bastante famosa nos círculos intelectuais da época. Outra figura popular a ser mencionada, o físico Niels Bohr (1885-1962), cuja as considerações sobre a estrutura atômica impactaram fortemente no campo da física quântica, era um dos personagens que compunham a cena intelectual. Por fim, nesta fotografia da Dinamarca dos Anos Dourados, cabe citar o filósofo Frederik Christian Sibbern (1785-1872), amigo de Kierkegaard. Seus escritos sobre estética, política, psicologia e lógica se contrapunham a um certo formalismo do pensamento hegeliano.

No campo da literatura e das discussões sobre estética, Johan Ludvig Heiberg (1790-1861) desenvolveu uma série de escritos que dispunham sobre arte e literatura, em proximidades elogiosas a Goethe e Hegel. Heiberg era uma espécie de patrono, árbitro do gosto literário dinamarquês. Os escritos de Kierkegaard não o agradavam. Apesar de nutrir uma admiração inicial por este, Kierkegaard muda de opinião ao ouvir as duras críticas de Heiberg a *Ou-ou* que o classificou como “um monstro de livro”. Sua impressão não elogiosa e dura também à *A Repetição* fizeram com que Kierkegaard passasse a odiá-lo. Ainda sobre os desafetos de Kierkegaard, se encontrava na lista o escritor e poeta Hans Christian Andersen (1805- 1875), mundialmente famoso por seus textos infantis (entre eles O Patinho feio e A Pequena Sereia). Os inúmeros debates públicos mediados por intelectuais e figuras populares eram bastante comuns na época de Ouro da Dinamarca. Porém, em 1846, uma situação bastante desconfortável envolve Kierkegaard. Após anos de críticas veladas e explícitas aos seus escritos por parte considerável do alto clero e da nobreza dinamarquesa, Kierkegaard decide responder de forma ríspida ao editor do jornal O Corsário (*Corsaren*), o judeu Meir Aron Goldschmidt. Jovem escritor e editor, o promissor Meir foi uma figura central na colisão de Kierkegaard com a imprensa dinamarquesa. Ao responder de modo sarcástico e desdenhoso os elogios do jornal às publicações do pseudônimo Victor Eremita, Kierkegaard passou a ser perseguido diariamente por charges e matérias dos periódicos populares. Esta briga pública se estendeu por muitos anos. É nesse território histórico cultural, social e intelectual, que o pensamento de Kierkegaard se desenvolve e estabelece parte de seus diálogos.

Refletindo sobre os desígnios de sua vida pessoal. Kierkegaard questiona a si mesmo, repetidas vezes, se sua tarefa socrática, de buscar e viver uma verdade verdadeira para si mesmo, abarcaria uma companhia amorosa ou se a solidão seria um caminho inevitável. Em meio a este embate reflexivo surge Regine Olsen (1822- 1904), jovem dinamarquesa por quem Kierkegaard se apaixonou. Ambos se conheceram em 1837, mas apenas em 1840 Kierkegaard

pediu a mão de Regine em casamento. Com a saúde frágil, acometido por uma série de males físicos (dentre eles insônia, dores de cabeça, sensibilidade à luz e um problema na coluna derivado do que aparentava ser uma escoliose, além do indício de convulsões) e com o histórico familiar de mortes precoces, Kierkegaard mantinha em mente, constantemente, a possibilidade da morte como eminente. Tal diagnóstico teve seu desdobramento na crescente de uma profunda melancolia interior que se transmutou em uma expressão explosiva de extensa produção literária do dinamarquês.

Em 11 de agosto de 1841, decidido a seguir sozinho, Kierkegaard começou um processo conturbado de rompimento (público e particular) do seu compromisso de noivado com Regine Olsen por considerar que sua companhia melancólica e instável era nociva a felicidade daquela que ele considerava seu primeiro e grande amor. Decidido a terminar de forma drástica, após a defesa de sua tese na Universidade de Copenhague²⁶, em outubro deste mesmo ano, Kierkegaard viajou para Berlim onde residiu por alguns meses com o propósito de se afastar da cena dinamarquesa após o escândalo do término de seu noivado. Neste interim, participou de palestras ministradas por Friedrich Schelling (1775-1854), o grande expoente do idealismo alemão que havia assumido a cátedra de Hegel na Universidade de Berlim. Um ano mais tarde Regine assumiu o noivado com o diplomata Fritz Schlegel (1817-1896).

De 1841 a 1846 Kierkegaard publicou milhares de páginas. Em um movimento complexo de intercalar textos de cunho estético-ético com textos religiosos, o autor dinamarquês pluraliza a criação literária de uma constelação própria de personagens, temáticas, abordagens e estilos. A ironia e a pseudonímia engrenam a escrita kierkegaardiana e promovem labirintos propositalmente criados. Alguns títulos deste período são: *Ou-Ou*; *A Repetição*; *O Conceito de Angústia*; *Temor e Tremor*; *Migalhas Filosóficas*; *Prefácios*; *Estágios no Caminho da Vida* e *Post-Scriptum não-científico concludente às Migalhas Filosóficas*, além dos muitos *Discursos Edificantes*.

Kierkegaard caminhava por longas horas pelas ruas de Copenhague, abordava os mais variados tipos de pessoas e dialogava com todos que encontrava pelo caminho, independentemente do nível social ou instrução. Os relatos se dividem em classificar tais abordagens como inconvenientes ou gentis. De qualquer modo, estas interações humanas, que

²⁶ Kierkegaard defende a tese como requisito ao título de *magister* em Teologia. Posteriormente o título foi reconhecido como correspondente ao doutorado. O título de seu trabalho: *O conceito de Ironia constantemente referido a Sócrates* (em dinamarquês *Om Begrebet Ironi méd stadigt Hensyn til Sócrates*)

o próprio Kierkegaard nomeava como “banho de gente”²⁷, eram fundamentais para a exploração de recursos subjetivos e cotidianos em seus escritos, atribuindo um caráter experimental a cada uma de suas criações. O anúncio de um relacionamento agitado de Kierkegaard com seus contemporâneos dinamarqueses se estendeu aos membros da imprensa, críticos e leitores de suas obras. Kierkegaard se tornou uma figura incômoda nos círculos intelectuais e sociais dinamarqueses e suas duras críticas ao cristianismo da Igreja Oficial não foram bem recebidas de imediato. Kierkegaard se sentiu ofendido ao ler uma resenha elogiosa sobre *Temor e Tremor*, *Discursos Edificantes* e *Migalhas Filosóficas* publicada no jornal *O Corsário*. Suas respostas irônicas e desdenhosas para os críticos vieram por meio de publicações no jornal *A Pátria*. O embate se estendeu por anos a fio. Os jornais perseguiram o dinamarquês com todo o tipo de piadas e acusações; Kierkegaard respondia de forma mordaz e devolvia cada um dos golpes com cinismo e sarcasmo. Nos anos finais de sua vida, Kierkegaard voltou seus esforços e atenção à elaboração de escritos sobre o Indivíduo Singular (*den enkelt*) e o cristianismo autêntico. O “amor ao próximo” e a construção de uma interioridade refletida são para Kierkegaard pontos centrais para ação significativa do indivíduo no tempo e na história. Suas falas em relação ao “tempo presente” convocam à ação do indivíduo através de um comprometimento existencial. Os escritos finais, compilados em artigos, diários e nas publicações *O Instante I- X*, versam sobre os problemas de um cristianismo habitual destituído de interioridade, reflexão e transformação. Para Kierkegaard toda e qualquer mudança deveria partir do indivíduo, de certo cuidado e atenção próprios a uma interioridade refletida. Esta é a tônica intensificada nos anos de 1848 até 1855, ano em que Kierkegaard faleceu.

O tumultuoso século XIX e a pluralização do estético estão na ordem dos acontecimentos que permitem novas reflexões sobre o *eu* e o *indivíduo*, em suas mais variadas facetas (social, política, existencial, humana). A efervescência do chão histórico que se apresenta no bojo de urbanismos e nacionalismos, discursos em torno do progresso e da razão, da ciência, de objetivismos e subjetivismos são o terreno no qual as muitas reflexões sobre o indivíduo se desenvolvem, dentre elas, a reflexão kierkegaardiana. O problema do “criar-se a si mesmo” é núcleo central de movimentos como o Idealismo Alemão e o Romantismo. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), em sua teoria da subjetividade disposta na *Ciência do Conhecimento*, afirma que o *eu* compõe a si mesmo e não reconhece nenhuma instância fora de si como sendo portadora de verdades definidoras sobre o eu. Assim como Hegel, Kierkegaard

²⁷ BACKHOUSE, Stephen. Kierkegaard: uma vida extraordinária. Tradução de Nírio de Jesus Moraes. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019, p. 105.

observa que a concepção fichteana do *eu* remete aquilo que Kant se referia ao tematizar as faculdades humanas e como elas moldam o mundo. Friedrich Schlegel (1772- 1829) e Ludwig Tieck (1773- 1853), por exemplo, viram na teoria fichteana do eu uma forma de criticar os valores socialmente estabelecidos e as visões conservadoras de seu tempo.

É na esteira histórica disposta no e pelo século XIX que Kierkegaard desenvolve seu pensamento. Na Dinamarca, como vimos, o contexto dos “dias dourados” era fértil e atento às discussões filosóficas e literárias sobre estética, artes, religião e outros temas em voga nos círculos intelectuais europeus. Kierkegaard se tornou uma figura conhecida em seus dias pela vida pessoal conturbada e personalidade ímpar, mas não apenas isso. Sua obra estabelece diálogos importantes com autores e pensamentos de seu tempo, assim como oferece caminhos próprios para investigação.

TEMPO



Ensaio sobre a impermanência.

CAPÍTULO I: TEMPO É POSSIBILIDADE

Preso à vida, servo do tempo,
 Patrício ou plebeu,
 Só, terrivelmente só,
 Diante da eternidade!
 E, ao redor de mim,
 A tristeza infinita da Terra.

Dantas Mota

Um trabalho como o que aqui se propõe, de tomar Kierkegaard e seus pseudônimos na tentativa de elencar conexões possíveis no interior de seu pensamento, exige que o investigador considere os muitos caminhos dispostos. O objetivo não é de alcançar uma clarividente análise, mas de reiterar e dar margens às complexidades e arestas, sinalizando claramente as escolhas metodológicas. Ainda que soe redundante, reiterar tal aspecto permite tornar a própria metodologia na qual a pesquisa se estrutura como questão a ser observada. Cabe reconhecer que toda visão panorâmica promove recortes que ora negligenciam alguns aspectos, ora privilegiam outros. Uma abrangência integral dos tópicos propostos sumariamente talvez corresponda a uma impossibilidade ou no mínimo faça despendar milhares de páginas e volumes de reflexão.

A via escolhida para tratar de um pensamento sobre a história que parte da tríade tempo, repetição e amor não é arbitrária. Dentre os muitos caminhos que se apresentam e se delineiam ao longo da exploração dos escritos de Kierkegaard, pode-se dizer, sem dúvida, que tais aspectos correspondem a pontos centrais, nevrálgicos de seu pensamento. O encadeamento pode sofrer alterações, questionamentos ou mesmo proposições contrárias. Antes, porém, de elaborar sentenças, é preciso reconhecer que o autor dinamarquês tinha paixão por paradoxos o que torna o terreno analítico ardiloso, mas não menos relevante.

Todavia, antes de passarmos às questões específicas sobre o tempo e sua relação com a eternidade, são pertinentes algumas considerações introdutórias sobre a bibliografia em torno do problema do tempo, mais precisamente no que tange à estruturação de certo comportamento histórico. Uma série de encadeamentos podem ser dispostos a partir daí. Concatenadas na esfera do tempo, as ideias de processo, duração, evento, conjuntura, estrutura, eternidade e liberdade

estão dispostas como elementos de múltiplos pensamentos sobre o tempo e a temporalidade. Em um panorama histórico das ideias, poder-se-ia remontar uma conexão entre história e tempo a Heródoto (485-420 a.C). A *historie* ainda que não expusesse explicitamente a dimensão de tempo, apontava para uma investigação, por meio dos relatos, sobre as ações humanas. Como aponta Hartog, o *hístora* surge como aquele que produz uma narrativa na tentativa de retardar o esquecimento dos homens, numa espécie (assim como a epopeia) de domesticação da morte²⁸. Embora variante no Medievo e ao longo da Modernidade, uma consciência sobre o tempo sempre foi central para as reflexões dos historiadores. No bojo do cristianismo ocidental, de ares agostinianos, o tempo assume uma faceta tripartida: um antes, agora e depois dispostos como passado, presente e futuro.

Na eternidade nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente. Esse tal verá que o passado é impelido pelo futuro e que todo o futuro está precedido dum passado, e todo o passado e futuro são criados e dimanam d’Aquele que sempre é presente. Quem poderá prender o coração do homem, para que pare e veja como a eternidade imóvel determina o futuro e o passado, não sendo ela nem passado nem futuro? Poderá, porventura, a minha mão que escreve explicar isso? Poderá a atividade da minha língua conseguir pela palavra realizar a empresa tão grandiosa?²⁹

[...] Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras.³⁰

As variações de perspectivas historiográficas e filosóficas do tempo são incontáveis, assim como suas atualizações. A Primeira Modernidade³¹, na retaguarda de processos que atribuíram ares científicos ao método historiográfico, apresenta um discurso sobre a temporalidade que se configura em meio ao embate entre tradição e ampliação da experiência. Neste contexto, da descoberta geográfica do Novo Mundo, um confronto entre reverência à tradição dos antigos e abertura a novos elementos irrompe na experiência histórica europeia. Os enunciados medievais e da tradição clássica entram em colapso confrontados aos novos

²⁸ “ Já há muito tempo foram ressaltadas as semelhanças de estrutura, de vocabulário e mesmo de cadência entre essa abertura e os prólogos da epopeia. Nos dois casos trata-se da memória, do esquecimento, da morte. Se o aedo de outrora era um dispensador de *kléos*, de uma glória imortal para os heróis que tinham aceitado morrer por ela no combate, o *hístora* sente-se requisitado a “produzir” sua narrativa para impedir (ou, pelo menos, retardar) o apagamento dos traços da atividade de homens que são simplesmente homens”. HARTOG, François. O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro. Tradução de Jacynto Lins Brandão. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 18.

²⁹ AGOSTINHO. Confissões. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 216.

³⁰ AGOSTINHO. Confissões, De Magistro – Do Mestre. Tradução de J. de Olivera, A. Ambrósio de Pina. De Magistro. Tradução de Angelo Ricci. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 271.

³¹ GREENBLATT, Stephan. Possessões Maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo. São Paulo: Edusp, 2016.

KIENING, Christian. O sujeito selvagem. Pequena poética do Novo Mundo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

conhecimentos. A própria ideia de Modernidade, como afirma Koselleck, pressupõe o surgimento do novo [*Neuzeit*] e o novo também implica, por sua vez, numa definição daquilo que é velho.

Em primeiro lugar: o próprio termo nos diz que a modernidade [*Neuzeit*] é, de fato, nova [*neu*]. Se consultarmos nossos manuais e apostilas, receberemos informações claras. Certo monge afixa ou prega noventa e tantas teses no portão da igreja de Wittenberg para contestar a administração financeira da graça pela Igreja. Bibliófilos, humanistas eruditos se aprofundam com curiosidade em textos antigos, humanistas os publicam, comentam e criticam. Um homem inventa a prensa móvel para facilitar a passagem procurada. Um navegador missionário e corajoso descobre, sem querer, a América; pouco tempo depois, outro navegador circunda a forma esférica da terra. Um astrônomo ou astrólogo transforma essa esfera em um planeta que gira em torno do sol. Por volta de 1500, essas novidades, até então inauditas, irrompem nosso espaço de experiência conhecido³².

Na primeira geração dos *Annales*, por exemplo, Marc Bloch em *Apologia da História* sentencia que “a história é ciência dos homens no tempo”³³. Frente aos desafios impostos pela emergência das ciências sociais no final do século XX, a historiografia francesa postula uma forma de classificação dos acontecimentos a partir da chave da estrutura, conjuntura e evento. Segundo Fernand Braudel, a partir de uma “dialética das durações”, as estruturas representariam uma grossa camada de composição do mundo histórico e natural, cheia de repetições e continuidades. Já os eventos de curta duração, inquietos e mutáveis, estariam às margens, ainda que agitados³⁴.

Tomar o *tempo* como objeto de investigação é sem dúvida arduo. Na introdução de *Tempo e Narrativa*, Paul Ricoeur discorre sobre como uma reflexão sobre o tempo deve supor as relações entre tempo e eternidade. Tendo como objeto de análise inicial Santo Agostinho, Ricoeur aponta para um caráter aporético, uma “ruminação inconclusiva”, própria da investigação sobre o tempo³⁵. Componentes importantes como eternidade, infinitude e mortalidade muitas vezes são indissociáveis de uma reflexão ontológica sobre o tempo seja por via de matrizes clássicas ou cristãs. O tempo, que nos gregos era concernente ao dilema do movimento [*kinēsis*] e da reminiscência [*anamnēsis*], para certa doutrina cristã está conectado à figura de Deus em termos referencias e significantes. No encaixe de diversas perspectivas, tratar do tempo nos leva ao problema do não-ser, do tornar-se, do que vem a ser, do que deveio.

³² KOSELLECK, Reinhart. “Quão nova é a modernidade?” In: *Extratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2014, p. 209.

³³ BLOCH, MARC. *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 55.

³⁴ BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais: a Longa Duração*. In: NOVAIS e SILVA (orgs.). *Nova História em perspectiva*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011, p. 89.

³⁵ RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa* (tomo I). Tradução De Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994, p. 21.

Tais elementos são importantes em uma análise kierkegaardiana do tempo, sobretudo aquela que tem Climacus como porta-voz. Neste sentido, uma assertiva inicial pode ser feita, Kierkegaard não dispõe ou oferece ao leitor uma teoria do tempo ou mesmo promove articulações lógicas a fim de elaborar um fundamento conciso sobre o tema. Sua reflexão se dá de modo paradoxal, carregado de ironia socrática e de modo negativo. Mais do que construir um sistema sobre o tempo, a pretensão de Climacus é desenvolver pequenas porções de pensamento. É por isso que seu pensamento se apresenta em forma de migalhas em um tempo que, em suas palavras, tanto valorizava os sistemas.

A ideia de um tempo exterior e um interior ganha em Migalhas Filosóficas seu contorno primário. Esta é uma pauta importante da obra kierkegaardiana. Qualitativamente vivido dentro do indivíduo, o tempo é dimensionado pela tarefa que este tem de *tornar-se si mesmo*. Tal dimensão do tempo se distingue e caminha em paralelo a uma dimensão física do tempo, distinta daquela que perpassa pela percepção humana. Uma consideração de duas dimensões do tempo aparece em pensadores anteriores à Kierkegaard. Platão, no diálogo *Timeu*, traz a ideia de um mundo dos astros dotado de imutabilidade e outro mundo perecível, físico. Ainda sobre a externalidade do tempo, Aristóteles no livro IV da *Física* dispõe o tempo como movimento entre um antes e um depois. Em um viés cristão, Santo Agostinho dispõe o tempo como algo interno, “movimento da alma”, tripartido em passado, presente e futuro.

Assim, como podemos perceber, se tomar o tempo como objeto já não fosse delicado o suficiente, a consideração daquilo que é objetivo e subjetivo é ainda mais difícil. Aspectos como a espacialização do tempo (linear, cíclica ou circular), eternidade, devir, duração, percepção, finitude são tomados tanto por uma tradição filosófica clássica quanto por teorias da história, psicologia, antropologia e outras áreas do conhecimento. O objetivo deste capítulo, se restringe, então, grosso modo, a delinear traços importantes de um pensamento kierkegaardiano sobre o tempo buscando visualizar suas contribuições para um pensamento sobre a história.

1.1 A problemática de Migalhas Filosóficas

Os primeiros escritos pseudônimos de Kierkegaard são acompanhados por publicações paralelas assinadas como Discursos Edificantes e Discursos em Ocasões Imaginadas. Ao todo dezoito discursos são publicados entre 1843 e 1844 em séries de volumes separados³⁶ e são lançados de modo paralelo a outros trabalhos mais famosos como *Ou/Ou, Temor e Tremor, A*

³⁶ Mais especificamente foram nove discursos em 1843 e outros nove em 1844. Dois discursos em 16/05/1843, três em 16/10/1843 e quatro em 06/12/1843. No ano de 1844 foram publicados dois no dia 05/03/1844, três em 08/06/1844 e quatro em 31/08/1844.

Repetição, Migalhas Filosóficas, Prefácios e O Conceito de Angústia. Três dos primeiros discursos edificantes são publicados no mesmo dia de Temor e Tremor e A Repetição. Esta estratégia tinha como objetivo ofertar ao leitor escritos estéticos-éticos em contrapartida aos textos em que o religioso era tomado a partir de uma linguagem homilética. Esse quadro é assinalado pelo próprio Kierkegaard que em seu *Ponto de Vista de Minha Obra como Autor* sinaliza que havia entregado ao mundo com uma mão obras de teor religioso e com a outra obras revestidas do estético.

Antes de passar ao núcleo da reflexão sobre o tempo contida na seção de Migalhas Filosóficas intitulada *Interlúdio*, convém apresentar uma breve exposição daquilo que configuram os aspectos mais relevantes de uma argumentação de Climacus sobre o tempo e o contexto no qual as questões são desenvolvidas. Esta sequência nos permitirá reconstituir os enunciados que compõe o cenário no qual Climacus propõe um modelo de raciocínio sobre a relação do homem com a verdade que seria oposto ao pensamento socrático. Em seguida, delinearemos com cuidado os predicados que o heterônimo filósofo define como sendo constituintes da história e de um comportamento histórico que tem o *instante* como categoria fundamental.

*Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia*³⁷ foi escrita simultaneamente ao *Conceito de Angústia*, de Vigilius Haufniensis e publicada quatro dias antes desta e de *Prefácios*, assinada por Nicolaus Notabene³⁸.

Johannes Climacus, heterônimo- autor, é uma figura central do jogo de vozes kierkegaardiano. Descrito como estudante de filosofia, leitor de Spinoza, Leibniz, Descartes e da filosofia grega, o próprio se define como um humorista- especulativo. Confessa ser incapaz de pensar um sistema e oferece humildemente ao leitor algumas “migalhas” no formato de um pequeno folheto, sem pretensões escolásticas e sistemáticas, um esboço poético. Sua história é contada em *Johannes Climacus ou De omnibus dubitatum est* (1842-1843), mas Kierkegaard não a publica em vida.

O texto dispõe de tom jocoso e anedótico, estilo esse como já identificamos acima, importante no exercício da ironia kierkegaardiana. Há na contraposição teórica levantada por Climacus uma clara abordagem caricatural e satírica de Hegel e dos sistemas em geral. Contudo, pode-se dizer que a crítica se direciona de modo mais afiado ao hegelianismo oficial do clero

³⁷ O título no original dinamarquês: *Philosophiske Smuler eller en Smule Philosophie*.

³⁸ Migalhas Filosóficas foi publicada no dia 13/06/1844 enquanto Prefácios (*Forord*) e O Conceito de angústia (*Begrebet Angest: Et simpelt psykologisk- paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*) vieram a público quatro dias depois, no dia 17/06/1844.

dinamarquês e ainda que o confronto apresentado por suas ideias repercutiu e incomodou diretamente figuras célebres do círculo de Copenhague como Peter Adolph Adler, Hans Lassen Martensen e o bispo Jacob Peter Mynster. Autoproclamado o único dinamarquês a não ser cristão, o heterônimo-autor aponta a cristandade dinamarquesa como um mero fenômeno de convenção geográfica, vazio de interioridade, assentado em privilégios burgueses e ares de intelectualidade hegelianos.

Uma segunda consideração sobre a ironia kierkegaardiana deve ser mencionada. Mesmo que o texto de Climacus não assuma forma de um tratado apologético ou cristão (pelo menos não em suas pretensões iniciais), toda argumentação desenvolvida se relaciona intimamente com uma visão teísta do mundo e sua exposição projetual aponta para um diálogo com questões e mesmo a partir do cristianismo. *Post-Scriptum não-científico Concludente às Migalhas Filosóficas*, publicada em 1846, dá nomes cristãos a muitas das discussões travadas no livro que o antecede titularmente (Migalhas Filosóficas). Apesar disso, o posicionamento de Climacus é efetivamente de um ateu especulativo. A outra face do espelho, diametralmente oposta, é criada por Kierkegaard em 1849, e tem por nome Anti-Climacus, um cristão em seu mais alto grau.

O problema inicial de Migalhas, que se estende como um dos problemas fundamentais de toda filosofia de Kierkegaard, é o da *verdade*. Especificamente em Migalhas, a ideia de verdade parte de uma leitura de Lessing e Leibniz. Lessing, em seu texto *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, elabora uma distinção sobre dois tipos de verdade (as de facto, contingentes, históricas e as necessárias, lógicas, da razão). Lessing desenvolve aquilo que Leibniz escreve no número 33 da Monadologia sobre a esfera das essências, onde as coisas existem necessariamente e podem ser conhecidas de antemão por meio da razão, e a esfera da existência, na qual os desdobramentos são frutos de contingências e a cognição dos fatos é histórica. Ainda que percorra dialogicamente o caminho assinalado por estas filosofias, Climacus parece em algum momento se distanciar das explicações de um racionalismo e idealismo leibniziano, sobretudo no que seriam as provas teóricas de Deus e de uma razão suficiente (sustentáculo que significa o acontecimento de tudo mediante um motivo).

“Em que medida pode-se apreender a verdade?” Esta é a primeira indagação lançada logo no início por Climacus. Conforme nota Álvaro Valls, *laeres* (forma verbal empregada na frase original) inclui dois sentidos: “ser ensinada” e “ser apreendida”³⁹. Não é inédita tal sentença. Em *O conceito de Ironia* (1841), Kierkegaard utiliza a mesma frase, substituindo a

³⁹ KIERKEGAARD, Søren. Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia por Johannes Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

verdade pelo termo *virtude*. A discussão se dá a partir do confronto suposto por Climacus entre o modelo platônico-socrático da reminiscência e um certo plano B de sua autoria.

Segundo o especulativo filósofo, conforme as premissas socráticas, o homem já estaria em posse da verdade de modo que esta precisaria apenas vir à tona, emergir à superfície do entendimento. Ora, deste modo, seria possível determinar que a verdade já estaria disposta e seria este o significado da maiêutica. No diálogo *Mênnon*, Sócrates argumenta que não se pode procurar por aquilo que não se sabe e caso haja conhecimento não há por que ter procura.

O desfecho conclusivo é que, portanto, todo procurar é um recordar. Seria este argumento uma das provas sobre a preexistência ou ao menos da imortalidade da alma. Climacus então deduz de tal implicação lógica que no modelo socrático a verdade já estaria postulada no tempo, isto é, no homem. Sendo assim o histórico teria importância suprema e o instante nada seria além do que uma ocasião qualquer para emergência da verdade. Mais adiante daremos atenção especial ao *instante*, mas já se encontra sinalizada a importância do mesmo para a compreensão do projeto alternativo ao socrático. Se a premissa de Climacus supõe não estar a verdade posta de antemão no homem e na alma a história passa a ter uma relevância central uma vez que é no tempo que o homem deve então dispor e empreender uma busca pela verdade.

Para Sócrates cada homem é o centro de sua própria relação e o mundo só importa na medida em que perpassa e se relaciona com ele. Enquanto “parteira”, o mestre não tem importância decisiva, pois a verdade já estava no homem, residia e repousava neste e deste também emergiu. Sendo o ponto de partida histórico e Sócrates ou qualquer outro uma mera ocasião, não poderia a verdade eterna estar baseada nessa condição de saber. Climacus então afirma:

O ponto de partida temporal é um nada, pois no mesmo instante em que descubro que, desde toda a eternidade, eu soube a verdade sem sabê-lo, neste momento aquele instante escondeu-se no eterno, absorvido por ele, de sorte que por assim dizer eu não poderia encontrá-lo, mesmo se o procurasse, porque não está aqui ou ali, mas *ubique et nusquam* (em toda parte e em lugar nenhum)⁴⁰.

Tendo como ponto de partida as assertivas do projeto socrático, o instante não teria nenhuma relevância. Se, porém, as coisas fossem colocadas de outra maneira, o instante no tempo não poderia ser esquecido, postergado ou facultativo porque por meio deste “o eterno, que antes não existia, vem a ser”. No socrático, como a verdade viria ao homem por meio de

⁴⁰ KIERKEGAARD, Søren. Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia por Johannes Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 31.

um recordar-se, o homem seria sua própria condição para compreender a verdade. Sob as novas condições do projeto de Climacus *o homem está fora da verdade, ainda mais: se encontra em uma condição de não-verdade*. Desse modo e por esta nova cláusula seria necessário um mestre que possibilitasse a condição para que o homem, seu discípulo, dispusesse da verdade. Não poderia o mestre fornecer a condição ao aprendiz porque senão seria necessário recriá-lo e apenas o próprio deus pode fazer isto. Contudo, na medida em que o instante é decisivo, o aprendiz não dispõe da condição para a verdade e esta é uma condição essencial. Não tendo posse de uma condição o homem precisa que alguém a disponha ou mesmo que a própria verdade venha até ele.

Aqui os delineamentos de um pensamento cristão já podem ser notados. Pontuada a importância do instante, Climacus acrescenta: sendo o mestre o próprio deus que atua na ocasião, este lembra ao homem de que em algum momento anterior ele dispunha da condição para a verdade e que agora não mais. O que então ocorreu para que o homem tenha se tornado uma não-verdade? A resposta é fornecida nos termos de uma auto-culpa do aprendiz que sucumbiu ao *pecado*⁴¹.

A abordagem dada à questão da verdade por Climacus pressupõe uma relação íntima entre discípulo e mestre, relação esta de tônica negativa já que o homem não está em posse da verdade e precisa que esta, em alguma instância, lhe seja concedida. O presente então assume centralidade nas vias do instante⁴².

Climacus prossegue. Não tendo a verdade em si mesmo e nem mesmo a condição para alcançá-la, é preciso que o discípulo disponha de algo ou alguém que a conceda. O mestre que dá a condição para a verdade é chamado de *salvador, libertador e reconciliador*. Aqui mais uma ressonância, primeiro de terminologias que correspondem ao próprio modelo socrático (mestre- discípulo) e segundo de textos da tradição cristã que referenciam Cristo como Mestre. Mais uma vez reiterada, Climacus nomeia o projeto alternativo como correspondente ao cristão apenas na publicação de 1846, mas em Migalhas esta tônica já reverbera. Jørgen Pedersen sinaliza o diálogo conectivo do argumento relacional entre divindade, verdade e condição apresentada por Climacus com aquele do texto *De Magistro*, de Santo Agostinho⁴³. Neste

⁴¹ O tema do pecado é central em O Conceito de Angústia (1844), do pseudônimo Vigilius Haufniensis.

⁴² A centralidade do presente também é central em Walter Benjamin, sobretudo em seus textos sobre as teses da história e o barroco alemão. Benjamin indica e parece perceber uma certa relação negativa com a “verdade” em uma percepção da linguagem em Kierkegaard e Hamann.

⁴³ PEDERSEN, Jørgen. *Fra Augustin til Johs: Essays og afhandlinger*. Copenhagen: Museum Tusulanum, 1991, p. 40.

_____. *Augustine and Augustinianism*. In: THULSTRUP, Niels. THULSTRUP, Marie Mikulová (Ed.). *Kierkegaard and Great Traditions*. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1981. P. 54- 97.

período, da escrita de Migalhas, cabe notar que Kierkegaard encontrava-se bastante envolto em leituras da filosofia grega, assim como também da patrística cristã e de contemporâneos como Ludwig Feuerbach. A figura de *mestre e discípulo* começam a contornar aquilo que mais solidamente aparece no texto de Climacus, a saber, a diferença entre temporal e eterno que configura a tarefa de que o homem entenda a si mesmo como não-verdade e busque no decorrer da história o estabelecimento de uma relação com a verdade (e consequentemente consigo mesmo).

Entre os homens Climacus diz não haver relação mais elevada que esta: o discípulo servir de ocasião para que o mestre veja a si mesmo. Não obstante, o deus não precisa de ocasião e nem mesmo decisão para compreender-se a si mesmo. Ele se revela por amor, satisfazendo a si mesmo. A mobilização da vontade de um deus pelos termos da *necessidade é contraposta ao decorrer do temporal, ancorado em possibilidades*. Esta ponderação, de contraposição entre necessidade e possibilidade, é concebida como traço decisivo para que o homem e o deus sejam radicalmente diferentes. Dotado de temporalidade o homem deve ser cômico de que é preciso que ele próprio estabeleça uma relação com a verdade. Verdade esta que possui uma dimensão subjetiva, não pode ser transferida de um discípulo para outro e se inicia com a percepção de um quadro de que é preciso “tornar-se si mesmo”.

A teoria climaciana postula um amor infeliz entre o deus e o discípulo. Sendo estes essencialmente diferentes, essência aqui tida como fundamento e não substância, “A infelicidade não consiste em que os amantes não possam ficar juntos, mas em que não consigam compreender-se”⁴⁴. Todavia, no exercício de dar-se, o sofrimento do amor é fecundo, pois busca estabelecer algum nível de igualdade entre dessemelhantes. A unidade, entre discípulo e redentor poderia ocorrer se o deus elevasse seu discípulo ou se mostrasse a ele levando-o a se esquecer de si mesmo. Ou ainda se, ao invés de ascender o discípulo, o deus descresse tornando-se igual ao menor dos discípulos, na figura de servo. O dar-se em e por amor é um exercício doloroso, pois implica uma certa renúncia, “[...] no céu não há apenas alegria, mas também tristeza”⁴⁵. Ao deus é reservado a capacidade de um amor gerador. Ao mestre cabe a incumbência de engrenar o discípulo em sua passagem do não-ser para o ser.

Um ponto importante é delineado em meio a toda essa reflexão. Ao postular um vínculo entre o deus e o discípulo que não é sintético, amalgamado, Climacus elabora um pensamento no qual a distinção de cada qual é carregada de princípios particulares. Isto não implica que não

⁴⁴ KIERKEGAARD, Søren. Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia por Johannes Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 46.

⁴⁵ Ibidem, 2011, p. 51.

haja relacionamento, mas sim que não há fusão. *Eternidade e temporalidade se relacionam no instante, mas não sucumbem uma à outra. Isto é fundamental para o cultivo de uma interioridade existencial própria para o exercício do amor.* Desta forma, a eternidade definidora de deus é drasticamente oposta à temporalidade do discípulo ainda que o último encontre-se envolto pelos ventos da eternidade. Cabe ressaltar que ao afirmar temporal e eterno como radicalmente distintos, Kierkegaard aponta para uma abertura própria da história e do homem. Intimamente relacionados, a história e o homem são detentores de possibilidade e ocorrem como um vir-a-ser mutável, sem antecipação ou decorrer prescrito. A história, ancorada no discípulo e em sua busca pela verdade, passa a conter elementos de uma existência efetiva: aquilo que veio-a-ser em caráter de possibilidade. “Aquilo que deveio” é predicado decisivo do histórico e mantém consigo o núcleo de possibilidades ainda depois de transcorrido.

1.2 Um lampejo: o instante

Pensemos ainda na distinção ímpar que Climacus estabelece entre seu projeto e o socrático-platônico. Estando a verdade no homem, como no projeto socrático-platônico, o aprendizado se trataria apenas de um recordar e a relação entre mestre e discípulo não existiria efetivamente. A história seria apenas um processo de apreensão no qual o homem evocaria uma verdade pré-existente. Ora, deste modo haveria uma assimilação da verdade não no sentido de “recebê-la”, pois esta já estaria em repouso dentro do homem. Neste quadro, percebe Climacus, a maiêutica como um “dar à luz” seria o ponto mais alto do humano e o instante seria insignificante visto que não revelaria nada que já não estivesse disposto. Na concepção do pseudônimo- filósofo, não poderia o instante ser apenas ocasião fortuita, incapaz de apresentar ao homem uma percepção que este ainda não dispusesse em oculto. Segundo Humberto Araújo, o termo usado no texto original para expressar uma contingência específica do modelo socrático-platônico é *en Anledning*, que significa ocasião⁴⁶. A ocasião aqui aparece como contrária à ideia de condição já que a presença do mestre é facultativa no que tange ao despontar da verdade no discípulo. Por si só a contingência não é capaz de relacionar-se com o divino. A natureza eterna e temporal do instante nos termos do projeto B (climaciano) contém elementos de iluminação, epifania e ganha um significado central que não pode ser prescindido pelo

⁴⁶ DE SOUZA, Humberto Araújo Quaglio. Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de Paradoxo Absoluto em Kierkegaard. 2017. Tese (Doutorado em Ciência da Religião)- Universidade de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

homem em sua busca pela verdade. A compreensão da verdade enquanto dado prévio implica que esta seja apenas uma revelação ou ainda um desdobrar daquilo que outrora a precede.

Colocado de outra maneira distinta do socrático, o instante passa a ser decisivo, não pode ser esquecido ou minimizado. É a consciência do temporal que possibilita que o homem se relacione com a verdade. Este discernimento seria uma espécie de primeiro passo para uma tomada de si mesmo. Ou seja, é quando se torna ciente da finitude que o constitui que o homem se torna cômico da tarefa de que é preciso que um passo seja dado em direção ao estabelecimento de uma relação com a verdade, tarefa essa que desponta de um exercício interior de busca pela verdade. Tal busca coincide e se entrelaça com um exercício de busca por si próprio tendo em vista a premissa de que o eu não está dado de antemão. No instante a junção entre eterno e temporal se efetiva de maneira que uma transformação do homem se torna possível a partir de uma tomada de consciência não apenas do nascimento, mas da possibilidade de renascimento⁴⁷. É a experiência do instante, e neste caso da história, que permite articular temporal e eterno, infinito e finito, necessidade e possibilidade, a partir e para isso que também podemos chamar de história⁴⁸.

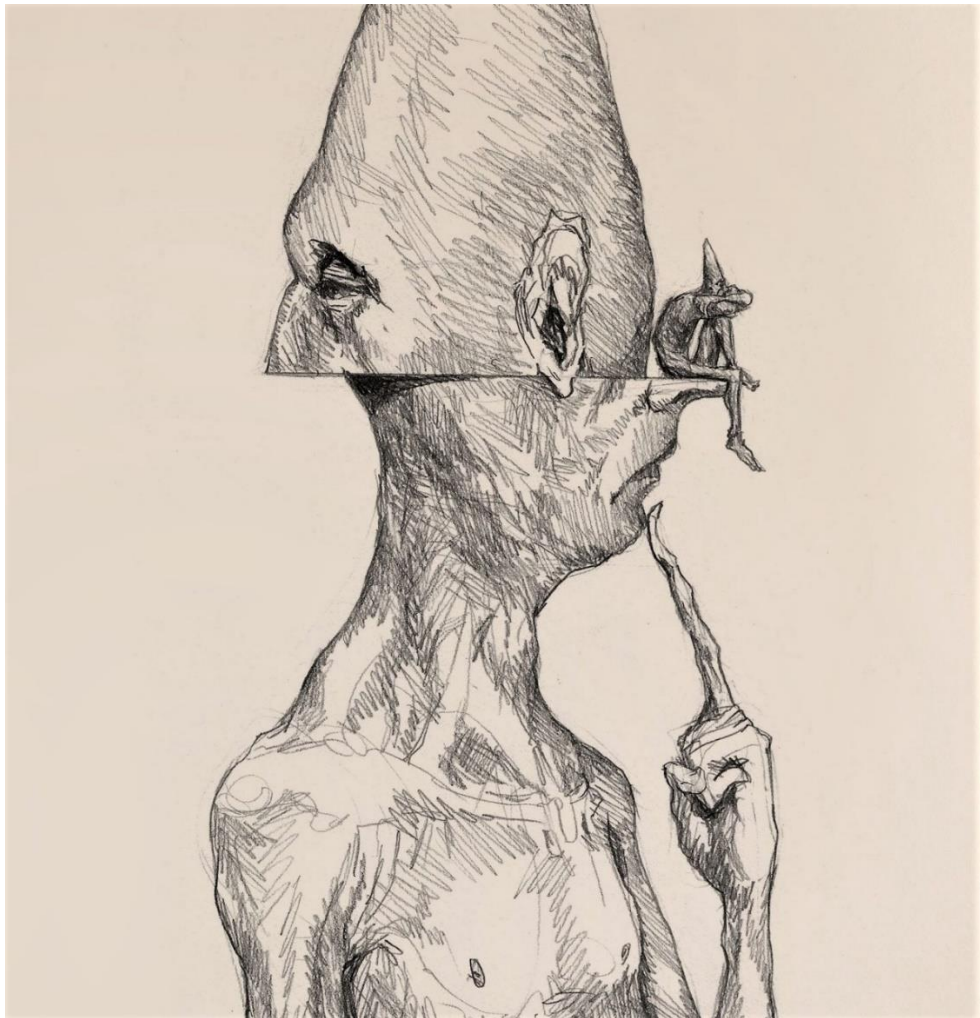
A passagem do *não-ser* para o *ser* corresponde ao histórico, ao advento do nascimento. Ocorre que uma outra passagem é efetuada no instante. Um despertar que impele a conversão para a verdade, muda a rota do caminho do homem e o torna novo, e, assim, a partir da história também é capaz de tornar possível outras histórias. Apenas o deus pode recriar o discípulo, mas o mestre pode transformá-lo, lembrando-lhe de sua condição de não-verdade, de que este precisa da história para, a partir de certa repetição mais atenta e através do instante, abrir outras possibilidades, logo participar disso que estamos chamando aqui de verdade. A dimensão da decisão frente ao instante é, portanto, fundamental. É preciso uma afinação sensível em relação à história, ao mudo circundante, para que o instante seja percebido. Disposto como a plenitude dos tempos, o instante é descrito como outra dimensão de temporalidade, mas não apenas isso⁴⁹. É *kairós* e não apenas *kronos*. É, em suma, experiência reorientadora, momento qualitativamente diferente dos outros momentos, de forma a tornar possível a relação mais intensa e contundente com outros passados e com o presente. Vivenciá-lo ressignifica todas as demais frações do tempo.

⁴⁷ KIERKEGAARD, Søren. Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia por Johannes Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 39- 40.

⁴⁸ KIERKEGAARD, Søren. O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro Valls. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 94.

⁴⁹ Referência clara de Climacus ao texto bíblico de 1 Gálatas 4:4.

Entretanto o instante não é tema de interesse somente da pena de Climacus. Vigilius Haufnienses⁵⁰ também se importa com esta temática. O “vigia de Copenhague”⁵¹ trata do instante a partir da perspectiva da angústia. David J. Kangas faz um apontamento pertinente sobre o ciclo da autoria kierkegaardiana que tem início com *O Conceito de Ironia* (1841). Ao se debruçar sobre os problemas de um *beginning*, ou dos princípios de uma “interpretação egológica da subjetividade”, Kierkegaard abraça paradoxos apontando assim para aquilo que seria pré-originário e não da ordem de um início definido. O começo passa a conter um elemento anárquico e permite que Kierkegaard disponha de um tratamento diferente a aspectos passados não quistos pela tradição metafísica de seu tempo histórico. Desse modo, as questões se tornam anteriores à presença, se voltam à abertura da presença, à abertura da própria história⁵².



Homem olhando o passado e o futuro, debruçado no infinito instante.

⁵⁰ Pseudônimo autor de *O Conceito de Angústia*.

⁵¹ Esta é a tradução proposta para o nome do pseudônimo. Em inglês, “Watchman of Copenhagen”.

⁵² KANGAS, David J. *Kierkegaard's Instant: on beginnings*. Bloomington: University Indiana Press, 2007, p. 160-161.

Como incisão no individual, o instante é um acontecimento no qual uma autoconsciência de si e do tempo se inaugura e também uma perspectiva de renascimento, de reorganização de si e do próprio tempo, o que podemos chamar de temporalização do tempo se torna possível. *Há uma dupla natureza no instante, como um ser-tocado-por e ao mesmo tempo dispor-se. É momento de abertura e também apreensão.* Uma dimensão de consentimento, autorização e entrega se complementa com um deter-se próprio à captação, absorção (de si mesmo e de outros passados possíveis). Como escolha em liberdade, o instante tem sua força decisiva ancorada na exigência de entrega, de um lançar-se na possibilidade que configura o passado e a história. Um ponto interessante: a abertura para o instante é de algum modo uma percepção de estranheza de si e do mundo tal como aparece (mais sedimentado e ou congelado). O instante não se trata de um raio metafísico que tudo esclarece, mas de um momento no qual uma diferença abissal e um certo vazio é percebido pelo *eu* em sua temporalidade, uma espécie de desencontro do eu e seu mundo mais atualizado. Os elementos da angústia tem aqui sua inserção por apontarem para um condicional negativo: o não-ser.



A insustentável leveza do não-ser.

Haufniensis ainda reitera: ignorar as dificuldades de tratar das ambivalências de um instante dotado de temporal e eterno, não significa “ir além” de Platão. Reside aí o engodo da metafísica moderna⁵³. O instante é também *passagem*, munido de presente, entre o “foi” e o “será”. O instante é ponto de partida histórico para a consciência do discípulo e se torna decisivo quanto vinculado à um “fato absoluto” que nos termos de Climacus seria a vinda do deus no tempo. O sumo paradoxo: a eternidade que irrompe encarnada no tempo. O advento de um deus no tempo é precisamente a emergência de um desconhecido, de um outro radicalmente diferente que coloca em questão o conhecido e permite uma recondução do homem e possivelmente da história.

1.3 “O paradoxo absoluto, um capricho metafísico”

Um paradoxo, segundo Climacus, não deve ser pensado como algo ruim, pelo contrário, “o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como o amante sem paixão, um tipo medíocre”⁵⁴. Descobrir algo que ele próprio não pode pensar, eis o maior paradoxo do pensamento! O que não se pode pensar é justamente este desconhecido com o qual a inteligência humana se choca e que perturba o autoconhecimento do homem. É o *deus*, que pode ser compreendido como (apontando para) o próprio desconhecimento, para a relação necessária ao longo da existência com isto que é o desconhecido. Uma impossibilidade de conhecimento é postulada. Não se pode compreender, em termos de uma totalidade, aquilo que é radicalmente outro. O desconhecido é enunciado como deus⁵⁵. A afirmativa do desconhecido dialoga (ou pelo menos soa familiar) com os três axiomas do sofista grego Górgias desenvolvidos no *Tratado do Não-ser* ou *Da Natureza*: não há nada; se houvesse não poderia ser conhecido; se pudesse ser conhecido não poderia ser comunicado. Não se objetiva com este traço dialógico afirmar que Climacus leva às últimas consequências uma argumentação *ad absurdum*, mas apenas ressaltar que as discussões gregas sobre o não-ser eram de amplo conhecimento de Kierkegaard na época dos escritos de Migalhas. Em termos mais gerais, a

⁵³ KIERKEGAARD, Søren. O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro Valls. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 89-90.

⁵⁴ KIERKEGAARD, Søren. Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia por Johannes Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 59.

⁵⁵ “[...] enunciando-se sobre ele que ele é desconhecido, dado que não se pode conhecê-lo, e que, se mesmo assim se pudesse conhecê-lo, não se poderia enunciar-lo, a paixão não se dará por satisfeita...” KIERKEGAARD, Søren. Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia por Johannes Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 68.

polêmica de Górgias em torno de uma plena e inteligível cognoscibilidade, aponta para os limites de um relato positivo sobre a natureza. A proximidade ainda se dá quando vista à luz do debate grego sobre a “melhor vida” e os limites do conhecimento e de uma fruição poética da vida. “Desconhecido” é substantivado por Climacus como limite ao qual se chega constantemente não apenas em termos ontológicos, mas também metafísicos.

Climacus se contrapõe a Spinoza e afirma que “no momento em que eu falo de ser no sentido ideal, não falo mais do ser, mas da essência”⁵⁶. A existência de algo, diz o autor de Kierkegaard, não pode ser deduzida de feitos, pois daí não se prova nada e ocorre apenas a implicação de um pressuposto. Como a existência do deus emerge da prova? Enquanto se agarra a demonstração a existência não aparece, basta soltá-la que ela aparecerá. Há desse modo uma dupla natureza do paradoxo. Uma face negativa, que traz à luz a diferença absoluta desenhada pelo pecado e outra positiva, “ao querer abolir esta diferença absoluta na igualdade absoluta”. Aqui mais uma vez Climacus aponta para uma dimensão incompreensível, desconhecida e limitada da compreensão do paradoxo pelo homem. O paradoxo da inteligência como paixão apresenta o mesmo dilema de um amor próprio que ameaça causar a “perdição”, a ruína” ao querer transformar o amado em si mesmo. Ao ambicionar uma clara percepção do desconhecido o homem cai no engodo da busca por aquilo que lhe é incompreensível em seus termos totais. Se paradoxo e inteligência não compreendem sua diferença mútua, então dá-se um amor infeliz da inteligência que Climacus nomeia como *escândalo*.

O escândalo é o cálculo errôneo sobre o paradoxo e provém dele mesmo como caricatura que nada cria, mas apenas inverte o olhar. “Quanto mais profunda é a expressão do paradoxo na paixão (agindo ou padecendo), tanto mais se mostra o quanto o escândalo deve ao paradoxo”⁵⁷. *Não pode o paradoxo ser conhecido pelas forças da história, mas sua dimensão arrebatadora pode de algum modo ser vivida no instante*. O centro de sua natureza não deve ser obsessão do pensamento já que esta não pode ser totalizada nos termos históricos. O paradoxo permanece como um outro alheio, distinto do humano e é por essa distância que a história se determina como espaço no qual o homem, marcado pela temporalidade, deve empreender uma busca por si próprio.

Em uma progressão lógica e argumentativa, o autor de Kierkegaard acrescenta que todo escândalo constitui essencialmente uma má compreensão do instante porque o escândalo o é frente ao paradoxo e o paradoxo é o instante. Volta-se aí a dialética do instante como

⁵⁶KIERKEGAARD, Søren. Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia por Johannes Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 64.

⁵⁷ Ibidem, 2011, p. 74.

exclusivamente “aquilo que importa” já que o homem não possui a verdade e muito menos todas as condições para obtê-la. O mestre neste cenário é importante para lembrar o discípulo de que este se movimenta a partir de uma condição de não-verdade e que é exatamente o reconhecimento dessa posição que possibilita alguma relação com a verdade. A verdade para Climacus é a própria interação do eu consigo mesmo em uma busca por diferenciação na história. Este movimento de diferenciação é também repetição capaz de construir sentido do eu para com o mundo e consigo próprio. Sendo deus e o homem radicalmente diferentes entre eles há o abismo do pecado e apenas a *fé* é capaz de vencer essa paradoxal distância.

A conjuntura histórica compartilhada entre o discípulo contemporâneo e o deus não é a *conditio sine qua non* que permite que o homem seja um discípulo. Não importa se o discípulo seguiu o deus, anotando cada um de seus ensinamentos e passos ou se o conheceu nos últimos minutos de vida. O que importa é a dimensão transformadora do instante da compreensão do paradoxo e este não necessariamente precisa ser coetâneo à vinda do paradoxo em forma de servo. Se a disposição para a verdade estivesse, de forma exclusiva, ligada ao fato de que a encarnação do paradoxo e o homem tivessem que compartilhar a existência histórica, recairíamos no socrático. Como a relação com a verdade é prefigurada no instante, todo e qualquer discípulo pode buscar a verdade, pois esta é relacional e tem seus termos centrais como uma procura determinada pela fé. A contemporaneidade imediata é mera ocasião; por ela o máximo que se adquire é algum saber histórico, uma vez que a relação com o paradoxo é postulada mediante a fé e esta não é temporal. A fé é ato de escolha, individual, exercido em posse de liberdade.

“... pois diante de uma compreensão eterna de si mesmo, um saber relativo à figura do mestre é um saber contingente e histórico, um assunto de memória. Enquanto o eterno e o histórico permanecem exteriores um ao outro, o histórico é meramente ocasião”.⁵⁸

O paradoxo é a união da contradição: é a eternização do histórico e a historicização da eternidade.

1.4 Um novo elemento, a *fé*

A compreensão de uma cisão entre temporal e eterno, assim como a percepção de que a manifestação da eternidade no temporal consiste em um paradoxo, só pode ser percebida

⁵⁸ KIERKEGAARD, Søren. Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia por Johannes Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 85.

mediante a fé. O paradoxo não pode ser atestado racionalmente pelo conhecimento racional e permanece como escândalo incompreendido para o pensamento. A fé é dimensão individual, condição necessária para que a interrogação sobre a verdade se disponha no instante.

Nas linhas do projeto paralelo ao socrático, Climacus postula a fé como disposição que traz consigo *o paradoxo* e ainda como exercício individual livre. A fé não é da ordem do conhecimento: nem do conhecimento do eterno (que exclui o temporal e o histórico como sendo indiferentes) e nem do histórico, que transcorre em liberdade, sem gerência previamente decretada. Nenhum desses conhecimentos pode contemplar que o eterno seja histórico. A condição para a fé, fornecida pelo deus, é dada no instante. Para Climacus a fé só pode ser experienciada individualmente e por meio da decisão. Munido das possibilidades de escolha o homem deve optar pela fé como forma de significar o instante.

Atribuída como experiência individual e incomunicável, a fé conserva um caráter intransmissível. Não pode o mestre convencer ou decidir pela fé do discípulo. Como vimos acima, a exigência de entrega necessária para uma relação com a verdade é novamente disposta como requisito para a fé. De forma ácida, Climacus diz que crer apenas por influência daqueles que se dizem honestos não passa de uma grande besteira e que observar a fé alheia ao invés de buscar a sua própria experiência é um passatempo barato e recorrente que sustenta um certo comodismo popular entre europeus⁵⁹. Deste modo a fé é marcada como realização do âmbito individual.

Com efeito, quando digo: isso ou aquilo aconteceu, narro historicamente; mas quando digo: “creio e tenho crido que isto aconteceu, *não obstante seja para a inteligência uma loucura e para o coração humano um escândalo*”, já fiz no mesmo instante justamente tudo o que é possível para impedir que qualquer outro se determine por continuidade imediata comigo, para afastar de mim toda companhia, já que cada indivíduo tem de comportar-se, acuradamente, da mesma maneira⁶⁰.

1.5 Uma espacialização do tempo

A seção do *Interlúdio*, se inicia com os questionamentos “o passado é mais necessário do que o futuro? O possível, ao se tornar real, tornou-se por isso mais necessário?”. Tais indagações, sinalizadas a partir de um gracejo irônico de Climacus, contém reflexões acentuadas sobre o devir como passagem do nada ao ser⁶¹.

⁵⁹ KIERKEGAARD, Søren. Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia por Johannes Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 139.

⁶⁰ Ibidem, 2011, p. 138.

⁶¹ *Tilblivelse*.

Qual é a mudança (*kinesis*) que caracteriza aquilo que vem a ser? É ela distinta conforme o impulso que a golpeia? Qualquer mudança pressupõe que aquilo que é seu objeto exista anteriormente, ainda que sua existência seja anulada posteriormente. Contudo, caso aquilo que está em processo de devir se altere, o resultado que “vem a ser” é um outro que já não corresponde mais ao que foi colocado em processo de devir. Em outras palavras, se um objeto A passa a existir e ao longo da existência se altera, o resultado é que ao longo do processo de ser ele não é mais A, mas sim B, C ou D. Pensemos agora o oposto: algo que vem a ser e não se altera. Se A continua sendo A enquanto devém, qual é a natureza desse devir? Para tal questionamento Climacus responde que a natureza desse devir, dessa mudança que aparentemente não demonstra alteração (A continua sendo A), é específica da passagem do não-existir para o existir. Neste sentido a possibilidade é fundamental como ponto de partida para criação. Um não-ser é a possibilidade de um ser real e a mudança do devir é então sinalizada como uma passagem da possibilidade para a realidade. *Não-ser* e *nada* são definidos como preposições equivalentes; a partir desta alegação pode-se considerar, como aponta Thompson em seu texto *Following the Culture Public's Chosen One*⁶², que o argumento de um niilismo é aqui fortalecido. Por niilismo está observado a doutrina da criação *ex-nihilo*. A mudança que ocorre no interior do devir não apenas se origina do nada, sendo fruto também de uma causa livre e atuante “em liberdade” na medida em que não aponta para nenhum direcionamento específico. Com relação à história isso significa que esta não é determinada pela existência de um predicado que não se altera, pelo contrário. Sua mudança se dá a partir de uma livre agência e não pode ser explicada tão somente a partir de derivações anteriores. Com base nesta argumentação, o devir histórico é designado como mudança dotada de alterações, possibilidades e variações que pluralizam a atribuição de causas agentes e não permitem uma simples classificação derivativa (de que determinado fato ocorreu por causa daquilo que o precedeu).

Um ataque de Climacus é traçado à ideia hegeliana de que a necessidade é a unidade entre possibilidade e realidade. Como já demonstrado nos subtítulos anteriores do trabalho, para o jovem filósofo especulativo, necessidade é uma categoria oposta à possibilidade em termos ontológicos. A argumentação do texto se desdobra de forma lógica: o possível é contrário ao necessário, o devir é diverso do imutável. Imutabilidade e necessidade são atributos da eternidade, enquanto a possibilidade e o devir são predicados do temporal. Isso implica que o

⁶² THOMPSON, Curtis L. *Following the Culture Public's Chosen One*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2008, p. 162.

necessário não pode devir uma vez que devir é mudança e aquilo que é necessário não pode mudar, pois se relaciona apenas consigo mesmo, sempre da mesma maneira.

Todo vir a ser é um padecer e o necessário não pode padecer, não pode padecer a paixão da realidade, que consiste em que o possível (não o possível que vem a ser excluído, mas até mesmo o possível que vem a ser assumido) mostre-se como nada no instante em que vem a ser real, pois a possibilidade é *nadificada* pela realidade. Tudo que vem a ser mostra, justamente pelo fato de devir, que não é necessário, pois a única coisa que não pode devir é necessário, porque o necessário é.⁶³

Possibilidade e realidade não são diferentes na essência (*vaesen*), mas no ser (*vaeren*). Coisa alguma devém com necessidade, assim como a necessidade não devém ou tampouco algo que se torna, se tornando, torna-se necessário. A mudança do devir é a realidade e sua passagem ocorre em liberdade. Portanto, nenhum devir é tido como necessário, nem antes e nem depois que deveio. Todo devir acontece livremente, não por uma razão e sim por uma causa que atua livremente. A existência de uma lei natural não explica a necessidade de devir.

Os atributos do histórico são definidos a partir de uma característica decisiva: é este aquele que veio a ser, ou seja, aquilo que deveio. É também existente, pois existe. É presente e passado. Ainda assim, *a história orbita entre realidade e possibilidade.* Para entender este interessante apontamento é preciso prestar esclarecimentos. A imutabilidade daquilo que aconteceu não é a da necessidade. Este apontamento de Kierkegaard é sedimentado pela argumentação de que toda mudança só se efetiva (dialeticamente e em relação ao tempo) mediante à capacidade de excluir a si mesma. O fato de que o passado tenha ocorrido de um modo e não de outro não implica uma imutabilidade absoluta já que este ainda poderia ter ocorrido de outra forma por não ser fruto de necessidades. *O germe de milhares de possibilidades continua a residir no (desde o) passado, ainda que este tenha devindo.* Nota-se que um caráter indeterminado coabita com uma determinação da realidade histórica. A efetividade do passado em certa medida não pode ser contestada, mas isso não implica um decorrer lógico ou que um olhar de derivações matemáticas e desdobramentos dos fatos seja válido para o histórico. Aquilo que ocorreu não tem inevitável justificação no que o antecede. Não se pode provar o passado por um passado mais remoto. Ou melhor, não se pode justificar os atos de um presente por aquilo que lhe foi anterior. Isso não implica que não haja algum tipo de relação entre passados e presentes, mas apenas define que esta relação não é da ordem de um encadeamento processual e necessário.

⁶³ KIERKEGAARD, Søren. Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia por Johannes Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 102.



Entranhado em saber aquilo que sou, pela única via que é ser.

Há uma duplicidade no passado. Portador de certa realidade determinada, ele também é marcado por uma incerteza narrativa e ontológica de como este deveio o que impede a concepção de “tal qual” e “assim foi desde a eternidade”. Para Kierkegaard, em certo sentido *o passado não é um depósito e a história não é um roteiro definido que se desenrola mecanicamente*. Se fosse necessário o passado não pertenceria mais àquilo pelo qual veio a ser, a saber à liberdade. Caso fosse este o caso, a liberdade seria uma chacota e o devir um cumprimento frustrado, amaldiçoado⁶⁴. Desde os termos iniciais do texto, a temporalidade é

⁶⁴ O texto de Migalhas Filosóficas diz “a liberdade tornar-se-ia bruxaria, e o devir alarme falso”. Os termos “bruxaria” e “alarme falso” fazem clara alusão à comédia de L. Holberg (1684- 1754), sobre o devir e a liberdade, Kierkegaard diz “ a liberdade tornar-se-ia bruxaria, e o devir alarme falso”; “*Hexeri eller Blind Alarm*”. Nesta peça teatral de caráter satírico, a população de uma pequena província passa a interpretar ocorridos cotidianos por

contraposta com a eternidade e o que se vê no desdobrar da retórica climaciana é uma abismal diferença entre tais categorias.

Conceber algo sobre o passado não o torna necessário. Um conhecimento presente (que em uma fração de segundos se torna passado) não atesta necessidade ao que devém. Aquele que compreende o passado --- o “filósofo- histórico” age como um profeta do retrospecto⁶⁵. A contradição aparente aponta para a dubiedade do passado. Sua certeza e incerteza, o encanto dos mundos possíveis. O historiador deve ser movido pela paixão do observar o movimento das transformações e permanências, não pelo sentido enganoso de uma compreensão total, sensorial do mundo. A afirmação de ambiguidade se estende ao futuro: este também não se trata de um armazém. Para Climacus ver passado e futuro como atributos de causa e feito é um fatalismo. Em quase todos os termos dessa ideia é possível observar a contraposição à Hegel e a necessidade histórica de um tólos. O presente não se “encontra prenhe de futuro” como nos termos de Leibniz. Por conseguinte, as repetições e diferenças que virão a acontecer não estão prescritas ou inscritas como estariam, ainda se referindo ao filósofo alemão, no interior das mônadas. Enquanto para Leibniz o presente e o futuro se encontram dispostos e desenrolados em um plano cósmico, para Kierkegaard são estes referentes antes de tudo ao indivíduo. No capítulo II deste trabalho, retomaremos tal argumentação a partir do problema da repetição.

Questões epistemológicas são colocadas por tais assertivas. O histórico pode ser reconhecido como verdadeiro? O que seria capaz de fornecer uma compreensão minimamente adequada ao histórico? A partir de um raciocínio kierkegaardiano, a primeira pergunta seria equivocada; os regimes de “verdade” e “mentira” em suas conotações objetivas e sistemáticas não seriam adequados e aplicáveis ao histórico uma vez que reduziriam toda a ambiguidade do devir. Seriam simplistas e mal direcionados, pois o histórico não se dá neste escopo, nem mesmo é determinado por tais ordenamentos binários. A segunda interrogação aponta para a reiteração da fé como órgão capaz de lidar com o incerto do histórico, do passado e de uma relação com a verdade. A fé não se apresenta como um ato de conhecimento, mas sim como máxima expressão da liberdade. Em posse da escolha o homem pode optar em voltar seus olhos àquilo que não pode ser visto com clareza. O mistério da fé aponta ainda para o engodo de se concluir pela imediaticidade do que se vê, como aquele discípulo contemporâneo que pensa

uma ótica supersticiosa”. KIERKEGAARD, Søren. Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia por Johannes Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 108.

⁶⁵ Expressão do filósofo alemão Carl Daub, um profeta virado para trás, ou: olhando para trás; em dinamarquês “*en baglaends Prophet*”. KIERKEGAARD, Søren. Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia por Johannes Climacus. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 111.

estar em vantagem por partilhar os ventos com o paradoxo. Uma proximidade entre fé e dúvida, a partir do *Interlúdio*, se transforma em uma questão epistemológica e sinaliza uma discussão central travada em *Post-Scriptum Científico Não-concludente às Migalhas Filosóficas* (1846). “A dúvida é o protesto contra toda conclusão que quer ir além da percepção imediata e do conhecimento imediato”⁶⁶. Aqui Kierkegaard aponta para o mistério da fé, um oculto à percepção e aos olhos da determinação imediata.



Homem atravessando um tempo, parado.

⁶⁶ KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia por Johannes Climacus*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 117.



O tempo é aquilo que me escapa por inteiro.

REPETIÇÃO

CAPÍTULO II: O RE-APROPRIAR DA REPETIÇÃO

“Sooner or later
You'll find out there's a hole in the wall”
- Switchfoot

Após a reflexão, no capítulo anterior, de que a relação com a verdade e a história não está dada no tempo, mas deve ser estabelecida pelo homem, passemos à análise da categoria da *repetição*. Para Kierkegaard o movimento da repetição, a partir de certa perspectiva, pode significar uma efetiva relação do homem consigo mesmo e com o mundo em seu entorno. Com o objetivo de observar como a questão da repetição se desenvolve e, também, como ela é importante para pensarmos o problema do tempo e da temporalidade junto ao filósofo dinamarquês, tomaremos como ponto central a obra de 1843, *A Repetição*.

No dia 16 de outubro de 1843 Kierkegaard publicou três importantes escritos: *A Repetição*, *Temor e Tremor* e *Três Discursos Edificantes*. Em um movimento de oferecer ao leitor textos estéticos e religiosos, Kierkegaard discorre nos textos sobre tempo, amor e repetição a partir de diferentes perspectivas.

Antes de iniciar uma reflexão mais minuciosa sobre as articulações entre tempo e repetição, cabe uma indicação semântica sobre o significado do termo *repetição* nos idiomas de origem germânica. Há duas indicações contidas no termo repetição: um sujeito (que repete) e um objeto (que se deseja repetir). Em dinamarquês, *Gjentagelse* pode operar tanto como verbo quanto substantivo (*Gjen* significa “novamente” e o modo substantivado do verbo *at tage* pode significar “tomar”). No alemão, o termo *Wiederholung* é indicativo de um comportamento ativo (recapturar, retomar, recuperar), mas pode também se referir a um evento (recuperado, retomado). Desse modo, o uso do termo *repetição* nos idiomas de sintaxe germânica deixa mais evidente a dupla acepção da palavra, tomada e evento, bem como dispõe de forma mais clara da ideia de que *repetição* implica tomada, ação por parte do sujeito em relação ao objeto⁶⁷. Como um re-peticionar, Kierkegaard usa o termo *Gjentagelse* a partir de uma noção de “tomar posse” com o sentido de “pegar ou tomar novamente”. Tal deslocamento é fundamental para acompanharmos que a noção kierkegaardiana de repetição implica atividade como condição importante que possibilita um movimento interior do homem sobre o tempo e a história.

⁶⁷ *Wiederholung* do verbo *holen* (pegar ou tomar) e do advérbio *wieder* (novamente).

Enquanto *movimento*, a repetição seria capaz de acumular uma certa força capaz de permitir, em dado momento, um rearranjo do sentido da experiência singular até então desconhecido para o indivíduo. A acentuação da repetição ganha então uma aceção ativa *daquele que avança em direção a algo e dele se apropria*. O sentido de apropriação está ligado a uma capacidade de desenvolvimento e mobilidade do homem no interior de si mesmo e em relação ao tempo e a história. A repetição é, portanto, um movimento existencial que vai de encontro ao tempo e a história.

O título no original dinamarquês não dispõe do artigo definido “a” para designar repetição. Esta é uma observação importante, haja vista que o texto confecciona várias experiências e significados diferentes da repetição. A edição em inglês dos Hong optou pela tradução sem o artigo, ficando apenas *Repetition*. Já em português, assim como as traduções francesas, optaram pelo título com o prefixo⁶⁸.

2.1 Um breve “resumo da ópera”: o caráter experimental de A Repetição

O subtítulo da obra “A Repetição” anuncia a aspiração do texto como um “ensaio em psicologia experimental”. Segundo José Miranda Justo, o termo *psicologia experimental* tem seu radical etmológico na expressão *experimenterende Psychologi* que poderia ser traduzida como “psicologia experimentante”. Seu uso por Kierkegaard não faz referência à psicologia enquanto metodologia e campo de estudos científicos (já que esta ocorre como fenômeno histórico anos mais tarde), mas a toma como forma de sinalizar que a repetição está ligada à existência do indivíduo e pode assumir várias facetas. Kresten Nordentoft argumenta que muitos dos conceitos que posteriormente se tornariam importantes para a psicologia enquanto campo de estudos, já estavam de alguma forma contemplados ou sinalizados no pensamento kierkegaardiano. Segundo o autor, ainda que a influência de Kierkegaard seja difícil de ser mensurada ou devidamente referendada, questões como autonomia, subjetividade, negatividade, consciência, desespero e angústia viriam a ser algumas das interrogações do campo psicológico enquanto disciplina científica⁶⁹.

O caráter experimental do texto está contido no enredo que coloca à *l'épreuve* matizes diversas da repetição vividas pelos personagens de Constantin Constantius, um jovem apaixonado e Jó. A narrativa do texto é construída a partir de uma série de interlocuções irônicas

⁶⁸ Em português o título ficou “A Repetição” em francês “*La Répétition*” e “*La Reprise*”.

⁶⁹ NORDENTOFT, Kresten. *Kierkegaard's Psychology*. Tradução de Bruce H. Kirmmse. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1978, p. 55.

de modo que, tomado apenas do ponto de vista conceitual, o texto parece não apresentar nenhuma definição do que seja a repetição, terminando de forma inconclusiva. Esta estruturação negativa da argumentação faz com que o texto oscile entre o cômico e o sério. Vemos aqui dispostos, mais uma vez, recursos da comunicação indireta de Kierkegaard que se apropriam da linguagem com a intenção de invertê-la. Os personagens são tipos existenciais que dispõem, cada um a seu modo, de uma realização específica da repetição por meio de suas experiências e convicções particulares. O tom narrativo passa ao leitor uma sensação de estar em um ambiente próprio à observação do enredo e à confidência.

O caráter de “experimento psicológico” remete ainda à disposição de um teatro de subjetividades dispostas ao leitor. Não é por acaso que considerações sobre teatro e palco ocupam parte considerável das páginas do livro. Os personagens são apresentados como atores que desempenham um papel curioso, das suas próprias vidas. A repetição desse modo deixa de pertencer apenas a uma esfera metafísica de reflexão e passa a ser vinculada à experiência existencial. Como uma cena existencial, cada um dos personagens indica o (seu) traço subjetivo da repetição. Um convite é feito para que o leitor, junto com o desenrolar da trama, construa sua própria opinião, e mesmo experiência, sobre a repetição.

O texto é disposto em dois momentos. A primeira parte da narrativa se ocupa das reflexões e experiências de Constantin Constantius sobre a repetição e sua empreitada de realizar novamente, repetidamente, uma viagem à Berlim. Quase como um diário de bordo, Constantin relata tudo aquilo que decorre na viagem, bem como suas conclusões sobre a possibilidade ou não de uma repetição efetiva, tendo em vista já ter feito esse mesmo percurso anteriormente. A segunda parte do livro é marcada pelas cartas enviadas por um jovem apaixonado a seu silencioso mentor (Constantin Constantius). Em caráter de confidência, o jovem relata suas impressões sobre si mesmo, seu desconforto com o casamento e as atitudes que havia resolvido tomar diante da vida. Esses dois atos do livro culminam em uma carta final de Constantin endereçada ao “caro leitor” com explicações para o desfecho de sua reflexão sobre a repetição e também sobre a vida do jovem.

Kierkegaard lança mão de Constantin Constantius como voz narrativa principal e autora do texto. Figura esteta e irônica, marcada por debruçar-se de forma idealista sobre problemas da metafísica que lhe são de interesse, Constantin se apresenta como um observador frio e distante da realidade. Preocupado com a validade máxima de suas ideias, ele se põe a refletir minuciosamente sobre as paixões humanas, e dispõe de planos mirabolantes para alcançar aquilo que previamente estabelecera como correto e adequado. Manter as emoções sob controle é sua palavra de ordem e nesse contexto um jovem lhe pede conselhos sobre o amor e o

casamento. Em muitos pontos os dilemas do jovem remetem ao desencontro de Kierkegaard e sua noiva Regine Olsen.

O nome do pseudônimo, Constantin Constantius, já é por si só espirituoso, pois traz a repetição como constância, um dos sentidos que Kierkegaard buscará dizer que não se trata da repetição, ainda que seja esta uma compreensão comum do termo que ressoa da repetição apenas como evento sem movimento, tomada por parte daquele que anseia repetir. Fascinado pela “ideia em movimento”⁷⁰ que está disposta na figura de certo jovem apaixonado, Constantin Constantius se coloca como uma espécie de observador maiêutico que trabalha para que a verdade do jovem venha à tona. O próprio se define numa relação de ventriloquia com o jovem e com o desenrolar do enredo o leitor descobre que o jovem é uma criação da mente de Constantin⁷¹. Vemos que seu comportamento com relação ao jovem é o de um conselheiro, um psicólogo. Numa espécie de “psicologia fenomenológica”⁷², Constantin busca a repetição nas coisas, no mundo exterior. Por reconhecer os seus limites e incapacidade para avançar em relação à repetição, o pseudônimo cria o jovem poeta. Sua busca pela repetição o leva a realizar o experimento de uma viagem à Berlim. O fracasso é anunciado já no início, pois sua empreitada está centrada em uma procura por regularidade material. Ainda que seu interesse na repetição seja estético ele não é por isso superficial e possui uma série de importâncias na dialética negativa que Kierkegaard elabora para abordagem a da repetição: ela mostra ao leitor o que a repetição não é.

O jovem apaixonado encontra em Constantin um “silencioso confidente” e lhe tem como uma espécie de mentor espiritual. De espírito melancólico e poético, o jovem anônimo é descrito como dono de belo aspecto e portador de certa insegurança típica da puberdade. Inquieto, de temperamento volátil, ao ver-se apaixonado, passa a delirar, como se estivesse fora de si. Como figura esteta, o jovem encontra-se profundamente envolto no sensual e vive uma grande confusão mental frente ao dilema de casar-se ou não. Desatinado e confuso ele busca amparo e orientação em Constantin Constantius. O fato do jovem não ter nome contribui para uma sensação de generalidade do personagem, ou seja, este poderia ser qualquer um. Sua proximidade e experiência com a repetição está intimamente ligada à sua veia poética e sua

⁷⁰ KIERKEGAARD, Søren. *A Repetição: um ensaio de psicologia experimental*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009, p. 129.

⁷¹ *Ibidem*, 2009, p.138.

⁷² ERIKSEN, N. N.; *Kierkegaard's Category of Repetition*. In: *A Reconstruction. Kierkegaard Studies. Monograph Series Book 5*. Berlim: De Gruyter, 1999, p. 22.

personalidade melancólica que a tudo contaminava⁷³. A melancolia o fazia paralisar e sucumbir num estado de imobilidade efetiva, incapaz de agir. Perdido em si mesmo, em suas possibilidades e desesperos ocasionados pela falta de respostas satisfatórias, o jovem não consegue se manter atento, acompanhar os próprios sentimentos e se decidir frente à realidade. Seus estímulos o levam a um delírio descontrolado e parece que a qualquer momento da narrativa ele irá sucumbir, explodir dentro de si mesmo. Os destemperos excessivos de seus sentimentos não permitem que a repetição ocorra e com isso o jovem não é capaz de realinhar passados, presentes e futuros de modo a repetir e encontrar algum sentido existencial. Ou seja, ele não consegue efetuar um movimento de temporalização próprio para que perspectivas e rumos possíveis sejam visualizados e apreendidos no tempo. As possibilidades o paralisam ao invés de impelir à ação. Sem forças para buscar a repetição, o jovem espera que algo de sobrenatural ocorra, como uma “tempestade” que o tire do sofrimento. As energias do jovem se dissipam em meio ao caos das possibilidades, do desespero. Este é precisamente um dos aspectos que contribui para que a repetição não ocorra no jovem: ele espera que ela venha até ele. Como vimos, *a repetição requer uma atitude de deslocamento*, ação frente ao tempo e à história e o jovem apenas espera que alguém o salve de sua própria condição. Há ainda uma disposição erótica no seu amor para com a jovem amada, mas não é apenas isto. O jovem não se relaciona efetivamente com a amada, mas vê nela apenas uma ocasião, o reflexo de algo maior que se esconderia por detrás dela e diria respeito ao significado último de sua própria vida. Como objeto sem realidade, a situação do casamento o atormenta por trazer uma reflexão sobre o sentido de suas escolhas, seu destino e disposição poética. O jovem sinaliza algo importante: que a própria possibilidade da repetição requer uma vontade de redispor e mobilizar passados, presente e futuro, levando à frente algo que já era, mas também transformando e criando. *Repetição inclui movimentação, mobilização que também retoma, retém*. O casamento, como tomado pelo jovem, pode fazer parte desse movimento de temporalização do e junto ao tempo, de si e do entorno.

Jó, o personagem bíblico, aparece como um paladino do sofrimento na boca do jovem apaixonado. Ao buscar desesperadamente algo que signifique sua existência, o jovem elege a experiência de Jó como paradigmática de uma repetição capaz de retirá-lo do estado de aflição no qual se encontrava.

⁷³ “Muito frequentemente as pessoas insistem em que um melancólico devia apaixonar-se e então a melancolia desapareceria completamente. Ora, se se trata realmente de um melancólico, como haveria de ser possível que a sua alma não se ocupasse melancolicamente daquilo que para ele se tornou a mais importante de todas as coisas”. KIERKEGAARD, Søren. *A Repetição: um ensaio de psicologia experimental*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2009, p. 37.

Dada as marcações do palco narrativo, passemos às considerações de como cada um dos personagens e suas experiências são para Kierkegaard uma forma de repetição específica e apontam para uma forma típica de relação com o tempo, a história e a existência.

2.2 Uma tomada estética da repetição

O personagem-autor de *A Repetição*, Constantin Constantius busca apreender ou derivar algum sentido para a existência através da repetição. Sua interrogação gira em torno da possibilidade da repetição ser capaz de apresentar algo novo. Então, quais tipos de repetição existiriam e quais as diferenças entre elas? Esta questão nos soa familiar. Climacus, ao se interrogar sobre o devir e a natureza de sua mudança, elabora um questionamento parecido sobre a *kinésis* grega. Haveria alguma mudança e permanência no processo de devir ou este implicaria necessariamente em que algo que devém não possa permanecer (em nada) o mesmo? Constantin se encontra em meio a um pensamento parecido com o do heterônimo filósofo de *Migalhas Filosóficas* e não é por acaso que sua discussão sobre isso comece com uma consideração sobre os debates gregos em torno da reminiscência. Kierkegaard aponta, mais uma vez, que o pensamento grego de origem platônica se relaciona intimamente com a ideia de reminiscência pelo pressuposto de que algo já estaria dado no histórico e no homem (a saber, em *Migalhas Filosóficas*, o “dado” seria a própria verdade). Constantin prossegue esse raciocínio e acrescenta que a filosofia contemporânea estaria a postular a mesma ideia dos gregos tendo apenas o direcionamento inverso⁷⁴. Expliquemos isto melhor. Enquanto os gregos estariam com suas preocupações voltadas à procura pela determinação do que seria anterior ao homem, ou ainda, se alguma definição da existência estaria dada de antemão por um divino, a filosofia contemporânea estaria a despender esforços no sentido da compreensão de uma determinada marcha final. A crítica que Kierkegaard estabelece é, portanto, dupla e se dirige tanto aos gregos quanto aos filósofos modernos. Enquanto os primeiros estariam voltados à reminiscência como origem, os segundos buscariam uma reminiscência às avessas a partir da definição de que a existência caminha para algum lugar previamente estabelecido. Kierkegaard sugere que a afirmativa da pré-existência da alma implica uma justificativa de que o que ocorre na história e no tempo tem uma explicação concatenada ao que lhe é anterior ou pode ser iluminado a partir de algo que já aconteceu por uma lógica de causa-efeito. Nesse sentido o

⁷⁴ KIERKEGAARD, Søren. *A Repetição: um ensaio de psicologia experimental*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009, p. 32.

‘agora’ nunca possui justificativa em si mesmo, pois é sempre desdobramento de outrem. De modo inverso, postular toda ação a partir de um fim é, para Kierkegaard, uma forma de esvaziar *a presença do agora* retirando deste a possibilidade, característica esta que, como vimos no capítulo anterior, é inerente ao transcorrer do tempo e da história. Implicar um final definido é também definir uma caminhada, um itinerário, um roteiro que só faz sentido mediante algum fim. Pela voz de Constantin, Kierkegaard aponta: enquanto nos gregos o passado responde ao presente, na filosofia moderna o futuro é resposta para o presente. Ambos os posicionamentos não teriam uma abertura para *aquilo que é a própria força da existência: o movimento, as possibilidades, a mutabilidade própria do temporal e da história* uma vez que se limitariam a busca por origem e finalidade.

A sugestão kierkegaardiana anunciada por Constantin é de que a reminiscência platônica teria sua atenção ao elemento recordado da repetição, ou seja, aquilo que impele ou se mostra como objeto de desejo da repetição. Desse modo, o movimento da repetição platônica daria sempre um passo atrás ao tentar apreender o princípio da alma, o ponto inicial do mundo e do homem. Esse posicionamento não estaria atento ao elemento da repetição que se movimenta, ao sujeito existencial que imbuído de tempo se mobiliza na história e na temporalidade, participando da própria temporalização da história. A repetição com os olhos voltados tão somente para o passado, para o objeto da recordação, é também infrutífera por empreender uma luta contra o passar do tempo e a instabilidade própria da vida e da história que faz, por sua vez, com que algo do passado seja necessariamente perdido. Como um remoer, a repetição como lembrança torna o homem infeliz, preso a uma nostalgia gasosa e sem lugar. Ainda que possa encontrar algum tipo de realização na poesia, na sensualidade, na arte ou em outras formas de expressão estética o ponto que importa ser salientado é de que a tentativa de aprisionar o tempo por parte de um comportamento estético (nesse caso, de repetir determinada experiência passada exatamente como foi) é ingênua por não reconhecer que o tempo implica que aquilo que um dia deveio, em alguma medida se decomponha. Climacus havia antecipado: o caráter de certeza e incerteza do histórico está contido exatamente no fato de que este não pode ser acessado como se fosse um simulacro. A repetição como movimento que caminha para frente, por outro lado, também é enfatizada em uma passagem dos diários de Kierkegaard:

A filosofia está perfeitamente certa em afirmar que a vida deve ser entendida para trás. Mas então se esquece da outra clausula – que ela deve ser vivida para a frente. Quanto mais se pensa por meio desta clausula, mais se conclui que a vida na temporalidade nunca se torna propriamente compreensível,

simplesmente porque nunca, em tempo algum, se tem repouso perfeito para se tomar a atitude: para trás.⁷⁵

2.3 Recordação e Repetição

O aspecto da *repetição como movimento* está atrelada ao complemento de que é este um *movimento existencial, subjetivo* (mas não independente). A construção irônica, como já mencionamos, faz com que no texto a repetição se defina a partir de uma negatividade. Kierkegaard está mais preocupado em fazer com que o leitor entenda o que a repetição não é.

Nessa tomada, a recordação é a primeira categoria que Constantin afirma ser inversa à repetição. Estes dois movimentos, repetição e recordação, estariam ainda ligados à questão da felicidade temporal do indivíduo e é este ponto, da busca por um amor feliz, que se torna central no vínculo conselheiro de Constantin para com o jovem. Constantin admoesta que o sofrimento, tanto do jovem quando da amada, só acabaria quando o jovem fosse capaz de alcançar uma elasticidade própria do sedutor que permitiria ao amor voltar ao lugar de repouso: a recordação feliz. Constantin prossegue acrescentando que a melancolia do jovem era ruim e insuficiente, pois não era capaz de acumular forças para agir de que modo fosse. Um plano então é proposto ao Jovem por Constantin: que ele assumisse uma postura forte e inflexível diante da amada, cortando pela raiz toda esperança de enlaçamento e correspondência do amor. Assim sendo, tudo voltaria a ser como antes e o jovem não mais estaria aflito, pois gozaria do amor na lembrança recordada. Ainda que apareça atrelada à felicidade, cabe lembrar, o plano de rompimento proposto por Constantin e sua concepção de amor são manchados por aspectos estéticos e, portanto, se relacionam de modo equivocado com a repetição e com o próprio amor (em uma acepção existencial, de vínculo com o próximo, que carece de certa interioridade). Constantin sabe que repetição requer um movimento, contudo, ele não é capaz de se mobilizar a partir de uma interioridade própria de uma experiência no tempo e no instante. Ele busca, se mobiliza, mas espera que o sentido majoritário da repetição caia sobre seu colo ou que lhe seja mostrado claramente. Por “recordação feliz do amor”, Constantin tem em mente o plano da sedução capaz de fazer com que o jovem retome a si mesmo a partir de um rompimento brusco com a amada e ainda recolha o amor ao lugar de um lembrado, destituído de realidade. Para o conselheiro seria este o plano perfeito, pois não só acabaria com o sofrimento real do jovem como transformaria o amor em uma felicidade cristalizada, apenas lembrada. O plano de Constantin é, desse modo, fazer com o jovem fuja do imbróglio de seus questionamentos a

⁷⁵ *Journal and Papers*, IV A 164 n.d., 1843, p. 393.

partir de um rompimento artificial com a realidade e com os dissabores que a situação com a amada lhe causava.

O sedutor é o paradigma de um *duplo gozo* da repetição no estético. Johannes o Sedutor primeiro se deleita na execução metodológica da própria sedução. Depois, reflete sobre si mesmo como sedutor, por meio da escrita, numa espécie de movimento da consciência que observa a si mesma. O gozo da realidade e o gozo da reflexão poética. Como aponta Guiomar de Grammont:

O Sedutor viveu sob o império dos dois gozos: o gozo da realidade e o gozo de si mesmo nesta realidade e do que ele próprio fazia com ela. Ou seja, um único gozo, autofágico, egocêntrico, que Kierkegaard torna, propositalmente, característica de suas personagens do estádio estético.⁷⁶

A recordação aparece como própria a um arquétipo de felicidade do indivíduo que salta da vida e se refugia na recordação. Como se fosse possível, o indivíduo recordoso busca felicidade e amor no que julga estar cristalizado na recordação ou em algum outro lugar, negando dessa forma os desconfortos de uma mutabilidade própria da vida. Nesse sentido, a felicidade do amor se realiza na lembrança, na poética, se abstendo da realidade em termos efetivos. Ironicamente, o amor recordoso apresenta vantagem exatamente por começar com a perda. “A recordação tem a grande vantagem de começar com a perda; por isso é mais segura, já que nada tem a perder”⁷⁷.

Repetição e recordação são tidas como movimentos similares, porém com vetores contrários. Enquanto a repetição estaria voltada para frente, a recordação teria seu direcionamento para trás. Repetição e recordação são o mesmo movimento, apenas em direções opostas: pois aquilo que se recorda, foi, repete-se para trás; enquanto a repetição propriamente dita é recordada para frente⁷⁸. Ainda que análogas, repetição e recordação possuem orientações diferentes.

A ideia de repetição e recordação como movimento (*kinésis*) implica que o indivíduo se movimenta no interior da história, na realidade temporal de sua vida. Na recordação, um comportamento estético-poético encontra uma forma de abster-se da vida a partir da

⁷⁶ GRAMMONT, Guiomar de. Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard. Petrópolis: Catedral das Letras, 2003, p. 23.

⁷⁷ KIERKEGAARD, Søren. A Repetição: um ensaio de psicologia experimental. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009, p. 36.

⁷⁸ *Ibidem*, 2009, p. 32.

crystalização daquilo que corresponde ao belo e ao prazer. Aqui vemos sinalizada certa divisão entre real e ideal. O real que é temporal, mutável e transcorre em meio a possibilidades dispersas, não corresponde a isso que é ideal: a saber um objeto imóvel, plenamente conhecido e familiar. É por essa cisão entre real e ideal que um tipo de comportamento esteta supõe que a felicidade do amor está justamente na recordação. Como aponta Jon Stewart, o amor da recordação é infeliz porque seu início começa quando algo já não existe mais⁷⁹. A busca por um resgate do perdido, tal qual se deu, tem sua insuficiência no distanciamento, na impossibilidade de um alcance do passado e daquilo que transcorreu no tempo. Esta negatividade, da busca enfática por um “paraíso perdido”, faz com que o indivíduo desenvolva uma disposição melancólica. Contudo, cabe a esta altura salientar que uma dialética da repetição se relaciona com a recordação. Esta relação, como vimos no capítulo um do trabalho, se dá pelo próprio decorrer do devir histórico. Aquilo que devém se relaciona com o que deveio, mas não é esta fórmula a da necessidade. O problema está colocado em uma recordação incapaz de reconhecer o distanciamento transcorrido entre o objeto lembrado e a tomada do mesmo. A repetição é capaz de executar uma atualização que a recordação por si só não é, já que esta última pretende se relacionar com o passado de modo a querer retomá-lo como tal.

Outra ilusão ainda é conservada quanto à repetição do lembrado tomada por um viés estético. Querer acessar o objeto que se quer repetir como se este estivesse intacto é não admitir ou lidar com a assertiva de que a passagem do tempo implica perda, desaparecimento efetivo de certa dimensão do vivido. Aliás, a busca por uma repetição nesse molde é o que torna Constantin Constantin um personagem tragicômico. Ainda que pareça conceber a verdadeira repetição como movimento de avanço, seu experimento e sua busca são no sentido de uma experiência estética da repetição e por isso suas expectativas são frustradas. O esteta acredita ser capaz de parar o tempo. O autor de *Diapsalmata* em *Ou- Ou* diz:

O tempo passa, a vida é um rio, dizem os homens, etc. Não dou por isso, o tempo está parado, e eu parei com ele. Todos os planos por mim esboçados voam logo de regresso para mim, quando quero cuspir, sou eu mesmo quem se cospe no rosto⁸⁰.

A busca pelo edílico da recordação esvazia o presente de significado de modo que este se torna incapaz de estabelecer qualquer relação positiva com passados e futuros. É curioso

⁷⁹ STEWART, Jon; *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.p. 290.

⁸⁰ KIERKEGAARD, Søren. *Ou- Ou*. Um fragmento de vida. Primeira Parte. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D' Água Editores, 2013, p. 55.

observar que Constantin aproxima as insuficiências da recordação com às da esperança. Ambas estariam conectadas ao desejo de uma repetição ingênua, impossível em sua tentativa de tomar de novo, tal qual anteriormente. Assim como a recordação, a esperança objetiva fazer sua síntese a partir de elementos sempre ausentes do presente, de modo que a ênfase também recai de modo negativo sobre aquilo que está perdido. Recordação como movimento para o passado e esperança como movimento para um futuro não são por si só elementos felizes ou infelizes, mas suas colocações dentro da repetição podem conduzir a um desses estados. A consideração é a de que tais movimentos, isolados, podem ser vistos como “lugares bucólicos”, perfeitos em sua irrealidade efetiva. Se não dispuserem do elemento da *atualidade da presença* e do presente ambas podem se mostrar como infelicidades, ainda que revestidas do contrário. Assim como há gestos de repetição distintos com implicações diversas, especialmente no que concerne ao tempo, assim também gestos de recordação e esperança diferentes implicam em tomadas distintas no que diz respeito à temporalidade. Tanto um excesso de recordação pode ser problemático quanto uma medida demasiada de esperança também pode ser prejudicial para a realização de uma repetição efetiva, que movimenta, inaugura e retém.

A esperança é um vestuário novo, rígido e justo e brilhante, porém nunca o envergamos e, portanto, não se sabe como assentará ou como se ajustará. A recordação é um vestuário usado que, por belo que seja, não serve, porque não se cabe nele. A repetição é um vestuário inalterável que assenta firme e delicadamente, não aperta nem flutua⁸¹.

O homem esperançoso, descomedido, assim como o saudosista, não são capazes de reter aquilo que é próprio da experiência existencial: a saber um certo vazio, o doloroso sinalizado no transcorrer do tempo. Poderíamos ainda pensar esperança e recordação como elementos. Como nas palavras do autor A do texto *O mais infeliz dos homens*, recordação requer uma dose de esperança quando se volta ao objeto que busca repetir. Na esperança, uma recordação pode ser também requisitada⁸². Todavia, não há de fato perspectiva do futuro quando se toma o presente apenas como recordação porque o futuro já foi desse modo vivido, determinado. Recordar em demasia, assim como nutrir expectativas situadas sempre no futuro implicam comportamentos que alheiam o homem daquilo que é fundamental para vivência da repetição no instante.

⁸¹ KIERKEGAARD, Søren. *A Repetição: um ensaio de psicologia experimental*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009, p. 32.

⁸² *Ibidem*, 2013, p. 258.

Pode ainda o “recordar” conter esperança e a esperança ancorar-se em recordação, desse modo a presença não se encontra em lugar algum, pois “ ele não é presencial em si mesmo no instante, não é presencial em si mesmo no tempo futuro, pois o futuro foi vivido, não é presencial em si mesmo no tempo passado, pois o passado ainda não chegou”⁸³. Nesse sentido o homem não mantém vínculo com “qualquer contemporaneidade à qual se possa ligar” e isso é fundamental para um envolvimento necessário à repetição no instante. Cabe visualizar que recordação e esperança não são elementos obscuros que devem ser descartados. Ambas são importantes e se relacionam no interior de uma repetição capaz de instaurar sentidos no tempo e na história. Contudo, ambos os aspectos devem estar abertos a um certo vazio próprio da incerteza das possibilidades, caso contrário acabam por se tornar quimeras contra o tempo. Tanto o excesso de esperança quanto o de recordação, como apontado por Kierkegaard, podem ocasionar uma tomada imprópria ou inadequada do tempo, da existência e da história.

É preciso *estar presente, razoavelmente atento às possibilidades do tempo e da história* para que a repetição seja de fato um *movimento na realidade efetiva (Wirklichkeit)*. Caso contrário, o homem não é capaz de agir no presente, pois sente que veio ao mundo demasiado cedo ou tarde demais⁸⁴. É importante para pensarmos a questão da história e do instante dessa colocação a respeito de uma *consciência de atualidade* necessária para a repetição. A recordação e a esperança por si só petrificam e podem levar a comportamentos equivocados do homem em relação a si mesmo, a existência e a história. É significativo observar que, mais uma vez, Kierkegaard implica a importância de se *estar presente no tempo, nem aquém e nem além deste*. Não se trata de rememorar ou profetizar, como quem foge e se coloca a par do tempo, mas de nele envolver-se, ainda que esse envolvimento não seja necessariamente feliz (da ordem da satisfação) ou prazeroso.

Podemos observar que a insistência de certo comportamento estético em não reconhecer o transcender do tempo, ou lidar com este de modo equivocado, implica na não-visualização de um movimento de distanciamento do presente em relação ao passado e as recordações. Isto provoca uma tomada da repetição de modo desacertado e artificial. A repetição capaz de promover uma certa mudança na história emerge de um posicionamento existencial do homem frente ao mundo e a si mesmo. A repetição que busca “o mesmo novamente” a partir de uma chave de “total correspondência” deixa em opaco a dimensão transformadora da repetição que

⁸³ KIERKEGAARD, Søren. Ou- Ou. Um fragmento de vida. Primeira Parte. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D’ Água Editores, 2013, p. 261.

⁸⁴ Ibidem, 2013, p. 261.

se realiza no instante. A repetição, portanto, contém em si a *diferença como possibilidade do novo*.

A repetição que busca cristalizar o objeto a que se refere pode denotar uma intenção de fuga do sujeito que busca alguma forma de se abster da multiplicidade do real. Para um certo comportamento esteta a recordação é o laboratório perfeito. O anseio da apreensão da “alegria do gozo” faz com que o esteta não seja capaz de construir-se no tempo, aliás é esse o seu grande pavor. Seu objetivo é viver de possibilidade até a última gota.

O esteta almeja apreender, romanticamente, o belo e daí emerge sua ruína: *o tédio*. Para ele, repetição é rotina e rotina é a morte do êxtase momentâneo. Por esta perspectiva errônea a repetição é enfado, monotonia, sucessão vazia de sentido, incontornável retorno do mesmo de novo e de novo. Não é ainda o esteta capaz de posicionar-se, ele prefere flutuar entre as possibilidades na espera de algo aconteça e lhe tire do tédio, da angústia.

O esteta se relaciona com a recordação de modo cristalizado pois acredita poder repetir apenas o agradável, o gozo do momentâneo. Ele se esquece (ou sabe e busca se desviar) daquilo que é próprio do decorrer do tempo: a dissolução da realidade. Para Kierkegaard, como já mencionamos no capítulo um, uma relação do indivíduo com a verdade de si mesmo não está dada. É preciso estabelecê-la a partir de uma abertura para o mundo, para a dimensão do desconhecido que se apresenta. A relação com a verdade é uma caminhada que implica decisão e risco. O indivíduo esteta não é capaz de decidir sobre a realidade apropriando-se dela em sua total inteireza, pois a relação que mantém consigo mesmo é a da busca ilimitada pela realização do prazer.

Um dos embaraços de uma conduta estética está na dificuldade em encarar aquilo que é a rotina e o ritmo descompassado da vida. Paradoxalmente, ainda que queira viver na possibilidade, o tempo em sua mutabilidade é também um motivo de pavor para o esteta, pois o tempo e o decorrer da vida informam que não é possível deter o controle sobre uma repetição sucessiva e infinita do prazer. O tempo em sua passagem mostra que é ilusório plastificar apenas os deleites e viver sem experienciar dores, desprazer e frustrações. O indivíduo de traços esteticistas se rodeia de planos mirabolantes para enjaular o belo, o aprazível e no fim se vê frustrado e infeliz ao constatar a impossibilidade disto. Sua relação com o objeto da repetição está desacertada e esperança está, portanto, posicionada no lugar errado. Certa inocência na busca apelo prazer eterno é assinalada no aforismo do Diapsalmata. O jovem A pede o riso eterno aos deuses e estes, por sua vez, riem (eternamente!) como resposta:

Aconteceu-me uma coisa prodigiosa. Fui arrebatado até o sétimo céu. Estavam lá reunidos todos os deuses. Foi-me concedido por especial graça o favor de realizar um desejo. <<Queres tu>>, disse-me Mercúrio, <<queres tu ter juventude, ou beleza, ou poder, ou uma longa vida, ou a mais bela rapariga, ou uma outra magnificência das muitas que temos na arca da quinquilharia-escolhe lá, mas só uma coisa.>> Fiquei baralhado por um instante, mas dirigi-me aos deuses em seguida: <<Honoráveis contemporâneos, escolho apenas uma única coisa- que possa sempre contar com o riso do meu lado.>> Nem um único dos deuses respondeu uma palavra, ao invés, largaram todos a rir. Perante isto, concluí que o meu pedido fora cumprido e achei que os deuses sabiam exprimir-se com requinte; porque teria sido deveras inapropriado responder com seriedade: <<foi-te concedido>>.⁸⁵

É importante salientar que o amor do esteta é amor a si mesmo. Sua relação com o mundo é poética e abstrata porque este só se ocupa daquilo que lhe fornece prazer. A persona esteta carece de presença/atualidade, pois não é capaz de deter-se no tempo e encarar de frente as muitas vicissitudes inerentes ao tempo e a história. Sua fuga caminha ora para o passado imaginado, ora para o futuro desejado. Não há um “outro” no amor estético já que este só é capaz de enxergar a si mesmo e dispor utilitariamente do que for preciso para se autorrealizar. Sua relação com a temporalidade não é capaz de construir algo positivo já que teme decidir-se e com isso arcar com intempéries e coisas desagradáveis. Don Juan, figura estética, personagem de *Ou- Ou*, ama o ideal de beleza que reside em cada mulher e não o que há de particular em cada uma⁸⁶. O que lhe apraz é o arquétipo da mulher⁸⁷. Johannes o Sedutor tem seu gozo na sedução metodologicamente refletida em escritos e cartas. Cada um, o jovem infeliz, Constantin Constantius, Don Juan, Johannes O Sedutor, a seu modo, se relaciona com o tempo de modo superficial, pois buscam apenas o que é momentâneo e frívolo.

O tom jocoso da paródia de Constantin está anunciada no fato de que este joga para o exterior aquilo que deveria partir do interior, busca na materialidade a repetição que deveria partir da interioridade. A experiência do jovem, por sua vez, mostra que uma repetição “própria”, enquanto um movimento da alma, se realiza primeiramente no reino do espírito, naquele indivíduo em que a ideia se põe em movimento⁸⁸. É também por meio do jovem

⁸⁵ KIERKEGAARD, Søren. *Ou- Ou*. Um fragmento de vida. Primeira Parte. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D' Água Editores, 2013, p. 79.

⁸⁶ *Ibidem*, 2013, p. 93

⁸⁷ Cabe sinalizar, ainda que discretamente, o tratamento específico que cada pseudônimo dispense as mulheres e ao feminino. Johannes, o Sedutor, se relaciona com o que designa ser exemplar, paradigmático do feminino. Tal relação não é a mesma em todos as figuras destetas. Tal percepção, por exemplo, é criticada por Kierkegaard através das lentes de Constantin e os dilemas do jovem apaixonado que se relaciona com a amada de modo objetual e egoísta. Com isso buscamos apontar cuidadosamente as nuances literárias e experienciais de cada personagem que se relacionam com a voz autora (Kierkegaard) de modo complexo e nem sempre diretivo.

⁸⁸ “It is not a question of the repletion of something external but of the repletion of his freedom”. KIERKEGAARD, Søren. *Fear and Trembling/ Repetition*. Nova Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 304.

personagem que um acréscimo é assinalado: *a repetição “própria” carece de decisão, nasce no interior, mas deve se externalizar e relacionar com a realidade de algum modo*. É movimento interno que se externaliza, expressa. A repetição se dá como *renovo* e encontra no instante a significação real da eternidade. Não necessariamente produz felicidade, mas se trata de um ato de coragem, de abrir-se ao desconhecido da eternidade e relacionar-se consigo mesmo, com o mundo e com os outros homens a partir da inclusão e da percepção da existência como espaço também de aflição e dor. Sem a significação do instante a repetição acaba sendo para o esteta um *tédio*, uma sucessão infinita da infelicidade ao não ser capaz de aprisionar o tempo, ou melhor, não aprisionar o prazer no tempo. *Instante, presença, atualidade e disposição* são atributos para uma repetição capaz de mudar significativamente o homem em sua relação com o tempo, consigo mesmo e com a história. Para Kierkegaard *a repetição é movimento aqui e agora*, no mundo. Não deve permanecer restrita ao passado, acorrentada na recordação, pois assim se torna infrutífera. Também não deve ansiar um futuro ideal, idílico pois assim também sua força é dissipada. Repetição é movimento que requer presença e independe de uma busca originária de algo contido na alma ou ainda de uma esperança redentora e miraculosa. Repetição é um movimento existencial no mundo efetivo, no aqui e no agora, “é a seriedade da existência”⁸⁹. Por *presença* compreende-se aqui uma efetiva consciência do paradoxo da temporalidade como dissolutora e também palco do “tornar-se”, consciência esta que parte da possibilidade e aponta para um elemento de ação frente a si mesmo e a história. Por presença está contemplado o movimento de uma atualidade: um estar no presente, imbuído vivamente de passados e futuros, aberto ao desconhecido da existência e da eternidade.

A temporalidade e o fluxo são um vórtex que ameaçam dissipar o eu e o cosmos. A reminiscência, consciente disso, apresenta suas desculpas, busca sair antecipadamente da existência. A mediação hegeliana levanta uma ventania e cria uma ilusão de movimento sem nunca sair do lugar. A repetição respira fundo e mergulha no vórtex⁹⁰.

Voltemos ao experimento da personagem de Constantin em sua busca por repetição. O fracasso de suas conclusões pode ser explicado a partir de três questões interligadas. Primeiro. Sua procura tinha por objetivo rastrear a “mesmice”, o mesmo inalterado, intocado. O roteiro de viagem elaborado foi programado para sentir exatamente os mesmos cheiros, os mesmos

⁸⁹ KIERKEGAARD, Søren. *A Repetição*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2009, p. 33.

⁹⁰ GOUVÊA, R. *A Palavra e o Silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé*. São Paulo: Fonte Editorial. 2009, p. 31.

sabores das comidas de outrora, as mesmas sensações. Sua ânsia era, no fundo, por uma viagem onírica ao prazer de ter o mesmo de novo. Não é que tudo tenha se mostrado completamente diferente aos seus olhos. Algumas coisas decorrem de maneira semelhante à anterior, mas são pequenos detalhes que o impedem de uma repetição idêntica. Aí se encontra o segundo ponto: Constantin percebe que uma certa contingência casual age, ainda que sorratamente. Um protesto na praça imprevisto, a bela jovem que não está no teatro desta vez. Não só as coisas se apresentam diferentes. Sua própria disposição de espírito indica uma mudança interior: a cor da poltrona que outrora lhe agradava, mas agora incomodava. Ao longo da leitura vemos que as coisas às vezes parecem se repetir e no momento seguinte se mostram dissemelhantes. Irritado, Constantin vocifera ironicamente que a única repetição encontrada foi a impossibilidade da repetição, sinalizada repetidas vezes. Sua concepção de repetição não contempla a diferença.

Depois de isto ter se repetido durante alguns dias, fiquei tão irritado, tão aborrecido com a repetição, que decidi voltar para casa. A minha descoberta não era significativa, e, contudo, era curiosa: pois havia descoberto que simplesmente não existe repetição e tinha-me convencido disso à custa de o ver repetido de todas as maneiras possíveis.⁹¹

Constantin não se dá por vencido na busca pelo que é satisfatório na repetição. Ao regressar à casa ele ordena normas rotineiras ao empregado na tentativa de construir uma “ordem estabelecida e estável”. Como o imperador Domiciano, Constantin diz que tal atitude será adequada como um mata-moscas capaz de perseguir “toda e qualquer mosca revolucionária”.⁹² Não nos esqueçamos que Constantin é hilário e Kierkegaard irônico. Encontra-se subentendida na busca estética pela repetição de Climacus uma concepção de felicidade como manutenção estática da experiência, sem nenhuma imprevisibilidade, e isso acaba por culminar em uma eterna insatisfação, posto que, a realidade não satisfaz ou se efetiva da maneira esperada. Mesmo após o fracasso do experimento Constantin continua a apostar que o cerne da repetição está atrelado à materialidade e por isso a repetição jamais ocorre a seus olhos. A atitude do personagem- autor o leva ao desespero por não ter encontrado nenhuma das respostas que buscava. O fracasso do experimento leva a individualidade a desesperar-se. Ainda que consiga visualizar algum elemento religioso na repetição, disposto na experiência do jovem, Constantin não consegue por si só alcançar uma repetição, pois não há em seu interior o

⁹¹ KIERKEGAARD, Søren. *A Repetição*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2009, p. 77.

⁹² Titus Flavius Domitianus (51 d.C. – 96 d.C.). Segundo o livro *Vidas de Césares*, VIII, 3 o imperador romano passava horas matando moscas e as espetando com alfinetes.

componente de abertura para um elemento desconhecido, imprevisível em sua busca. Tal aspecto misterioso, imponderável, é fundamental para a experiência histórica da repetição como ganho.

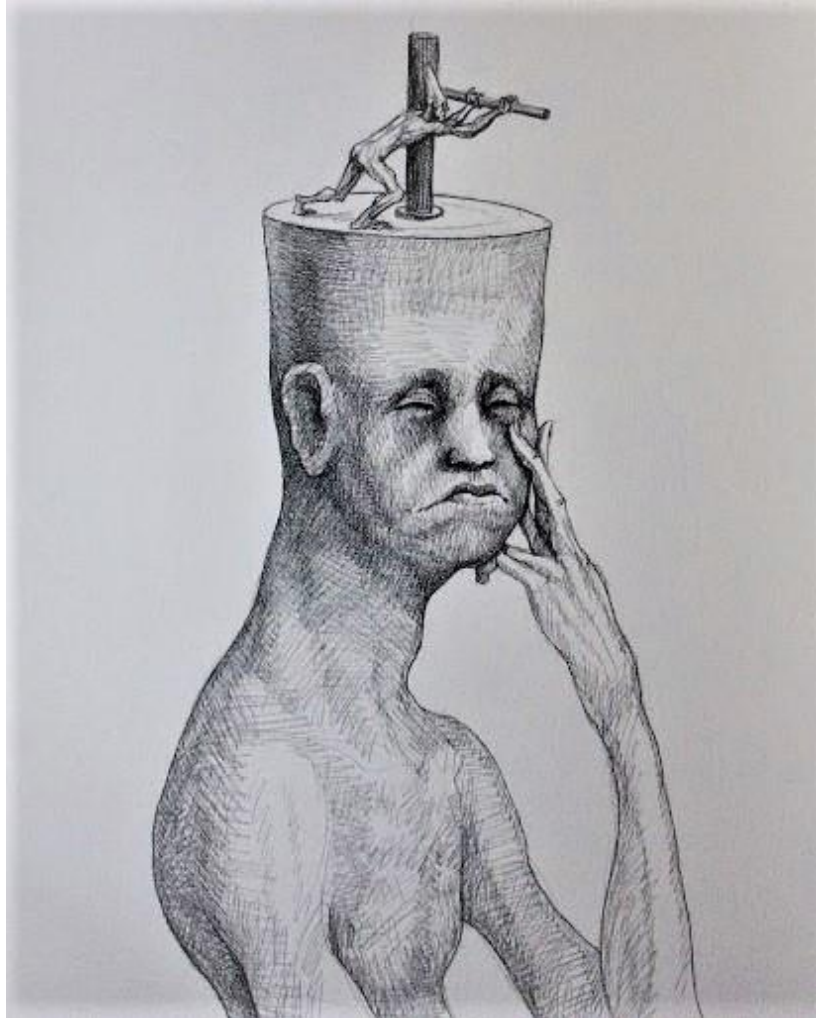
A repetição atrelada ao instante reitera o elemento do “novo”. Este ingrediente de novidade no instante aponta como arma contra certa generalização universal. *Repetição contém mudança e diferença e não apenas semelhança*. Nesse sentido, como afirmamos no capítulo anterior, o instante como mudança qualitativa carrega consigo um elemento de ameaça capaz de causar reviravoltas no indivíduo e sua relação com o tempo e a história. *Uma repetição mais apropriada se relaciona de forma lenta com o tempo*, construindo assim uma inteligência amorosa própria de uma experiência mais longa e demorada, e se contrapõe de certo modo a uma repetição que tem seus compassos estéticos marcados por um ritmo apressado, breve e rápido, que busca a satisfação dos anseios mais imediatos. Esta repetição, que se detém e por isso retém, é um mecanismo lento de acumulação quantitativa que permite em certo momento, pela eficácia reconfiguradora, reorientadora e renovadora da experiência do singular, que novas direções e constituições de sentido sejam possíveis.

2.4 O ético se apropria de certa repetição

A essa altura cabe observar que a repetição não é uma aspiração apenas do estético. O ético não apenas anseia pela repetição como esta é a insígnia de seu comportamento. O indivíduo ético se apropria da repetição como forma de construir a si mesmo e sua personalidade. Nesse sentido, as possibilidades são tomadas mediante a decisão e se tornam para o ético a própria realidade efetiva. Diferente do estético, o ético se relaciona muito bem com o cotidiano, pois atribui a este um certo ordenamento que causa a impressão de continuidade. Faz parte da construção da identidade a manutenção de alguma ordem estável, a conservação de algo que seja idêntico.

Contudo, se o ético não for capaz de visualizar o *desconhecido elemento da eternidade* e ainda conceber a *mutabilidade e instabilidade própria do temporal* ele continua infrutífero assim como um certo comportamento estético. Sem mudança e abertura o ético consiste em uma ilusão ideal sobre a realidade e o próprio eu. O ético como sinônimo de convenção não é capaz de oferecer um sentido significativo para o homem e a história. A repetição é um movimento em

virtude do absurdo que tem uma ação efetiva na realidade, de busca por mudança e resignificação⁹³.



Homem preso à rotina, porque sim.

Se o comportamento ético não se constringe diante da interrogação de algo para além de suas determinações um engodo pode ser construído. Ao supor a auto suficiência da equação de

⁹³ “In the realm of nature, repetition is present in its immovable necessity. In the realm of the spirit, the task is not to wrest a change from repetition or to find oneself moderately comfortable during the repetition, as if spirit stood only in an external relation to the repetition of spirit (according to which good and evil would alternate like summer and winter), but to transform repetition into something inward, into freedom's own task, into its highest interest, so that while everything else changes, it can actually realize repetition. At this point the finite spirit despairs. This is something Constantin has suggested by stepping aside himself and by allowing repetition to break forth in the young man by virtue of the religious. For this reason Constantin mentions several times that repetition is a religious category, too transcendent for him, that it is the movement by virtue of the absurd, and on page 142 it is further stated that eternity is the true repetition”. KIERKEGAARD, Søren. *The concept of anxiety: a simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin*. Editado e traduzido por Reidar Thomte e Albert B. Anderson. Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 18.

que uma conduta ética deve receber algo em troca, ser recompensada, o indivíduo ético é aprisionado no erro de cobrar e submeter a si mesmo e aos outros a uma espécie de matemática que deriva que todo bom comportamento merece ser compensado. Ou ainda, o engano pode estar na afirmativa de que basta seguir bons preceitos éticos e realizar boas ações para que um sentido mais profundo da existência seja constituído. Sem o elemento desconhecido da eternidade o homem deriva que um bom comportamento pode levá-lo a alguma salvação, que a fé é recompensada e pode ser negociada conforme as ações do indivíduo. Apesar de ter amadurecido em decisão, o indivíduo ético pode cair na armadilha de sentir que possui um discernimento claro entre bem e mal e que com isso basta se comportar de modo adequado ou conveniente para obter recompensas.

Apesar de corresponder a um passo de decisão frente à realidade, a ética sozinha não é capaz de oferecer sentido para o indivíduo exatamente por pressupor um *eu ético* ideal. Os limites de uma idealidade ética estão colocados na sinalização do *pecado* que situa o homem aquém de um ideal ético. Como mostra Vigilius Haufniensis, a ética não pode acolher dentro de si a ideia de *pecado* visto que tal acolhimento sinaliza a própria ruína da ética como sistema remissor. Ao permanecer alheia à realidade, a ética, em sua busca ideal, pode se tornar desumana “ao querer colocar-se como tarefa para cada homem de modo a querer convertê-lo no homem verdadeiro e total”⁹⁴. Para Kierkegaard, enquanto valor ligado ao universal, a ética suprime a individualidade, dissolvendo-a em esquemas que visam um melhoramento moral. É preciso que a ética esteja envolta e absorvida na interioridade do *indivíduo singular (den enkelt)*. Só assim a sua validade é capaz de se relacionar com o estigma da realidade da existência e com os valores da eternidade. Veremos no capítulo a seguir que comportamento ético individual, atrelado a prática do *amor ao próximo*, é fundamental para o exercício de um amor desinteressado.

É importante compreender a relação que Kierkegaard estabelece entre o indivíduo singular e a esfera da ética. Vimos que uma certa ética é importante na formação da personalidade do indivíduo bem como para a construção de um sentido mínimo de apropriação do tempo. Porém, também vemos ao longo da obra kierkegaardiana que este ponto não é suficiente para constituição do *si mesmo*. É preciso dar alguns passos adiante para verificar elementos da possibilidade da existência dispostos no horizonte do indivíduo. Como ponto de análise tomemos *Temor e Tremor*”. Nesta obra Kierkegaard trata, partindo do relato bíblico de

⁹⁴ KIERKEGAARD, Søren. O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico- demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 21.

Abraão, de uma suspensão teológica da ética em virtude de um dever para com Deus e dos limites da comunicação de uma experiência desta natureza. O enredo do sacrifício de Isaac é tomado pelo pseudônimo-autor Johannes de Silentio, como ponto de partida para um elogio à fé. Caminhando no sentido inverso de uma leitura hegeliana, que postula a fé como ponto de partida a ser superado, o poeta aqui, em seu elogio, sustenta que a fé não é dada de antemão a fim de ser superada, mas consiste em um ponto de chegada do indivíduo em seu processo de subjetivação. O cultivo da interioridade é fundamental, deste modo, para experiência de uma relação pessoal com o valor da eternidade, a saber, o próprio Deus. Veremos que este mesmo aspecto se repete como premissa na história de Jó.

Tendo feito uma promessa a Abraão, Deus pede o seu filho Isaac em sacrifício. Ora, frente ao geral ético, o que se desenha neste pedido é algo inconcebível perante a ótica do primado ético. Abraão crê que será restituído. Não sabe como e nem quando, mas mantém sua fé *em face do absurdo*. O movimento que se segue é o da *resignação infinita* (*Resignationens uendelige Bevaegelse*): Abraão abre mão de Isaac e depois suplica que o finito lhe seja restituído. O paradoxo requer a suspensão momentânea da ética geral, pois não pode ancorar, no subsídio da ética, nenhuma justificativa válida. O *in suspensio* da experiência de Abraão o coloca como “exceção” diante do geral. Sua fé é condição de possibilidade para que um *salto* seja efetuado na esfera religiosa. Como “substrato indizível”, a experiência de Abraão não pode ser comunicada ao geral nem tampouco justificada diante da ética dos homens. Porém, é por meio de sua singularização e fé que Abraão tem Isaac de volta e retorna à sua vida anterior. Há uma reconciliação de Abraão com o geral ainda que sua experiência permaneça silenciosa e incomunicável. Abraão volta para sua comunidade e familiares. O sacrifício não foi executado, mas a experiência da solicitação de ser requisitado pelo paradoxo continua, em sua delegação, um escândalo aos olhos da ética. Por isso Abraão permanece em silêncio ao retornar do monte e em silêncio sua experiência é guardada.

2.5 Jó e o elemento religioso

A segunda parte do livro “A Repetição” apresenta uma experiência da repetição marcada pelo elemento religioso da *provação*. Após cessarem os experimentos estéticos de Constantin, a narrativa é ocupada por cartas nas quais o jovem relata o desfecho de sua relação com a jovem amada. O desespero o leva a certa consciência das intempéries de um estar lançado no tempo, a mercê de si mesmo e sem muitas respostas objetivas. Inconsolável, o jovem desfruta de um vazio

profundo, o que faz com que o leitor perceba que as possibilidades imediatas de solução dos problemas pareçam ter desaparecido do horizonte do jovem ao passo que uma auto-reflexão da consciência instaura a percepção de um vazio da existência. Ele diz:

Enfia-se um dedo no solo para cheirar o tipo de terra em que se está; eu enfio o dedo na existência- não cheira a nada. Onde estou? Que quer dizer isto: o mundo? Que significa esta palavra? Quem me enganou, metendo-me em tudo isto, e me deixa ficar aqui? Quem sou? Como entrei neste mundo; porque não me foi perguntado, porque não fui informado das regras e costumes, mas metido nas fileiras como se tivesse sido comprado por um vendedor de almas? Como foi que me tornei parte interessada nesta grande empresa a que se chama realidade? Por que razão hei- de ser parte interessada? Não será isso matéria de livre decisão? E, no caso de me ser obrigatório sê-lo, onde está o gerente, já que tenho uma observação a fazer? Não há gerente? A quem devo dirigir-me para apresentar a minha queixa? Afinal a existência é um embate; poderei pedir que a minha observação seja posta à consideração?⁹⁵

Atormentado por uma crise que parece não ter fim, o jovem é surpreendido com a notícia de que sua amada estaria noiva de outro homem. É neste cenário que o jovem relata que a figura de Jó teria vindo à mente como exemplar de uma repetição verdadeira. Tomado pelo susto do acontecimento com a amada, o jovem afirma ter compreendido a repetição. Quando as opções que lhe eram dispostas efetivamente se esgotam (agora não fazia mais sentido todo embate de casar-se ou não, pois a amada não estava disponível) é que o jovem parece entender algo da repetição.

Após ter sido objeto de uma aposta entre Deus e o Diabo, Jó padece de todos os males da terra. Jó perde tudo: família, bens e saúde. Deus tira de Jó sua família, bens e saúde, mas não o faz de uma vez. O sofrimento do personagem bíblico é paulatino e crescente. É o escritor A de “Ou- Ou” que nos diz: “É o patriarca do pesar, é Job- e os seus amigos. Perdeu tudo, mas não com um só golpe; pois o Senhor tirou, e o Senhor tirou, e o Senhor tirou”⁹⁶. Os amigos o sentenciam e afirmam ser a causa das aflições uma condenação divina pelos seus pecados. Jó não compreende a causa de seu sofrimento e, apesar de manter a fé, trava uma irada disputa com Deus, confrontando-o. Reivindicando uma explicação para sua situação, Jó não se conforma com as palavras dos amigos e se encontra frente a uma completa desilusão já que em um só suspiro o Deus amoroso, a quem devotava sua fé, havia se transformado no Deus opressor e vingativo.

⁹⁵ KIERKEGAARD, Søren. A Repetição. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2009, p. 107.

⁹⁶ KIERKEGAARD, Søren. Ou- Ou. Um fragmento de vida. Primeira Parte. Tradução de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2013, p. 263.

Todavia, a despeito do padecimento, Jó mantém a fé de que haveria de recuperar aquilo que lhe foi tirado e que Deus voltaria a demonstrar amor e benevolência para com um servo fiel.

O texto bíblico dispõe de dois momentos espirituais de Jó. A certa altura do sofrimento, Jó bendiz a Deus e maldiz o dia em que nasceu. Deus o responde de modo a acentuar a distância entre o divino e o humano, reiterando com isso a incognoscibilidade dos seus desígnios. Mostrando-se misericordioso para com Jó, Deus lhe restitui em dobro o que havia perdido: família, bens e saúde. Aqui é assinalada uma questão importante da fé como algo que não deve estar ancorado em um suposto saber sobre o eterno. Jó acreditava que sua vida e tudo mais que possuía não eram apenas uma demonstração do amor incondicional de Deus, mas também eram fruto de seu comportamento íntegro e correto. A experiência drástica a qual Jó é acometido o faz reconsiderar os símbolos que outrora havia julgado serem marcas do amor de Deus, de modo que sua fé não tinha mais bengalas para se justificar. De forma semelhante a Abraão, Jó se encontra sozinho diante de um Deus desconhecido, que lhe fogia ao entendimento. A provação (*provelse*) aparece aqui como categoria estranha para a esfera ética e estética uma vez que ela causa uma noção de estranhamento ou desencaixe daquilo que parecia estar ordenado em uma lógica de correspondência e derivação. Jó não compreende a ação de Deus sobre sua vida. Vale lembrar, ação esta que se inicia com uma aposta espiritual entre Deus e o Diabo. Jó se encontra em uma situação de completo desamparo, colocado em uma relação pessoal com Deus que não pode ser mediada em nenhuma instância. A experiência de Jó assinala que a repetição possui um elemento que é o de *estar frente a frente à mais absoluta alteridade*, sem qualquer mediação.

É por meio da provação que Jó alcança a repetição, repetição que aqui é especificamente um “retomar em dobro”. Apesar de ter sido ressarcido por Deus, a experiência da repetição de Jó é marcada por um sofrimento que não se desfaz, pelo contrário: agora é lembrado através das coisas que lhe foram devolvidas. Se antes o que Jó possuía era símbolo da bondade e do amor divino, agora estes mesmos objetos se tornaram símbolo de um deus estranho e desconhecido. A correlação entre amor divino e bens terrenos é quebrada. O que lhe é dado novamente simboliza um descompasso entre ele e o divino. Jó é marcado por uma devastação. Um completo desamparo o assombra. Ele pode, como homem que é, ser acometido, a qualquer momento, por terríveis provas, ainda que não tenha feito nada para merecê-las. Portanto, há uma atmosfera de angústia nessa experiência da repetição e o jovem apaixonado parece perceber que uma repetição mais própria pode requerer algo da ordem de um sofrimento profundo, na carne, e isto ele não deseja experimentar. Ainda que tenha ganhado, em termos

numéricos, o dobro do que havia perdido, como observa Tsakiri, Jó não tem de volta seus filhos, sua esposa e sim outros filhos e outra esposa. Ao chamar atenção para isso Kierkegaard mostra sensivelmente a singularidade da vida humana, que não pode ser apenas substituída ou ressarcida⁹⁷.

Ao se ver diante da requisição de abrir-se a um infinito que pode a qualquer momento requisitar o que há de mais importante aos seus olhos, o jovem prefere cogitar o fim da própria vida (e é esse o desfecho que Kierkegaard dá ao jovem na primeira versão escrita do livro). Ao negar a abertura para o desconhecido, o jovem continua a se relacionar de modo poético com toda a situação de si mesmo e da amada. Inspirado pelas vozes de Constantin, o jovem continua a supor que a amada é um objeto que apenas o importa enquanto reflexo de si mesmo, uma peça do quebra-cabeça de si mesmo. Para Kierkegaard uma relação meramente objetual do amor é bastante problemática. Retomaremos com cuidado tal questão no capítulo a seguir ao tratarmos do *eu* e o *outro* do amor a partir de “Obras do amor” (1849). Adiantamos que visualizar o outro em sua frágil condição existencial bem como em sua realidade efetiva é fundamental para compreensão da tarefa de tornar-se si mesmo na história e no tempo.

O enredo de Jó traz um elemento importante para a compreensão de certa condição histórica do indivíduo. Lançado-no-mundo, Jó é tocado de modo aterrorizante por um desconhecido que se mostra radicalmente outro. Outro este que poderia esmagá-lo em um átomo de segundo. É neste cenário que Jó se encontra, sem nenhuma resposta que explique a causa de seu sofrimento. Jó treme diante do infinito, mas não perde a intrepidez de pedir explicações e por misericórdia e graça divina sua vida lhe é, de uma forma bastante questionável, restituída. A dimensão de interioridade advinda da experiência que Jó tem da repetição deixa claro que *dor e sacrifício* de algum modo são um preço para a *autoconsciência de si e da eternidade*. Ao buscar a repetição com persistência e força, Jó foi capaz de justificar-se diante do Absoluto exatamente por não abdicar daquilo que lhe foi dado, a própria liberdade. A repetição é, portanto, um *momento de colisão entre o homem e uma alteridade* que lhe é radicalmente desconhecida. Victor Guarga aponta para o fato de que Kierkegaard reconhece um certo elemento trágico da vida humana que se encontra atravessada pelo embate entre liberdade e fatalidade. Tal existência trágica, simbolizada por uma luta que desconhece reconciliação, estaria ainda vinculada à batalha que o homem deve empreender para que

⁹⁷ “For Kierkegaard, the fact that Job did receive everything twice over, except his children, shows once more the uniqueness of human life, which ‘cannot be redoubled that way’”. TSAKIRI, Vasiliki. *Kierkegaard: anxiety, repetition and contemporaneity*. New York: Palgrave MacMillan, 2006, p. 135.

determinada interioridade se constitua no seu interior⁹⁸. O movimento interior existencial, se dá num misto de possibilidade e realidade daquilo que veio a ser, em devir. A história é o palco no qual o homem se esforça para apropriar-se de si mesmo.

A experiência de Jó e Abraão, guardadas as devidas proporções, são exemplos de repetições atípicas que vieram até o indivíduo. Cada qual é tocado de modo que a situação para a repetição fosse disposta como prova. Veremos no capítulo a seguir que as assertivas que fundamentam a repetição são também responsáveis pelo exercício de um *amor abnegado* que se relaciona com o mundo e consigo mesmo a partir da chave que é a da ressignificação da existência do si mesmo em sua realidade histórica e também eterna. Todavia, antes de passarmos ao amor, abordaremos um último tópico sobre a repetição e sua relação com a temporalidade.

2.6 Repetição e temporalidade

Voltemos ao ponto da repetição como *movimento capaz de positivar algo na história e na experiência temporal do homem*. Buscaremos, neste tópico, esclarecer como a abertura para uma transcendência desconhecida e radicalmente outra possibilita que o indivíduo se situe historicamente de modo cômico e livre. Uma repetição mais própria ao tempo e a temporalização, se trata de um *movimento de ação do homem em relação a si mesmo, a temporalidade e a história*. Fruto de um querer, a repetição requer que uma dimensão de interioridade seja contemplada como lugar de início da repetição. A ação necessária à repetição se contrapõe a uma posição contemplativa e por isso sua abordagem parte da observação das subjetividades em curso no texto *A Repetição*.

Desiludido pela busca da repetição em seu sentido imanente Constantin atesta estar aquém da realização da repetição por não conseguir postular um elemento de eternidade necessário para a experiência da mesma. O jovem visualiza este elemento no relato de Jó e o toma como referencial de uma outra forma de repetição. Todo fracasso dos experimentos de Constantin o levam a desesperar-se por uma repetição apenas do mundo material. Ainda que seja capaz de conceber, mesmo que com lentes míopes, um elemento transcendente, de abertura para um outro desconhecido, ele mesmo declara ser incapaz de executá-lo. Seu movimento se

⁹⁸ GUARDA, Victor. *Die Wiederholung: analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Sören Kierkegaards*. Alemanha: GmbH, 1980, p. 58.

restringe, em suas próprias palavras, a um “circum-navegar-se”⁹⁹. Ainda que inabilitado a realizar um movimento religioso (causado pelo excesso de aspirações estéticas das quais não está disposto a renunciar), Constantin consegue executar um movimento de consciência capaz de admitir os limites da imanência e apontar para algo que esteja fora desta. O indivíduo na história que busca repetir-se é precisamente aquele indivíduo que, diante da tarefa de tornar-se si mesmo, busca a singularização. Nessa busca, que consiste no próprio decorrer da existência, o indivíduo esbarra na possibilidade de tomar a si mesmo a partir de uma ressignificação da temporalidade, de sua própria liberdade e da história. Todo este processo implica um *estar imbuído da consciência da temporalidade e da eternidade* como aspectos de uma dualidade que não se dilui, mas que se mantém em uma equação de alteridade radical.

É a partir da significação do instante, em sua capacidade de mudança qualitativa, que o indivíduo pode conceber a tomada de uma atitude frente ao real e a si mesmo que não pode ser mediada. Essa é a condição primária para que o indivíduo realize um passo em direção ao *si mesmo*: reconhecer a dimensão de temporalidade que o constitui e manter com esta um vínculo de subjetividade. É por meio da repetição que a temporalidade do indivíduo é posta frente à eternidade. O tempo é o solo da tarefa do *tornar-se si mesmo*. A pergunta pela repetição é a mesma pergunta que se faz a história: como aquele que deveio pode vir a ser novamente alterando-se? Ou ainda, a mudança de algo que deveio o torna novo?

A repetição resulta em uma nova significação do tempo no interior do indivíduo. Nela o passado não está perdido e o futuro não concerne apenas aquele que virá. Na repetição algo do passado pode ser *retomado* da mesma forma que o futuro pode ser *vivido* antecipadamente. A disposição da repetição como movimento não pode ser vista apenas em sua dimensão representativa, mas deve encontrar sua importância como um efetivo movimentar-se do homem na história e no tempo.

Como abordamos anteriormente, a relação que a recordação tem com o passado é obituária assim como a esperança destituída de presente se relaciona com o futuro como se este fosse uma possibilidade sempre no porvir. Por não estar *necessariamente determinado* por um passado ou por um futuro irreversível e irremediável, o homem deve estar atento a cada detalhe de si próprio num esforço de atualidade e presença no mundo. Recai sobre o homem, em sua existência presente, a árdua tarefa de articular passados e futuros em um movimento de vida

⁹⁹ KIERKEGAARD, Søren. A Repetição. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009, p. 91.

que contempla temporalidade e eternidade. A repetição não descarta passados e futuros, mas os redimensiona à luz da tarefa existencial de tornar-se si mesmo em face do eterno.

A contingência é aspecto fundamental do temporal e a mutabilidade como característica do devir se impõe como força ativa da história. É por isso que Constantin se frustra tantas vezes, pois sua busca consiste exatamente no contrário, a procura por uma imobilidade que não é possível, a não ser na fruição poética. No âmbito da história a estaticidade existe apenas no interior daquele que é o primado da mudança. Como movimento de interioridade, a repetição transmuta o indivíduo de um estado de dispersão próprio de uma atitude contemplativa para uma *ação de re-apropriação* daquilo que lhe é próprio: a saber, a temporalidade, a história e a existência.

AMOR

CAPÍTULO III: O AMOR COMO PONTO DE TRANSFORMAÇÃO

Amor é dado de graça,
 É semeado no vento,
 Na cachoeira, no eclipse.
 Amor foge a dicionários
 e a regulamentos vários.
 - Carlos Drummond

Chegamos ao capítulo final com algumas assertivas apontadas. A primeira, definida por ordem cronológica, é de que o pensamento de Kierkegaard se constrói e é profundamente marcado por um diálogo catalizador das tradições clássicas e do cristianismo. Nesse sentido, da busca por um vetor propulsor da tarefa de *tornar-se si mesmo*, a ironia kierkegaardiana tece uma abordagem desagregadora e se torna um fio condutor importante. No capítulo um vimos que o *tempo* é fundamental para compreensão da categoria do possível como marca no temporal e na história. A assertiva negativa de um caráter indeterminado do tempo e da história são fatores que possibilitam, segundo Kierkegaard, o reconhecimento de um caráter de movimento que o indivíduo deve tomar diante de si e da existência. Movimento este que demanda decisão e também receptividade, acolhida e também abertura. Tal atividade é própria para instauração de uma atmosfera sensível de abertura em relação ao mundo, aos outros e a uma dimensão de desconhecido da eternidade. No capítulo dois, com a consideração da temática da *repetição*, vimos que a busca por sentido na existência requer um posicionamento de abertura que reconhece a mutabilidade e a possibilidade como caracteres indissociáveis de *uma passagem do não-ser para o ser* própria do movimento histórico. A repetição, como um movimento de retenção e construção é, para Kierkegaard, ação indispensável para construção de uma interioridade existencial e o exercício do amor.

No bojo dessas considerações vemos emergir uma experiência de “cristianismo autêntico. A vivência do *essencialmente cristão*, situada em uma instância individual e de relação tensionada com Deus, não corresponde a uma prática mecânica, coletiva e dissimulada da religião. Pela voz de Climacus, Kierkegaard aponta que a fé cristã não pode ser uma questão de mera convenção geográfica. Uma experiência capaz de instituir algum sentido para a existência não ocorre à varejo, imersa em uma coletividade, mas se dá num cultivo de interioridade particular e individual que se abre ao coletivo da vida. É preciso que o

direcionamento seja este: uma singularidade que se detém no tempo e na história e que por isso se apropria do movimento de compreensão das possibilidades e da mutabilidade imprevisível de um estar lançado-no-mundo. A partir desta lavoura é que se deve voltar ao outro, ao coletivo, a vida e assim, como em um movimento circular, a própria interioridade é alimentada de fôlego. Essa experiência singular de sentido e de relação com a verdade não pode ser transferida ou ainda decorrer de um senso histórico herdado e comum. É em última instância uma decisão que parte da individualidade que, cônica das possibilidades, se coloca diante da tarefa de fazer-se a si mesma.

Nos anos finais de sua vida, Kierkegaard dirigiu críticas ácidas ao que julgava serem formas de vida destituídas de responsabilidade individual. Ainda que abrangentes e de caráter amplo, o horizonte de suas apreciações nada amistosas era nominado: figuras públicas importantes da igreja oficial dinamarquesa e da classe intelectual. Como tantas vezes declarado pelo próprio Kierkegaard, seus apontamentos não partiam de uma posição exemplar, de alguém que seja se posicionar como testemunha de alguma verdade¹⁰⁰. Não buscavam reivindicar autoridade, mas sim apontar para a tônica de que uma relação com a verdade capaz de proporcionar qualquer mudança efetiva no tempo e na história deve partir do indivíduo.

Considerar o amor como última estação neste trabalho tem o objetivo de indicar um elemento de alteridade que se integra as considerações sobre o indivíduo e sua autodeterminação. A contemplação de Kierkegaard apenas pela via da ênfase na subjetividade poderia conduzir a um desfecho equivocado deste como um filósofo solipsista. Contra isso reiteramos o aspecto do *amor ao próximo como dever*, tema central das ponderações deste tópico final. É fundamental, segundo nossa reflexão, considerar que o exercício de interioridade não se encarcera em torno de si mesmo como um movimento egóico, mas se estende ao outro, ao mundo e isso é parte imprescindível da construção da interioridade e da detenção própria de uma compreensão da existência como abertura para o possível. *Interioridade e alteridade se encontram na seriedade da existência singular*. O amor é o que possibilita as vias de uma relação efetiva do homem consigo mesmo. A partir da construção de uma interioridade adequada é que o homem se dirige ao *outro* de forma existencialmente consciente.

¹⁰⁰ Ainda que Kierkegaard tenha dito inúmeras vezes de que seus escritos não partiam de uma posição que se buscava exemplar, tomamos claramente aquilo que está disposto no prefácio do texto *Dois Discursos para a comunhão às sextas-feiras* (texto de 07 de agosto de 1851) e em *Ponto de Vista Explicativo da minha obra como autor*.

Retomemos a afirmação kierkegaardiana de que o indivíduo deve fazer uma longa caminhada rumo a si mesmo, percurso este que subjetivamente se estende *ao outro, seu próximo*. É imerso no tempo e na história que o homem deve fazer-se, entre percalços e adversidades, empreendendo busca por um sentido que deve ser encontrado e não está previamente disposto, dado, decodificado. A relação com a verdade deve ser estabelecida e se encontra num duplo movimento: interior, consigo mesmo e as possibilidades da temporalidade, mas também exterior, endereçado ao mundo e *aos outros*. Como *Indivíduo Singular (den enkelt)*, o homem deve dispende esforços na construção de sua personalidade e na vivência da fé. A interiorização começa com um entristecer-se sobre si mesmo. Desespero e angústia são condições para a possibilidade de mudança. A negatividade da angústia e da história como uma passagem em devir do não-ser para o ser é indicativa da possibilidade de um encontro consigo mesmo. O movimento de caçada por si mesmo é rotativo: é sobre o *eu* e em igual medida sobre o *outro, o próximo*. É interioridade que se externaliza e se relaciona em abertura com os *outros*, os *entes* que não são uma extensão do si mesmo, mas de fato outros, alheios à compreensão. O indivíduo não permanece isolado, pelo contrário. O “dispor de si” requer que laços sejam estabelecidos a partir de uma *disponibilidade sensível e inquieta* que é composta em e por amor. É a partir destas tônicas que abordaremos o amor em *As Obras do Amor: considerações cristãs em forma de discursos*.

Publicada em 29 de outubro de 1847, “As Obras do amor” fazem parte da chamada escrita autoral que carrega a assinatura S.K.¹⁰¹. O original dinamarquês anuncia o tom imperativo de discussão dirigido ao leitor¹⁰². É possível ainda, empregar uma justificativa retroativa do próprio Kierkegaard para a escolha da categoria de “discursos” no trato do amor cristão. Conforme o mesmo afirma em 1846 em um dos seus *Discursos Edificantes*, enquanto os sermões invocam autoridade exemplar daquele que discursa sobre aquele que ouve (nesse caso lê), os discursos teriam a intenção de assinalar uma discussão em aberto. O emprego de uma comunicação direta do modo gramatical imperativo se mescla com um tom indireto que convida à reflexão. Em dinamarquês duas palavras se referem ao amor, o que torna a compreensão das nuances mais complexa. *Elskov* é verbal a partir de *at elske*. Ainda que seja comumente traduzido como vinculado ao termo grego de Éros, é este vocábulo que se encontra no mandamento bíblico que claramente não se refere ao erótico (*Du skal elske din Næste*).

¹⁰¹ A escrita do livro é terminada em 2 de agosto de 1847 e sua publicação se dá em setembro do mesmo ano. Diferente de outros textos Kierkegaard não hesita em publicá-lo pouco tempo depois de finalizado.

¹⁰² Em dinamarquês, *Kjvelighedens Gjæringer. Nogle christlige Overveielser i Tales Form af S. Kierkegaard. Første Følge. Anden Følge*. Uma tradução possível para o subtítulo “Første Følge.” seria “Primeiro siga.”.

Façamos uma antecipação do que seriam estas formas de amor. Para o autor dinamarquês o amor natural, marcado pela predileção daquilo que é aprazível ao *eu* que ama não seria suficiente para o estabelecimento da autenticidade da existência (em um sentido semântico poderíamos apontar tais amores como correspondentes em alguma medida as formas gregas de *éros*, *pathos* e *philía*). Para a tarefa de tornar-se si mesmo, outro amor se faria mais adequado: aquele que se dirige a todo e qualquer outro, independente dos princípios limitantes da agradabilidade. Seria este amor, agápico, compreendido como partilha, reconhecido por seus frutos, incognoscível em sua essência e composto por uma relação de semelhança e dessemelhança com *o outro*.

O amor se cria no *front*, em um espaço de tensão próprio de uma alteridade radical, de um estar frente a um outro desconhecido, que escapa a nomenclaturas e sistematizações. Veremos adiante que o amor não se cria nos limites do aprazível, pois desconhece zonas de conforto. Seu exercício consiste em uma caminhada comprometida, exercício de alteridade que busca nutrir e manter espaços de abertura.

3.1 Os primados ético e existencial do amor

As Obras do amor tratam o amor a partir de um pressuposto ético, o “tu deves amar” não a partir de um caráter dogmático, como mandamento bíblico, mas como requisito para certa elevação em direção ao Absoluto e a si mesmo. Amar é dever enquanto mandamento divino e não se encontra necessariamente postulado ou alinhado à lei dos homens e aos bons costumes. Cabe aqui ressaltar que o significado de ético está além do que corresponde o estágio ético da existência. O acréscimo religioso inaugura o chamado ético-religioso ou, como optam as traduções em português, a *segunda ética*. A ética como estágio da existência tem ares diferentes desta *ética do amor*. Enquanto a primeira tem sua âncora em princípios gerais, universais e coletivos, a segunda ética pressupõe que uma relação direta, individual, subjetiva estabelecida com o Absoluto e com o próximo do amor. O ético, do qual tratamos um pouco no capítulo anterior, é importante na formação da personalidade do indivíduo, pois aponta para a primordialidade da categoria de decisão do homem frente a si mesmo e a realidade que o cerca. Porém, os limites de uma ética sem o elemento da eternidade fazem carecer de um passo adiante, um *salto*. É por meio do *salto* que o temporal é ressignificado para/ no homem. A expressão cotidiana desse renascer que vincula temporal e eterno, significando a existência de modo infinito, ocorre mediante o *amor* e o *amar*. Não pode a eternidade prescindir do amor,

diz Kierkegaard, pois é essa sua exigência absoluta. Como vincutivo entre temporal e eterno, o amor existe antes de tudo e permanece depois que tudo acaba. O elemento de eternidade contido no amor reside no fato de que seu fundamento não se altera, caso contrário não poderia conter elementos de eternidade. Aqui o raciocínio de Migalhas Filosóficas se repete: a necessidade é um atributo do eterno, não podendo alterar-se a si mesmo aquilo que é imutável. Este princípio eterno do amor é o que possibilita o seu *direcionamento que a todo e qualquer outro igualmente*. Em outra medida, é também a abertura a uma eternidade desconhecida que permite uma mobilização própria ao amor. É o exercício diligente e ético que possibilita reorganizações do indivíduo em sua relação com o tempo e a história. A dinâmica do amor está contida exatamente no deslocamento do eu em direção ao outro a partir de uma repetição que intensifica a própria tarefa de tornar-se si mesmo. A conservação de um espaço de abertura existencial, que, como vimos no capítulo anterior, demanda uma experiência de compreensão por vezes dolorosa do tempo e da vida como uma flutuação que inclui angústias e tristezas, é fundamental para que no horizonte do indivíduo novos significados, elementos e projetos sejam possíveis. Esse exercício de abertura não é descrito no pensamento kierkegaardiano como um movimento fácil. Ao invés disso, uma alteridade própria do amor requer uma caminhada por vias soturnas, que nem sempre reluzem à luz do dia. Temporal e eterno são, portanto, chaves fundamentais de compreensão para o amor, o tempo e a existência.

A dimensão ética é a do comprometer-se consigo mesmo e com o próximo. É ato, tarefa, movimento capaz de levar a idealidade à efetividade. É neste ponto que um lapso de esperança surge: a de que a partir de uma temporalização do tempo, novos rumos sejam possíveis. Itinerários futuros, até então inéditos, têm a possibilidade de emergir na história a partir de um movimento de repetição que não apenas retoma, mas também se diferencia e por isso de algum modo avança, vai adiante. O amor vai de encontro as possibilidades e as detém na busca por um sentido que edifique no eu e no outro aquilo que é próprio da existência: o caráter provisório da busca por ressignificação. Considerar a ética aqui não implica necessariamente a existência de um meio que serve a um fim, mas enfatiza e considera o indivíduo como aquele que age e por suas ações é responsável.

O amor em seu sentido agápico é um compromisso firmado e reafirmado como experiência contínua que se faz ver por meio de obras e se mostra através de frutos. O amor em sua efetiva realidade ressignifica o temporal e se expressa como experiência radical no mundo capaz de possibilitar transformações e mudanças. *As duas direções do amor kierkegaardiano, da interiorização e do olhar para o outro, são fundamentalmente complementares.*

O agir ético na relação amorosa se coloca no interior do amor como imperativo, não como mecanismo automático. É preciso amar ainda que a vida seja desfavorável, que o ambiente não seja propício ou ainda de que o outro não corresponda às expectativas. Esse sentido diz respeito à temporalização do amor que configura uma mobilização dentro da história. É ético na medida em que deve ser diligente. O amor assinalado por Kierkegaard é exercício contínuo, que deve realizar-se independente das estações, no cultivo de um cuidadoso espaço de abertura e solicitude. Sua flexibilidade, que não está relacionada a uma débil condescendência, está contida no enunciado do amar enquanto ação que deve partir do *eu*. Este eu não é ideal no sentido de perfeito ou mesmo imaginado. O amor é uma ação viva que não pode prescindir da práxis diária, pois não é um estado que se atinge. Antes, é uma disposição, um dispor-se. Um dia de intempéries, chuvas desfavoráveis ou mesmo o solo árido não devem impedir o amor de florescer. O amor não se impõe, mas antes se comove, se aflige. Kierkegaard aponta para um eu que se transforma pelo amor. Há uma relação do eu consigo mesmo que se estende ao outro, ao próximo, e que tem nesta extensão o ponto chave para transformações de si, do tempo, do entorno e da história. A flexibilidade do caminhar é indispensável ao amor. É preciso tentar amar hoje e ainda que no final do dia não tenha sido possível é preciso voltar amanhã. E depois. E depois. Recolher, reorganizar e voltar novamente. É esse o significado que dispõe a ética enquanto dever de amor: uma atividade intensa e insistente. A perspectiva ética se distancia da concepção do amor como mero afeto, projeto este do romantismo¹⁰³. A ânsia por imortalidade do amor estético/ natural é a da não-historicidade, pois busca uma fuga daquilo que se apresenta como empecilho à sua realização. Das trovas medievais ao clássico Romeu e Julieta, de Shakespeare, os inconvenientes temporais fazem com que o amor recorra a uma evasão do plano histórico, em um sonho de reencontro noutra lugar. O *amor cristão*, por sua vez, se eterniza mediante uma prática ativa, diligente com e na história. O homem disposto desse amor acorda dia após dia e se propõe ao amor, independente dos dissabores que se apresentam. Veremos adiante que é a prática desse amor que faz com que temporal e eterno se conectem, num instante que dá sentido ao eu e alcança o tu do amor. O dever da ordem ética e

¹⁰³ Cabe salientar a contemporaneidade de Kierkegaard com uma agenda fortemente romântica no século XIX. Como mencionado brevemente na Introdução do trabalho, o pensador dinamarquês em muito dialoga com os vocabulários e temáticas deste movimento. No que se refere ao amor disposto em *Obras do Amor*, Kierkegaard tece críticas a um certo escapismo idealista das concepções dos amores românticos. Em *O Conceito de Ironia*, Kierkegaard critica duramente a compreensão romântica da ironia e sua extensão a um patamar ilimitado. Como se toda a compreensão do sujeito se desse apenas por sua própria ideia subjetiva de si, de modo que não haveria nada de concreto que o impedisse de se reinventar a cada momento. Não estariam os românticos, sob esse prisma, preocupados com fatos e evidências e sim perdidos entre contos de fadas e fábulas.

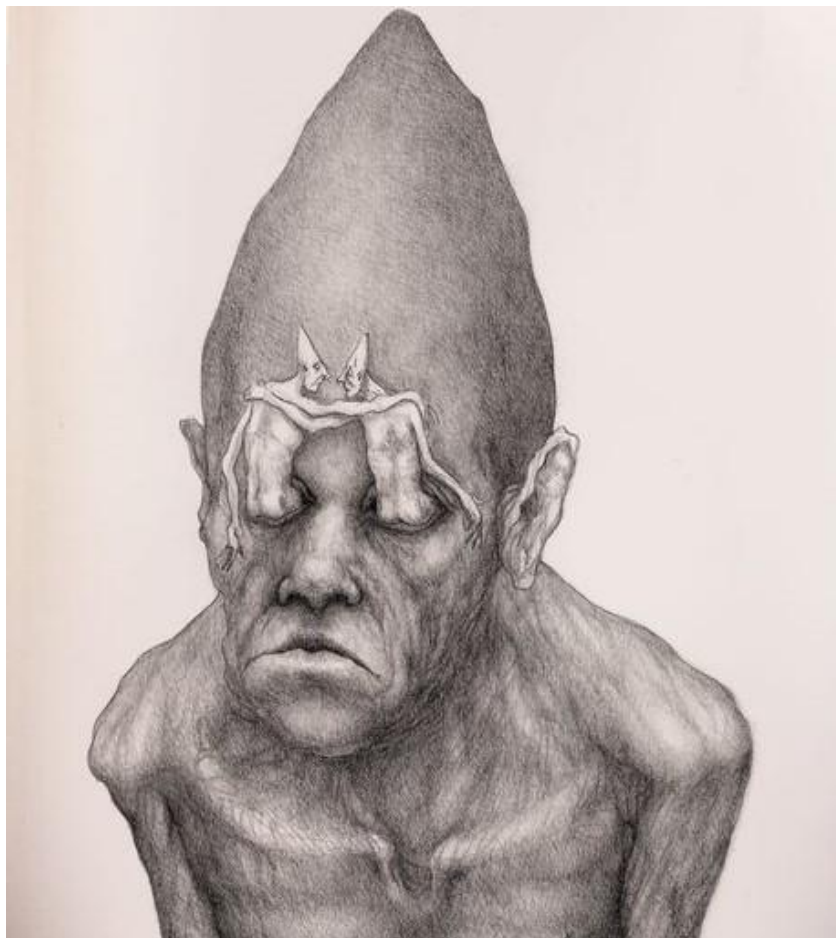
prática do amor não exclui, para Kierkegaard, a independência e espontaneidade do mesmo. Para o autor, tais aspectos coexistem e devem ser compreendidos como coetâneos. O senso de comprometimento da ação amorosa coincide com a autonomia do amor que se coloca para o indivíduo a cada instante.

O amor cristão é diferenciado no texto do que seriam os amores em suas formas distorcidas, contaminadas. Os frutos amargos, envenenados são modos enganosos do amor, pois seus traços são delineados por vaidades, efemeridade e amor de si. Em sua fisionomia erótica o amor teria como marca apenas o interesse de si como último fim. Determinado pela inclinação a aquilo que lhe é do agrado ou lhe convém, nos termos de éros, o amor seria apenas um “gostar por gostar”. Tendo como início a determinação da predileção, o amor é apenas amor a si. Kierkegaard aponta para um *outro* do amor que, neste caso, é meramente figurativo, engrenado às custas da divinização de um *eu* que no fundo nada quer além do que estar consigo mesmo numa busca pelo que é aprazível. O tu desaparece em meio a busca por similitude do eu. Em seu contorno meramente estético, o amor não é capaz de pressupor o outro em sua real complexidade porque o percebe através de um encantamento momentâneo daquilo que lhe satisfaz e agrada. É este amor a fibra motora dos poetas, ainda que para isso o poeta precise ambicionar ares de eternidade. Não obstante, a intenção de eterno é suplantada pela ambição velada de egolatria e sucumbe na melancolia de um florescer fugaz que logo se desfaz. O amor cristão não pode ser cantado pelo poeta já que ele canta a dor, o efêmero, o “amor natural”. Quanto mais melancólico o poeta, diz Kierkegaard, mais bonita é sua melodia. A melancolia é o enigma de sua vida. Ainda que contenha uma vertigem da infinitude o amor do poeta dimensiona a predileção. O éros como residente na poesia é sem dúvida um eco das leituras do *O Banquete*, de Platão, feitas por Kierkegaard.

Ao homem sensual, de vida terrena, amar por vias éticas pode parecer um fardo, diz Kierkegaard. Emaranhado pelo amor de si, do ideal virtuoso do belo ou ainda envolto nas tessituras de um prazer finito, o homem não é capaz de vislumbrar o elemento eterno do amor. Por perder-se na imediaticidade, o amor natural pode se transformar em ciúmes e tormenta por julgar ter posse sobre o outro e por ser, no fundo, incrédulo da existência do amor que reside no outro. O outro se torna a insígnia do amor mediante suas qualidades, seus agrados e não por merecimento a despeito das conveniências.

Aliás, o egoísmo aparece no texto *As Obras do Amor* como elemento antônimo de um amor cristão ou “amor segundo o espírito”. Acrescido a esse aspecto, vemos que não se trata da negação do elemento erótico ou do ético como medida do dever, mas de chamar atenção para

os perigos (sociais, políticos, mas principalmente existenciais) de uma tendência egoísta que pode haver nesses tipos de amor guiados pelo favoritismo do similar. A questão se desenvolve em torno dos limites que uma busca amorosa analógica significa para a efetivação de mudanças que se diferenciam. Vemos aqui um princípio interessante: é fundamental para a possibilidade de mudança a contemplação das diferenças. Um amor, e em último limite, uma história, que não contém o elemento anárquico do radicalmente outro, do irregular, do descoincidente, não é capaz de abarcar e gestar mudanças. Não há abertura para a alteridade do outro se não houver o olhar cômico da diferença do tu como um outro diferente do eu. Ao mesmo tempo, ao cumprir o dever com o próximo, ocorre a percepção de que o eu e o tu do amor compartilham proximidades e, frente ao eterno, são iguais. O eterno aparece no contexto do amor como princípio inalterado que permite a visualização daquilo que é um princípio de igualdade. É importante frisar como reiteradas vezes argumenta Kierkegaard, que a igualdade deve ser lida como atributo do eterno já que a temporalidade é sempre marcada por diferenças e multiplicidades incontáveis. É a igualdade do eterno que possibilita a temporalização do tempo mediante o amor.



Homem cego pelo amor, próprio

O amor aponta para os limites de um engajamento pautado apenas na primeira ética (geral e pública). Observamos que Kierkegaard, nas obras do amor, chama atenção para os limites que uma ação ética e política apresentam em relação à tarefa da autenticidade existencial. Sem a abertura para a significação de um desconhecido elemento eterno, tanto a ética quando a política estariam a almejar princípios igualitários de forma insuficiente. É apenas na esfera de uma experiência singular de frente para com o Absoluto que o homem é capaz de visualizar a verdadeira igualdade. A igualdade é princípio do eterno e só pode ser temporalizada mediante o reconhecimento desta cisão (entre temporal e eterno) e a prática da alteridade do amor. O enlace dos pontos da argumentação de Kierkegaard é que apenas o amor como dever intencional é capaz de significar o indivíduo singular bem como realizar o que a política e a ética geral buscam sem sucesso: a igualdade existencial a partir de um princípio de semelhança que não pode ser questionado.

Ao enfatizar a importância do amor como dever que parte de um *eu* para com um *tu*, Kierkegaard quer sinalizar a insuficiência que uma perspectiva de traços estético e ético apresentam nas tentativas de operacionalizar mudanças e criar sentidos de mobilização. O estágio estético apresenta uma série de nuances que o tornam um espaço rico para considerações. Não nos cabe aqui extenuá-lo, mas apenas apontar, como já sinalizado no capítulo anterior, que uma busca pelo prazer e a felicidade contidos no momentâneo são empecilhos para que a subjetividade autêntica se desenvolva de forma mais apropriada. O sujeito estético não está preocupado com a alteridade. Seus esforços estão concentrados na busca incessante pela satisfação de si. A solidão do esteta visa afastar a todo e qualquer custo o tédio e por isso sua existência subjetiva se dissolve nas *massas*. Como apontado por Jean Vargas, o esteta tem sua subjetividade vazia, anônima¹⁰⁴. Na tentativa de apreender o prazeroso, o esteta não é capaz de visualizar nada além de si mesmo e desse modo sua relação com o tempo é artificial por não reter o drama angustiante próprio da existência. Um primeiro passo deve ser dado rumo à um comportamento ético que se relaciona com a temporalidade e a história a partir de escolhas e responsabilidades. Em posse da consciência de que é preciso arcar com suas ações o sujeito ético se posiciona de forma que a repetição se desenvolva nos instantes. Contudo, este não é o fim do processo de singularidade. É preciso prosseguir para a esfera existencial do estágio religioso. Ficar estancado em um ou outro quadro anterior implica que o processo de subjetivação não se complete. É neste ponto que surge o amor como elemento, dever e prática

¹⁰⁴ VARGAS, Jean dos Santos. *Indivíduo Singular e Multidão: aquém e além da ética na filosofia de Soren Kierkegaard*. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015, p. 46.

do indivíduo que busca estabelecer alguma verdade existencial em si mesmo, no tempo e na história. Em posse da repetição é que se mostram as possibilidades de mudanças e diferenciações no tempo. O princípio ético do amor precisa ser insistentemente praticado, buscado.

A predileção também é, segundo Kierkegaard, um traço distintivo do conceito de *philia*, tratado por Aristóteles. No livro VIII da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, a reciprocidade aparece como traço fundamental da amizade e se revela a partir da afeição e apreciação norteadas por certa conveniência¹⁰⁵. Esta forma “perfeita de vínculo” infere que certa compensação paire sobre a amizade como forma de conciliação. “Essa espécie de amizade, pois, é perfeita tanto no que se refere à duração como a outros respeitos, e nela cada um recebe de cada um a todos os respeitos o mesmo que dá, ou algo de semelhante; e é exatamente isso o que deve acontecer entre amigos”¹⁰⁶. Para Kierkegaard, tal conveniência, da busca de seus próprios interesses não dimensiona o amor como um dever diligente, que se dirige a todo e qualquer próximo¹⁰⁷.

O traço da fugacidade pode ainda transformar o amor em ciúmes. O sentimento de posse encarcera o amor em uma redoma. Mesmo que os primeiros momentos pareçam denotar felicidade, rapidamente o amor passa a se comportar como tormento. A inquietude desse amor se contrapõe à *edificação* do amor cristão. A incredulidade, de que talvez não haja correspondência do amor no amado, o faz debater-se na simples possibilidade de não ser correspondido. A ansiedade e o medo o tornam refém de uma vigília “de cem olhos” constante, enquanto o amor cristão “em sua simplicidade, possui apenas um olho para o seu alvo”¹⁰⁸.

Cabe salientar, uma vez mais, que o amor natural não é descartado por Kierkegaard ou desprovido de lugar, como pode sugerir uma leitura adorniana. Ao postular que a ética é vinculativa de um amor que nasce na interioridade e que se dirige ao próximo, Kierkegaard aponta para as falhas de uma compreensão da alteridade que firma raízes no princípio de predileção, amor ao belo e busca por semelhança. Isso não implica que não haja lugar para amores deste modo ou que estes não devam ser vividos. O que parece importar na reflexão kierkegaardiana é que o amor natural não é suficiente quando se trata do processo de subjetivação do indivíduo e a expressão de alteridade, própria do amor ao próximo. Ainda sobre

¹⁰⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2020, p. 88.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 2020, p. 173.

¹⁰⁷ Referência ao texto bíblico de 1 Coríntios 13: 5.

¹⁰⁸ KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 53.

os tipos de amor, C. S. Lewis elabora uma leitura sobre como os amores naturais, ao serem idolatrados como únicos, podem se transformar em formas complicadas, exigentes em suas necessidades de cobranças¹⁰⁹. Os vínculos estabelecidos com base em predileções estariam inclinados a se relacionar mediante apreciação e prazer de si. Nesse sentido, o ser amado “é visto em relação às nossas próprias necessidades”¹¹⁰ e dessa forma o amor está limitado a própria duração da necessidade fazendo com que o amor pereça ao se deparar com o fim da utilidade do *tu*. Pode este amor ser erótico, mas também, por exemplo, patriótico. Se trata de todo amor que tem sua ação motivada pela espera de preenchimento, recompensas e satisfação. O *amor-afeição*, por exemplo, requer que seus objetos lhe sejam familiares. Esta forma de apreciação do amor é flutuante, pois suas realizações podem ser tanto felizes quanto infelizes. Ligada à uma busca por conforto, a afeição deixa sempre a desejar por querer a correspondência exata do que ela mesma imagina. Como perversão da afeição, o ciúme se interliga com o *amor-necessidade* e com o *amor-doação*, imputando sobre o objeto do amor que este seja de fato objetual, exigindo cobranças, preços e valias. Contudo, os décimos de felicidade do amor natural são soterrados por uma existência que não segue protocolos e por um *outro do amor* que não é robotizado de modo a responder mecanicamente, e positivamente, aos desejos de quem ama.

O amor em seu contorno existencial deve ser gratuito, uma vez que não se mobiliza tão somente por aquilo que aparentemente possui algum valor ou é da ordem abstrata do agradável e do belo. Pelo contrário, o amor atribui valor, por meio da *edificação*. Se dirige àqueles que, conforme a disposição da vida e da sociedade, parecem não merecer a dignidade do amor. É nesse sentido que o amor não faz acepção, pois sua atividade não é guiada por predileções subjetivas. O amor semeia independente do solo, é dado sem cobranças e em estado de graça¹¹¹. Este aspecto abrangente e inclusivo é que possibilita que alguma transformação decorra na existência e na história. Ao se dirigir indistintamente e de modo eterno a todo e qualquer outro, o amor tem uma epifania sobre a miséria da existência. Ao conceber que todos merecem ser amados o amor percebe que, as muitas camadas de distinções criadas para separar aqueles que supostamente são dignos dos que são indignos, não passam de uma ironia sobre a insignificância e banalidade das discriminações. É por esta percepção que o amor reconsidera

¹⁰⁹ LEWIS. C.S. Os quatro amores. Tradução de Estevan Kirschner. Rio de Janeiro: Editora Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 16.

¹¹⁰ LEWIS. C.S. Os quatro amores. Tradução de Estevan Kirschner. Rio de Janeiro: Editora Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 25.

¹¹¹ A referência de “semeadura do amor” é feita por Drummond no poema *As sem razões do amor*. Como aquele que dá sem nada esperar em troca, “o amor é semeado no vento, na cachoeira, no eclipse”.

a temporalidade e a história. O amor redescobre a temporalidade e ressignifica sua própria experiência ao compreender que no mundo, na história, na existência e na realidade, está encerrado o duplo caráter de igualdade e diferença, semelhança e dissemelhança.

Podemos observar que a leitura de Kierkegaard sobre o amor tece várias críticas a um amor de contornos aristotélicos, ligado à virtude. Na expressão agápica, o amor não se encontra ancorado no sonho, na fantasia e nem mesmo na projetiva extensão do eu. É atividade diligente que se faz continuamente, em passos lentos, de modo paciente e na maioria das vezes silencioso. Não é embasado na expectativa porque mantém os olhos abertos, atentos, demorando no outro e em si mesmo já que não tem a intenção de efetuar nenhuma simbiose ou síntese. O amor não transforma nem o eu e nem o tu num terceiro elemento, não produz desses uma junção sintética, pois os sujeitos não se tratam de duas metades que compõe uma unidade, como discursado por Aristófanes em *O Banquete*. É fundamental a compreensão de que o amor cristão se efetiva em uma relação de interioridade e reciprocidade. Porém, este aspecto de mutualidade do amor não é um predicado de espera, de recompensa necessária. Sua abnegação está no fato de que se sustenta em um vínculo que não é da ordem da troca e da predileção. A liberdade reside na independência do objeto do amor, mas sua realização é real e concreta: uma abertura para o outro a partir de um mergulho na própria interioridade. Um olhar que vê a existência do outro, ao mesmo tempo, como semelhante e distinta. É a identificação do arsenal da existência que aponta para a radicalidade de um amor que se dirige a todos de modo individual, a partir dos primados de decisão e disposição. Daí emerge a vinculação entre amor, temporalidade e o eterno. É o amor que antes de tudo existe e permanece depois do fim¹¹². O *outro* que está diante de mim já se relaciona comigo antes que o entorno se deixe observar. O anúncio disto que é partilhado, comum, está no fato de que o *eu* e *outro* estão dispostos no tempo, lançados na vida. Esse é o laço existencial. Há um contato anterior, que precede o temático que está entre o *eu* e o outro e é por isso que os mortos devem ser considerados como alvos de amor (nos ateremos a este ponto com mais detalhes no tópico a seguir). O amor está para além da vida, a antecede e a extrapola. Seu rastro faz com que tudo ganhe novo sentido: o entorno do eu e de todos os outros é revisto quando o amor se coloca como demonstrativo da existência. Este *outro* tão diferente e estranho, com o qual me relaciono e me pergunto, já tem uma história e um vínculo comigo. Este é o primado eterno da igualdade do amor anunciado por Kierkegaard. O amor é uma abertura existencial para o outro que abarca toda fragilidade de um estar disposto no tempo,

¹¹² KIERKEGAARD, Søren. As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 20.

cindido por um vazio de infinitas possibilidades, marcado pela morte. A medida do *ser* que tornou-se histórico e existencial é a chave para compreensão de uma temporalização necessária para a possibilidade de diferenciação da e na história. O amor, atento à angústia e ao sofrimento, se torna urgente e se ergue como tarefa inadiável. Cada momento é propício para amar e, portanto, se transformar junto a todo e qualquer outro. O amor oportuniza que algo se diferencie a partir de uma aproximação realmente aberta para com o outro.

A singularidade do indivíduo, em sua forma mais autêntica, é gestada em meio ao amor, trata de um aventurar-se vida adentro na busca de si e com isso encontrar *outros próximos*. O sentido existencial não é um estado sólido que se impõe de forma ordenada, um estrondo que se revela como desfecho pronto e acabado. Pelo contrário, o significado está no próprio caminhar existencial, no movimento de exposição próprio da interrogação das pluralidades. *Os finais, desse modo, não de ser feitos, configurados, estão em aberto e se abrem a cada novo instante, a cada ato de amor.*

3.2 O leito do rio

Podemos afirmar a essa altura que a investigação do amor em *Obras do Amor* é marcada por uma relação entre o eu e um componente da eternidade. Essa é uma das muitas camadas argumentativas de Kierkegaard que devemos considerar para a melhor compreensão do amor agápico- existencial. A discussão do amor e seus discursos são vinculados por Kierkegaard a uma atmosfera cristã. O amor em seu caráter ilimitado provém de Deus, o “Espírito de Amor”. Afirmado como fonte originária do amor, Deus é elemento e fonte do amor. O amor é, desse modo, sustentado num elo triádico: *o Tu, o eu e o próximo*.

A vida oculta do amor encerra o mistério de seu fundamento. Não é possível apreendê-lo em essência, apenas vê-lo pelos frutos. A ideia de que o amor se esquia de um entendimento objetivo e só se revela mediante frutos é uma argumentação que tem suas raízes na exegese bíblica que considera, primeiramente, o amor como fruto do espírito e, em segundo lugar, deriva que sua expressão pode ser vislumbrada por meio de obras¹¹³. A reflexão kierkegaardiana se afasta de uma teologia de viés luterano que deriva a salvação da prática de boas obras. Vinculadas ao amor, para Kierkegaard, as obras são paradigmas indiciários da existência do amor, mas elas por si só não são o amor em sua essência. A incognoscibilidade do amor é a

¹¹³ Referência ao texto bíblico de Gálatas 5: 23.

própria incognoscibilidade do Deus. O eterno do amor, se trata de um paradoxo incomensurável e requer um ato de *fé* que consiste em crer naquilo que não pode ser visto e compreendido objetivamente. É a relação com Deus que torna possível o amor ao próximo, aqui e agora. O amor ao próximo só é possível porque aquele que ama foi, antes de tudo, amado pela graça divina. O amor divino é redentor e inaugura para e no homem, por meio da graça e do sacrifício, a possibilidade que de este ame ao próximo assim como é amado por Deus.

Hannah Arendt discorre sobre a ação amorosa que se relaciona com um preceito divino. Como força dada por Deus, o amor brota da *caritas*, disto que é dado ao homem como dádiva e por isso se estende ao próximo, ao vizinho. Tal concepção levaria a duas questões básicas. A primeira, de que uma pessoa ama ao seu próximo como Deus a ama. Segundo, o amor se estende ao outro na medida em que o eu do amor também se ama. De acordo com tais relações, e partindo do amor como fundamental para todos os mandamentos cristãos, o amor ao próximo está correlacionado ao amor de Deus. Este é um dos aspectos de eternidade ao qual Kierkegaard se refere ao enfatizar uma eternidade constituída a partir e no interior do amor. Arendt prossegue, em sua análise do amor em Santo Agostinho. O amor está ligado à busca primária que o homem faz de si mesmo e é nesta procura que o homem pergunta para além de si e do mundo¹¹⁴. Nesse processo, o homem encontra aquilo que o antecede, a saber o “Criador”, fonte esta que excede o histórico e o imanente.

A *edificação*, no sentido de uma construção vertical feita com base em fundamentos, é característica do amor. Edificar consiste também em entregar-se a tudo, “participar de tudo”¹¹⁵. Esta qualificação vai ao encontro ao amor como uma conduta que não se isola, mas se relaciona com algo além de si. Em sua solenidade, o amor edifica ao pressupor que o próprio amor já esteja de algum modo presente. Se não pode ser descoberto em sua inteireza, nada resta além de pressupor que o amor esteja em algum lugar, em alguém, de alguma forma disposto.

¹¹⁴ “The fulfillment of love depends on God's grace and the power to love one's neighbor depends on the love of God. In accepting God's love man has denied himself. Now he loves and hates as God does. By renouncing himself man at the same time renounces all worldly relations. He then views himself solely as created by God, rejecting whatever he himself has made and whatever relations he has established. In this way the neighbor loses the meaning of his concrete worldly existence, for example, as a friend or enemy.[...] We have seen that in the search for his own source, man inquires beyond the world. In this process man meets the absolute "before," the Creator, and concretely turns to him in the [A: 0 3 3 342] actualized "presence of God." Yet in asking "beyond the world," the quest for the source also exceeds every source that is historical and immanent in the world. The historical source of man would be the very token of his worldliness and would accord with his being of the world”. ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Translate by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago: The University Chicago Press, 1996, p. 94.

¹¹⁵ KIERKEGAARD, Søren. As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 244.

[...] qual é, no domínio do espírito, a base ou a fundação da vida espiritual que tem de suportar o edifício? É justamente o amor; o amor é a fonte de todas as coisas, e no sentido espiritual o amor é o fundamento mais profundo da vida espiritual. Em cada ser humano em que há amor, está implantada, no sentido espiritual a fundação. E o edifício, que no sentido espiritual, deve ser erguido é outra vez amor, e é o amor que edifica. Amor edifica, e isso significa: ele edifica amor.¹¹⁶

O amor precisa ser paciente. A paciência é a perseverança do amor e também o seu fardo: o amor suporta a incompreensão, a ingratidão e até mesmo a cólera¹¹⁷. Ainda que cubra “uma multidão de pecados” o amor não “se alegra com a injustiça”. Tais premissas não se excluem.

Como uma árvore é conhecida por suas folhas e frutos, assim também o amor é conhecido. Residindo no mais íntimo do homem, na medida em que é procurada, a fonte do amor se esquivava, foge, não se deixa penetrar. Ora, esta vida oculta do amor contém elementos de eternidade e se relaciona com a existência como uma seiva que alimenta e faz crescer as árvores. “A vida oculta do amor está no mais íntimo, insondável, e aí então numa conexão insondável com toda a existência”¹¹⁸. Esta fonte, escusa e latente, é também movimento. O amor não pode ser descrito em seu âmago, porém a manifestação dos frutos é atestado de um movimento interior, vivo e efetivo. As folhas podem fazer avistar o amor, mas não são cabais. Kierkegaard compara as folhas das árvores com as palavras sobre o amor. Podem as palavras ser a expressão sinalizada em forma de linguagem da presença do amor, mas elas podem não produzir nada. Pode a árvore estar carregada de folhas e no tempo dado da colheita não apresentar nenhum fruto. Contudo, os frutos são a prova cabal de um amadurecimento silencioso, lento, dolorido no qual a semente morre para que o fruto nasça. Se apenas existirem folhas, o indício é que os frutos não amadureceram ou sequer foram frutificados¹¹⁹. Esta analogia nos leva de volta à consideração de que o amor é uma ação, atividade que requer decisão e atitude por parte do indivíduo. Sua expressão reivindica uma temporalização da tarefa existencial de tornar-se si mesmo e relaciona verdade e interioridade. É por meio da

¹¹⁶ KIERKEGAARD, Søren. As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 247.

¹¹⁷ Ibidem, 2013, p. 251.

¹¹⁸ KIERKEGAARD, Søren. As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p.24.

¹¹⁹ Ibidem, 2013, p. 26.

consideração da existência como possibilidade que o indivíduo pode voltar a si, ao outro e a história de modo existencialmente comprometido. A *ação amorosa* não se destina ao cumprimento de um *télos progressivo e transcendente*, mas tem seu significado transformador no próprio ato de amar: a resignificação, a retomada do aqui e agora temporalmente disposto. É esta premissa ativa que permite vislumbrar algo para além do tempo, da vida.

Há também um escândalo paradoxal no amor agápico, este que temos abordado com um amor aberto à eternidade, voltado ao próximo e relacionado à tarefa do indivíduo de tornar-se si mesmo. Não é o amor atributo exclusivo do cristão, diz Kierkegaard. Contudo, a ordenação que acompanha o mandamento “tu deves amar” faz com que uma nova luz seja lançada sobre o amor. Como pode ser necessário afirmar a necessidade de se amar aquilo que deveria emergir naturalmente como espontâneo? O amor cristão soa como *escândalo* exatamente por se relacionar com o dever, dever que emerge à medida que o *outro* não é escolhido: *mas trata-se de todo e qualquer outro*. Vejamos, o amor não se deixa guiar pelo belo, o virtuoso, mas nem por isso se torna um amor ao feio. O amor se detém sobre aquilo que vê, sem buscar alterar as proporções, tornando-as mais ou menos simétricas. Por este motivo a metáfora do amar como um “estar de olhos abertos” é recorrente nas sentenças kierkegaardianas. Há uma atenção específica da faculdade do olhar do amor. É este “estar atento” que permite que dadas mudanças se efetivem no interior de um espaço existencial aberto às possibilidades de repetições e também diferenciações. Aliás, como abordamos no capítulo anterior até mesmo as repetições demandam um colocar-se do indivíduo, um querer retomar.

3.3 Um mergulho na interioridade

Ao se ater ao cristianismo, Kierkegaard tem como ponto central a problemática do *tornar-se cristão*. A relação subjetiva que o homem estabelece com Deus, por meio da fé, no instante e a partir do amor, é, para o autor dinamarquês, interlocução significativa e importante. Repetidas vezes, Kierkegaard afirma que ser cristão não é uma questão de conveniência geográfica ou herança familiar, mas sim uma tarefa individual que deve ser efetivada dia a dia, em liberdade e em silêncio. Tal tarefa se entrelaça com a própria assertiva de *tornar-se o que se é* que é o encontro com uma interioridade autêntica e existencial. *Ser cristão* para Kierkegaard é algo que não pode prescindir da temporalidade, pois não se trata do abandono daquilo que é temporal em busca de uma santidade perfeita e metafísica. A transformação amorosa que se efetiva mediante à interioridade deve se dar aqui e agora, dia a dia. É

fundamental para transformação que a interioridade transborde por meio do amor e vá ao encontro da existência, o outro, do mundo e da história.

Ser *indivíduo singular* é algo que está potencialmente disposto em todos os seres humanos, mas que só se efetiva como realidade a partir do exercício comprometido de abertura e consciência de si como um ser existente, temporal, dotado de possibilidades e marcado pela angústia. Como afirma Anti-Climacus em *Doença para a Morte* (1849) o indivíduo neste sentido deve “se fazer”, pois não está determinado como um dado objetivo¹²⁰. É preciso dispor de um empenho vívido e diligente em direção à interioridade, e o amor é a via pela qual esta pode se constituir de modo adequado. A interioridade é, portanto, um aprofundamento da subjetividade.

Em dinamarquês *Inderlighed* e *Inderliggjørelse*, são derivados do adjetivo *Inderlig* que tem a origem semântica advinda do nórdico antigo *innarlíga* e significa “no lado de dentro”.¹²¹ Como nota N.J. Cappelørn há uma dificuldade de correspondência da tradução deste termo “interioridade” devido sua complexidade. Em inglês, as traduções dos Hong optaram pela tradução de *Inderlig* como “*inwardly*”, mas esta opção talvez não mensure com clareza a dimensão ativa da interioridade¹²².

A dinâmica da interioridade se estende para além de si mesma e busca se diferenciar da subjetividade apenas numérica, do indivíduo (*individ*) como um ser apenas contingencialmente disposto no tempo. Como instância que está para ser constituída, a interioridade tem um sentido de profunda relação com o amor, logo, com os outros. É por meio do re-peticionar comprometido do amor que o sujeito possibilita um caminhar existencial cômico, capaz de edificar e se diferenciar no tempo e na história. A interioridade enfatizada por Kierkegaard

¹²⁰ Como bem observa Álvaro Valls, “Como diria Álvaro Valls: “... a síntese tem que ser feita, realizada, não está dada, tem que ser produzida. A síntese não é uma síntese, é antes sintetização, um desempenho, uma performance. O homem é uma performance, ele não é, ele se torna homem, assim como, dirá Kierkegaard, a gente não é cristão, a gente se torna cristão”. VALLS, Álvaro. *Kierkegaard, cá entre nós*. São Paulo: LiberARS, 2012, p. 51.

¹²¹ No alemão *innerlich*.

¹²² “The Hongs translate *inderligt* with “*inwardly*.” This is not fully adequate, either. It is somehow too emotional and loses the active dimension. In Danish the terms *inderlighed* and *inderlig* are also tricky. They can certainly be used to express something deeply felt, and in this sense they shows traces of Pietistic influence. But as I understand it, this a questionable reduction of what Kierkegaard means. For Kierkegaard, there is an indissoluble connection between *inderlighed* and *inderliggjørelse* (literally, “making inward”). [...] First, it means I make [gør] something a part of my inner being (*indre*), for example, the good, in such a way that it is completely determinative for me. Second, I know that this something, for example, the good, has indeed been appropriated when it decisively comes to expression in my actions, in what I do [gør]. It is, then, a two-sided movement: there is appropriation and reduplication”. CAPPELØRN, N. J. *Spleen essentially canceled – yet a little spleen retained*. In: MOONEY, Edward F. (ed.). *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard: Philosophical Engagements*. Bloomington: Indiana University Press, 2008. p. 136.

demonstra que o amor, enquanto atitude e disposição, não pode partir de outro lugar a não ser de um *eu* que coloca frente a si mesmo a tarefa de amar e ser amoroso.

Desde a nossa leitura de *Migalhas Filosóficas* vimos que a tarefa do homem de *tornar-se* é assinalada por Climacus pelo prisma da verdade e da relação com o tempo. A repetição, como movimento de efetivar escolhas a partir da tomada certos passados e futuros, também está relacionada ao caráter de possibilidade próprio do homem em sua vida temporal e histórica. A ideia de interioridade é um eixo fundamental do pensamento kierkegaardiano por orquestrar aquilo que é uma experiência efetiva do homem consigo mesmo e com sua existência histórica. Por ser um encontro individual, a interioridade escapa a conceitos universais e objetivos e é contra tais esforços brevíários que Kierkegaard proclama que o início de toda e qualquer diferenciação do indivíduo deve começar por um movimento de interioridade que se externaliza, estende e efetiva na temporalidade.

A composição identitária do eu como um *si mesmo* é um exercício continuado, que deve ser procurado, ambicionado. Tomar as rédeas da própria existência não é um processo simples, pois exige ir ao encontro à desordem própria da vida, das possibilidades. Esse é para Kierkegaard o mais sumo exercício da liberdade; é na vertigem da angústia, ao encarar de frente o vazio e a indeterminação do devir histórico, que o homem pode vislumbrar algum sentido efetivo e autêntico da existência. Contudo, o acréscimo devido precisa ser lembrado: a interioridade não deve permanecer enclausurada em si mesma; a capacidade de instituir e construir algo através do amor só é possível quando o *outro* é endereçado. Tal compreensão é fundamental contra uma disposição interpretativa do amor, como apontada por Theodor W. Adorno, que afirma ser a interioridade kierkegaardiana destituída de objetivo, apenas voltada para si mesma.

A interioridade como busca de autenticidade existencial, como já assinalamos, requer um empenho constante do indivíduo. Tal esforço pode ser exercido por qualquer um, deste que este se coloque de modo comprometido com esta tarefa. A interioridade do eu se constitui no sentido contrário de uma *generalidade das massas*. Kierkegaard insiste na afirmação de que não é possível constituir sentido existencial estando massificado, ou seja, dissolvido no interior das multidões¹²³. O estabelecimento de uma verdade interior não pode ser desenvolvido senão de maneira individual, solitária. Esta solidão é a marca da experiência de Jó e também de Abraão retratadas respectivamente em *A Repetição* e *Temor e Tremor*. A campanha de tornar-

¹²³ *Multidão* é entendida por Kierkegaard como um conceito do ponto de vista formal. Não esta ou aquela multidão especificamente, de ricos ou pobres, mas a multidão como aglomerado que é, por definição, isento de responsabilidade.

se si mesmo não pode ser atribuída a uma multidão e o próprio exercício do amor capaz de possibilitar mudanças também não emerge de um coletivo. É preciso que o eu, responsável por suas escolhas, se coloque diante da tornar-se si mesmo.

Para Kierkegaard, a multidão é infraética uma vez que as responsabilidades, no interior da coletividade, se encontram dissolvidas. O fator numérico que determina as decisões de um coletivo torna inconcebível a concepção do indivíduo a partir da característica fundamental de responsabilidade na e com a existência. Destituída de autonomia, a “multidão é a mentira”, pois se encontra na contramão do exercício da busca por uma verdade existencial e subjetiva. Covardes se tornam corajosos no interior do fracionamento e anonimato proporcionados pelas filiações às massas.

Os coletivos são empecilhos, cabe ressaltar, no horizonte daquilo que para Kierkegaard é a principal tarefa do homem, a de estabelecer uma relação existencial com a verdade¹²⁴. É constitutivo das multidões o aspecto do anonimato geral em detrimento do eu. A multidão é cheia de ninguéns e a partir dela não é possível constituir nenhum sentido interiorado. Ao refletir sobre tais questões e empreender duras críticas às coletividades, Kierkegaard tem no seu espaço de experiência histórica uma conjuntura na qual movimentos populares e camponeses irrompem violentamente no cenário político dinamarquês. As reservas e observações do autor dinamarquês tem como objetivo denunciar um caráter volátil e frágil das multidões que poderiam fazer com que estas se transformassem facilmente em massa de manobra. Seduzidas por forças manipulatórias de diretórios políticos e de setores da imprensa, as massas seriam capazes de se comportar como um rebanho homogêneo e anônimo que pode se tornar covarde e até mesmo demente¹²⁵.

A ênfase da ética na instância do individual tem seus percalços, mas para Kierkegaard este é ainda um caminho menos perigoso do que deixar aos cuidados de uma multidão anônima a constituição da interioridade existencial. Aliás, tal processo em sua efetividade não é tido como possível de forma massificada. Como tribunal da verdade a multidão é falha porque é incapaz de contemplar o indivíduo em sua complexidade existencial.

¹²⁴ “ Talvez o melhor é absorver de um vez por todas- e isto é evidente e nunca o neguei- que, acerca de todos os fins temporais, terrestres e mundanos, a multidão pode ter o seu valor e até decisivo, como instância. Mas não é disso que eu falo, nem me ocupo. Falo do ético, do ético- religioso, da “verdade”; digo que, do ponto de vista ético-religioso a multidão é a mentira, se dela se pretende fazer a instância que julga acerca do que é a “verdade”. KIERKEGAARD, Søren. Ponto de vista explicativo da minha obra como autor. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 97.

¹²⁵ KIERKEGAARD, Søren. Ponto de vista explicativo da minha obra como autor. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 100.

3.4 É a morte o epílogo?

O tema da morte é central no segundo percurso da escrita de Kierkegaard e assume a centralidade da reflexão nas páginas de *Doença para a Morte*. Publicada em 1849, inicialmente se trataria de uma obra veronímia, mas veio a público com a assinatura de Anti- Climacus. O jogo de espelhos é claro. O personagem autor é antônimo ao jovem filósofo Johannes Climacus. Anti-Climacus é um cristão no mais alto grau e suas reflexões se dirigem à cristandade dinamarquesa.

Para Kierkegaard a morte é um feixe de luz que incide sobre a vida. É o farol que sinaliza entre o nevoeiro da vida e a urgência de “tornar-se si mesmo” e relembra o *eu* de sua temporalidade finita. Impelido pela inadiável tarefa de decisão, o homem se vê confrontado pelos limites da finitude e pela urgente tarefa de se tornar algo no tempo. Como afirma Maurice Blanchot: “Se é verdade que a experiência da morte atravessa a existência humana do início ao fim, talvez, a morte ao nosso alcance seja o que torna a vida possível, o que propicia ar, espaço, movimento e alegria”¹²⁶. Mas o que de fato é a morte e qual o seu significado perante a existência?

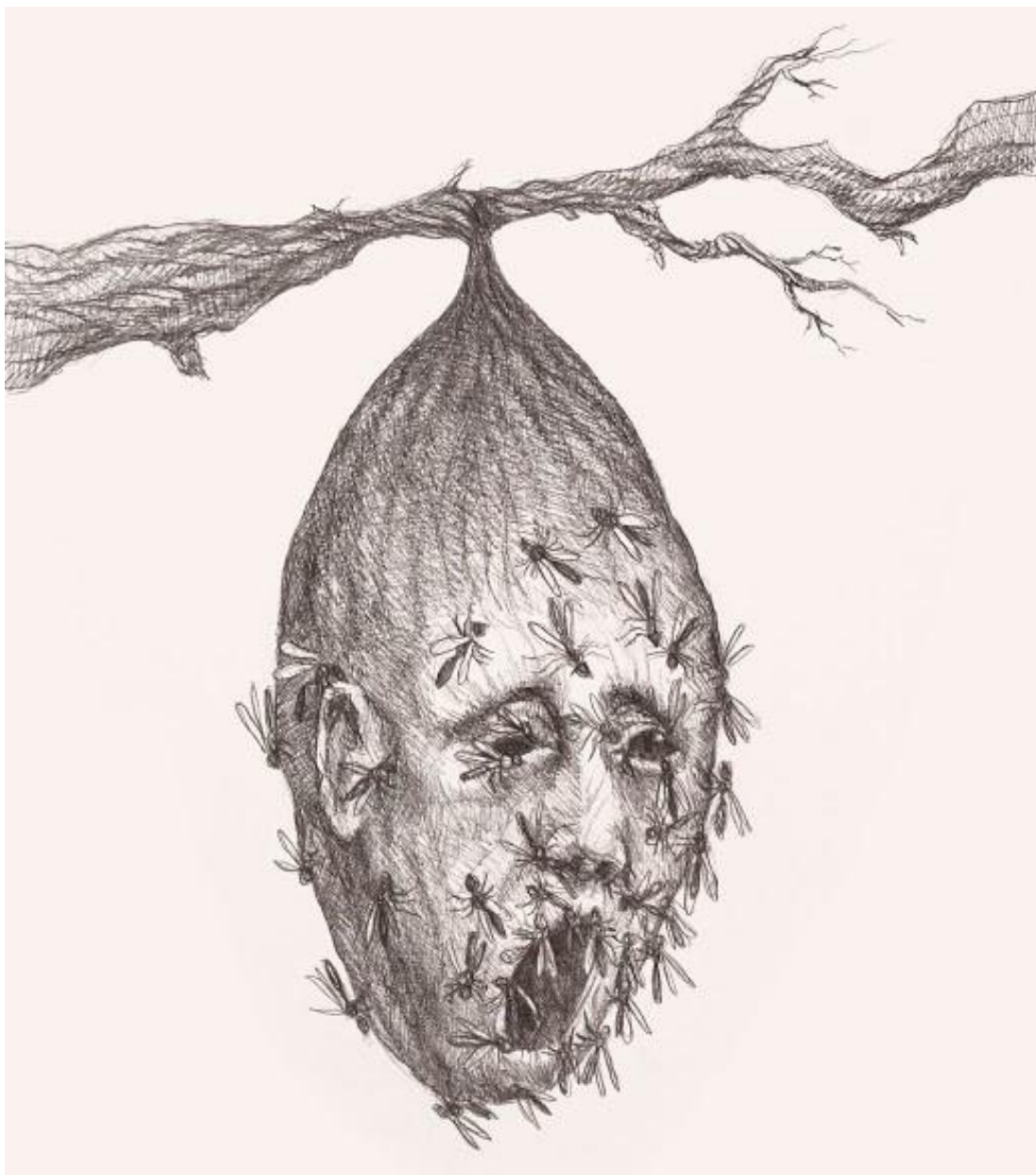
Na voz de Anti-Climacus há uma doença mortal mais preocupante do que a própria morte: o desespero. No ápice do desespero, o desesperado não é sequer capaz de suportar a morte física já que esta morreu para ele como esperança. Nessa aparição, o desespero aponta para o problema central da condição humana e apresenta ao homem sua existência solitária e natureza dual constituída por possibilidades, mas também limites e finais. A serventia do desespero está postulada na capacidade de grifar o elemento da consciência finita constitutiva da natureza do eu que diferencia o homem dos animais, consciência esta que se refere à morte como rasgo que atravessa o *ser*. Como resultado inconveniente, o desespero pode levar o homem a perder-se em uma contenda sem fim consigo mesmo, com o mundo e com seu próprio criador (Deus) em busca de respostas e justificativas que expliquem o inexplicável do estar lançado-no-mundo. Cabe retomar que este é exatamente o desespero do jovem apaixonado de *A Repetição*. Ao sentir-se assolado por determinações que pareciam fugir-lhe do controle, o jovem sente uma profunda *náusea* e brada aos ventos, interrogando qual força arbitrária o havia designado a vida e em qual lugar deveria dirigir reclamações e oposições a tal fato. Seu brado ecoa e volta vazio. Não há resposta. Ele então se desespera e não é capaz de caminhar em direção à uma experiência autêntica da existência. O desespero não está em suas interrogações, mas na paralisia que

¹²⁶ BLANCHOT, Maurice. A obra e o espaço da Morte. In: Blanchot, M. O espaço Literário. Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p 94.

decorre de seus questionamentos. Portanto, pode o desespero impulsionar ou aprisionar. Tomado como fator impulsor, o desespero pode levar o indivíduo a empreender uma busca existencial por si mesmo. Do contrário, como prisão, o desespero pode conduzir o indivíduo a níveis e escalas mais agravantes de desesperos. As assertivas assinaladas pelo desespero, de que “não há um eu” e “é preciso fazer-se em meio a terrenos ardilosos” podem tanto impulsionar quanto fazer com que o indivíduo esmoreça.



Homem flutuando entre os cumes do desespero.



Homem construído do desespero.

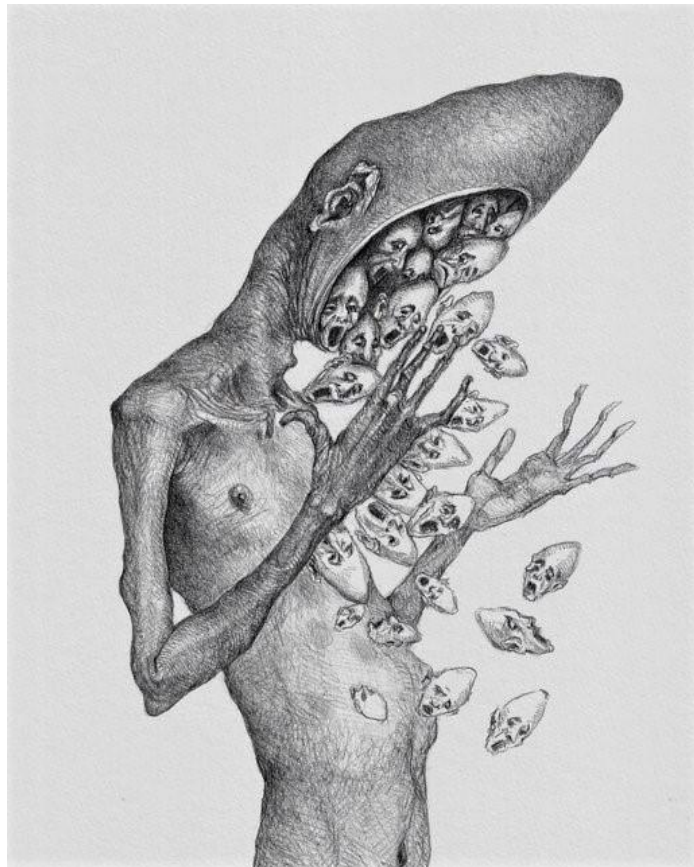
“O homem é espírito. Mas o que é o espírito: É o eu. E o que é o eu? O eu é uma relação que se estabelece com qualquer coisa alheia a si, mas consigo própria”¹²⁷. O eu é “uma síntese de infinito e finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é em suma, uma síntese”¹²⁸. Para Kierkegaard, o eu não é unidade e sim relação, o que o torna instável, difícil de ser apreendido. O *outro* é também uma incógnita, estranho ao eu, alheio às tentativas de

¹²⁷ KIERKEGAARD, Søren. O desespero humano. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: UNESP, 2010, p. 25.

¹²⁸ Ibidem, 2010, p. 25.

determinação de similitude. Em termos duais, o eu para Anti-Climacus é uma terceira coisa que mantém relação consigo mesmo e com aquele que o criou. O desespero é sintoma de uma desafinação, de um incômodo deste eu que não está dado, mas que deve tornar-se. Ao tentar escapar da responsabilidade da tarefa de empenhar-se num eu autêntico, o indivíduo apenas reitera seu estado de desespero. Aquele que calmamente diz não estar desesperado é sem dúvida o mais desesperado dos homens!

São múltiplas as formas que o desespero pode assumir. É desesperado aquele que não torna si mesmo assim como é desesperado aquele que pensa ter tornado si mesmo prescindindo de sua responsabilidade eterna. Se pende demais para o infinito, encontra-se em desespero. Se tende àquilo que é mais mundano ou imanente, à finitude, desregradamente, também está desesperado. Não importa o que faça, ou isto ou aquilo, estará em desespero. Há ainda aquele que identifica causas externas para o desespero e não consegue voltar a si mesmo. Paradoxalmente, quanto maior a consciência do desespero, maior as chances de deixar de tê-lo. A percepção de que é preciso ser um *eu* é condição inicial para que o desespero seja superado. É o desespero, enquanto uma doença crônica capaz de matar o homem (ainda em vida), que possibilita a construção da interioridade do eu no mundo.



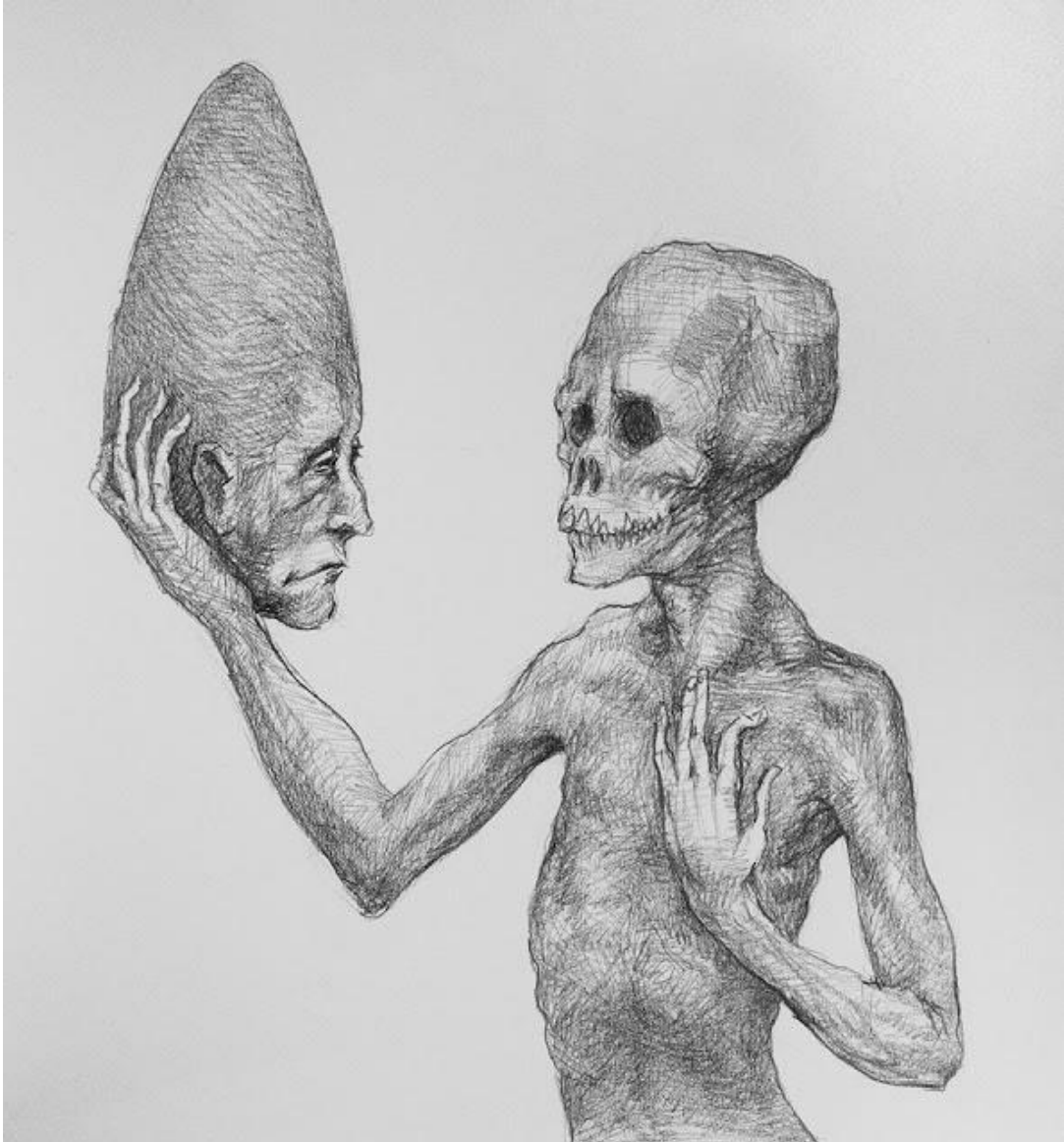
Homem caindo em desespero, na procura do eu.

Deste ponto, do desespero como doença mortal e da morte a partir da tarefa do Indivíduo Singular, nos voltamos à questão que aqui interessa, a saber, como a compreensão da morte como farol sobre a vida e o tempo incide em um tipo específico de amor e relacionamento para com os mortos e os vivos. No tópico da segunda parte de *As Obras do Amor*, intitulado “a obra do amor que consiste em recordar uma pessoa falecida”, Kierkegaard se ocupa da reflexão sobre o amor que se dirige a um outro específico: o morto. Como uma expressão frutífera do amor, o exercício amoroso para com os mortos é sintomático de uma profunda interioridade capaz de conceber a complexidade da existência e vislumbrar na morte a possibilidade de transformação e apreensão de algum sentido efetivo para a vida e a história.

Um convite às avessas é feito pelo autor dinamarquês. Ao invés de encarar a morte de frente, talvez seja mais produtivo encarar a vida pela perspectiva da morte, “assim faz aliás o atirador, procura um lugar onde o inimigo não possa atingi-lo, mas de onde ele possa acertá-lo, mirando- o com tranquilidade”¹²⁹.

A morte é a vida conduzida à forma mais breve, como uma espécie de epifania que, por não despender de tempo, sintetiza a vida de forma sucinta e precisa. Nela, as compreensões dispersas se recapitulam de forma atômica em torno daquilo que é mais importante e urgente. Como sinopse, é possível, na morte, verificar não apenas a multiplicidade da vida, mas o lugar que as diferenças materiais e mundanas de fato ocupam: um gracejo, um palmo a mais ou a menos. Toda riqueza, corporeidade e materialidade possível da vida se reduz a pó. A morte concede aos homens o parentesco sanguíneo e existencial tantas vezes negado em vida. Quando anunciada em seu desfecho final, a morte, como numa grande ironia, faz questão de anunciar que as diferenças dos vivos se equivalem a um rastro de poeira insignificante. Talvez uma lápide mais ou menos cara, um palmo a mais ou a menos de terra, uma árvore que faça sombra sobre uma ou outra tumba. Com humor, a morte indica que nada disso importa no fim. O princípio de igualdade, que se perde em meio à pluralidade das possibilidades e diferenças da existência histórica, não pode ser contestado na ou através da morte.

¹²⁹ KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 386.



Deve haver algo engraçado que se esconde na morte, do contrário porque todas as caveiras estão sorrindo?

Á luz de *Migalhas Filosóficas*, o temporal é lugar de pluralidade, desigualdade, do múltiplo advindo da complexidade não- binária da existência. Atribuir igualdade ao eterno não implica na desvalorização do temporal, pelo contrário; torna mais franca a condição de heterogeneidade e pluralidade da vida e ainda mais difícil o exercício do amor que deve se deter em um próximo alheio ao eu e indefinido em sua particularidade. Não quer dizer que não haja diferenças na história e que estas não sejam complexas. A morte demonstra que, ao fim e ao cabo, cada diferença não tem densidade ontológica, não passa de um gracejo, uma sombra,

vaidade¹³⁰. Em um sentido mais profundo, a morte é a mais igualitária repartição, pois acomete a toda existência, indistintamente. A morte revela a miséria, a precariedade da condição humana e da vida. Ela desvela o sofrimento próprio ao caminho solitário da existência, do tornar-se si mesmo, à deriva de manuais. O sofrimento é que dela não se pode fugir, não se pode salvar nem a si mesmo e nem aos outros que amamos. A morte é a marca infinita do fim anunciada no nascimento da própria vida. Em sua realidade sempre ausente, a morte não se deixa captar pelo pensamento. Como assinala Emmanuel Levinas,

Quando a morte está aí, eu já não estou aí. Eu não estou mais aí, não porque eu não sou nada, mas porque não sou mesmo capaz de captar. Meu domínio, minha virilidade, meu heroísmo de sujeito não podem ser virilidade e nem heroísmo em relação à morte.¹³¹

O vivo não pode se dirigir ao morto esperando que o último retribua de algum modo. Deste modo, observar como alguém se comporta diante dos mortos tem um poder revelador sobre o amor que reside naquele que ama. Como um dançarino que executa os passos a sós, o vivo, na relação com os mortos, não pode esperar afago ou recompensa. No entanto, os mortos também gritam, lutam contra o esquecimento do novo, estendem as mãos. Em certa perspectiva o morto é um ninguém, não possui realidade efetiva, é de certo modo um não-ente. No sentido socrático da maiêutica, o morto é a mais pura ocasião.

O amor aos mortos não mortifica o amor aos vivos, mas aparece como extensão do amor no tempo ainda que certa corporeidade já não se faça presente. O amor ao falecido é para Kierkegaard um longo recordar, um “choro silencioso”. A morte indica uma relação do eu com o outro: o pranto individual se junta com o choro “pânico do mundo” e juntos formam um “vasto coro”, pois é a morte “dor de tudo, dor de todos”¹³².

Oh, frequentemente se diz que teríamos uma ideia bem diferente da vida humana se tudo o que ela esconde aparecesse à luz do dia – aí, se a morte revelasse o que ela sabe dos vivos: que terrível contribuição a esse conhecimento do homem, que no mínima, não favoreceria exatamente o amor à humanidade”.¹³³

¹³⁰ “ A morte não diz: “ Não há nenhuma diferença”; ela diz: “Aqui podes ver o que era esta diferença: uma meia vara”. Idem, 2010, p. 387.

¹³¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Le Temps et l'Autre*. Editora Fata Morgana: Montpellier 1979. Tradução de Ulpiano Vásquez. FAJE, Belo Horizonte : FAJE, 2011, p. 18.

¹³² Trecho do poema “O Relógio do Rosário”, de Carlos Drummond de Andrade.

¹³³ KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 390.

Encarar a morte de frente, para Kierkegaard, é tarefa dura e angustiante, mas poderosa no sentido de revelar ao homem os seus limites, a solidão do *ser* que se encontra por fazer-se e repousa indeterminado na dimensão de um *não-ser*. É também a morte um lembrete do tilitar do tempo que bate segundo após segundo no, para o homem. Até então, potente em sua capacidade de auto-determinação, ao olhar para a morte (ou até que esta olhe para ele) o homem é atormentado por um desconhecido que lhe impõe limites. Limites de compreensão, de tempo, de possibilidade. Para Kierkegaard tal limitação vai ao encontro à afirmação da urgência de que é preciso dispor e estabelecer uma relação existencial com a vida, consigo mesmo, com o tempo e com o mundo: amar.

Não se pode esperar que o morto sorria de volta. Uma melancolia é certa para os vivos: a medida em que decorre o tempo e se afirma a decomposição do morto, inversamente uma lacuna vazia cresce em quem ainda se encontra vivo. Esta é determinação do *amor aos mortos: é a obra de amor mais desinteressada*¹³⁴. Por não haver qualquer tipo de coação, se permanece o amor após a perda da corporeidade do amado, este é de fato *livre e fiel*. É livre, pois sua força não advém da espera por retribuição. É fiel, pois permanece para além do fim da própria finitude. O amor que antecipa qualquer recebimento, antes mesmo de amar é fraco, precisa sempre que alguém o lembre de amar já que sua “espontaneidade” é calculada, é moeda de troca.

Os mortos não possuem a força de qualquer intimidação. A medida em que se fragmentam, com eles também a memória se desfaz num processo de liquidez. Como aponta Ricoeur em seu livro *Memória, História e Esquecimento*, o esquecimento é parte do mecanismo da memória. Guardar e recordar pressupõe também esquecer e a isso Kierkegaard acrescenta: os mortos lutam contra as intempéries do novo, sempre mais agradáveis e sedutoras. Ainda que não tenham nada para presentear, é preciso que o indivíduo (em sua presença histórica) se aproxime dos mortos, ouça seus lamentos, ofereça algum acalento ainda que silencioso. Como nota Hartog, é necessário conservar um movimento auditivo para com os que se foram. O vínculo, portanto, que aqui se propõe, é o de tomar o passado e os mortos a partir de um vínculo existencial. Não se trata, como nas palavras de Adorno, de um “amar os vivos como se estivessem mortos”, mas de amar os mortos porque esses um dia tiveram vida e amar os vivos porque estes um dia morrerão conosco. Assim como os mortos morreram, os que estão vivos conosco e os vivos que virão estão também marcados para morrer. Os mortos, os vivos e os

¹³⁴ KIERKEGAARD, Søren. As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 391.

futuros vivos morrerão conosco. A morte ilumina a existência, pois sua tomada a partir de um amor existencialmente contristado é capaz de ressignificar passados, presentes e futuros.

Se os homens amassem os vivos a partir da chocante revelação da morte, também os mortos seriam amados diferentemente e isso teria impacto significativo no que tange à própria história, à temporalização do tempo. Em uma relação de dois termos corporificados (um eu e um outro), a cotidianidade do mundo e as dispersões da vida cotidiana são fatores que, para Kierkegaard, dificultam a visualização do que é gratuito no amor e o que é apenas uma resposta reativa marcada por interesses pessoais. “Mas em relação a um morto, tudo se torna claro. Aqui não há nada, absolutamente nada que pressione”¹³⁵. A despeito da memória e sua fragmentação, o tempo se apresenta como potência que dissolve, dia após dia, em doses homeopáticas, tudo e todos. Essa é sua sagacidade, não se deixa notar sua avassaladora força, pois nos furta lentamente, pouco a pouco¹³⁶. Existir é estar-para-morrer.

No entanto, os múltiplos desafios da vida nos acenam; os vivos nos acenam e dizem: “Vem juntar-se a nós, nós te daremos nosso afeto”. O falecido, porém, não pode acenar para nós, mesmo se tal fosse o seu desejo; ele não pode nos fazer acenos, nem nada que possa nos prender a ele; não pode mexer um dedo; ele jaz e se reduz a pó—como é fácil para as potências da vida e do instante sobrepujar alguém tão impotente! (KIERKEGAARD, 2010, p. 396)

Se não há espera de retribuição, há de haver fidelidade. Não seria o princípio da fidelidade um “manter-se inalterado?”. Kierkegaard prossegue. Em certo aspecto os mortos permanecem inalterados, não é possível tirá-los do lugar. Kierkegaard opera nesse texto uma certa inversão do censo, que afirma ser possível fazer qualquer coisa com os mortos considerando que estes não se mobilizam mais, não ouvem ou respondem. Para o dinamarquês, o exato oposto é parte fundamental e determinante. É a inalterável posição que não permite que o morto envelheça, esfrie ou mesmo seja esquecido¹³⁷. De algum modo ele permanece imóvel como um emblema, ao mesmo tempo em que acena aos vivos e os lembra do desfecho de todos os existentes. Logo, se uma mudança aflige o amor entre um vivo e um morto, certamente o morto nada teve a ver com isso, pois sua força reside na inalterabilidade daqueles que não possuem mais realidade. Os mortos não perambulam, nem saem do lugar, mas suas vozes ecoam e não podem os vivos deixar de ouvi-las.

¹³⁵ KIERKEGAARD, Søren. As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 395.

¹³⁶ Ibidem, 2010, p. 395.

¹³⁷ “Quando tu declaras a um morto: “Eu jamais te esquecerei”, é como se ele respondesse: “Bem, podes ter certeza que eu jamais esquecerei que tu disseste isso””. Ibidem, 2010, p. 398.

Um imperativo é dado em forma de intimação: “Vai então e exerce-a; recorda o falecido e aprende justamente assim a amar as pessoas vivas de modo desinteressado, livre e fiel”¹³⁸. É a morte o lembrete de que o amor deve manter-se de pé a despeito de toda e qualquer separação. Em um dos *Discursos Edificantes* de 1845, por ocasião de funerais, Kierkegaard acrescenta ser a morte a mestra da seriedade da vida. “A morte é a professora da seriedade”, precisamente porque reitera ao indivíduo a tarefa de se descobrir e estabelecer uma relação de temporalização da vida, de sua própria existência histórica e eterna. “Se a morte é a noite, então a vida é o dia”. Na relação íntima com o amor, a morte carrega consigo certa lucidez capaz de ressignificar a existência a partir de uma retomada da vida, das possibilidades contidas no presente e no futuro.

3.5 Há sempre um próximo, um outro: Kierkegaard e Levinas

Vimos que o amor possui um caráter inter-relacional, que se constitui num movimento de duplo sentido em que é necessário constituir interioridade no eu e dispor-se em direção ao outro. A própria interioridade, em certa medida, se constitui no movimento amoroso que contempla o outro. Isso é fundamental para a compreensão de que não é possível que o amor fique segregado, se mantenha em teias individuais, enclausurado em si mesmo. O outro do amor não pode ser esquecido, deixado de lado. Por não buscar seus próprios interesses o amor em sua amplitude se estende a todo e qualquer outro. Em certo sentido, o amor não pergunta o “quem”, ele simplesmente vai e ama, sem cobranças, sem imposição de preços e condições. Na forma agápica, o amor não é simbiose do eu e do outro, não é sobre propriedade e usufruto, não estabelece relações de troca e usura. Não calcula perdas e ganhos, pois não é possível objetivar matematicamente os termos imprevisíveis e os caminhos pelos quais o amor se envereda. Exatamente por não ser contratual que há a possibilidade de comunicação e estabelecimento de alguma positividade a partir do amor.

O elemento de eternidade está contido nesta amplitude, no fato de que este não se define ou se dirige a um ou outro por suas características virtuosas. O amor em sua atribuição infinita não é capaz de reconhecer defeitos e qualidades, belo e feio, bem e mal. É a eternidade, dotada de indistinta igualdade, que faz com que o amor seja anterior e permaneça mesmo com o fim de toda possibilidade. Em igual medida amar requer uma temporalização própria de deter-se nas particularidades, em um olhar que contempla a face do outro. Temporal e eterno coabitam

¹³⁸ KIERKEGAARD, Søren. As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 400.

no amor, ambos são indispensáveis. O amor olha para algo misterioso, desconhecido, para além do mundano, marca inominável que incide sobre tudo que existe. É esta contemplação, sem nome e sem resposta, que ilumina a realidade da vida, a miséria de um estar-sendo-sem-saber-o-que-e-por-quê, e que torna imprescindível as ações, as disposições, as caminhadas em busca do estabelecimento de algum sentido existencial já que esse não está dado de antemão. A possibilidade do *ser* só demonstra seu caráter efetivo a partir da compreensão de que é preciso buscar a si mesmo e que esta busca não pode prescindir da responsabilidade para consigo mesmo, com o outro, com a existência e a história.

Resta a questão: quem é *o outro*, *o próximo* ao qual se deve dirigir o amor? A primeira resposta que Kierkegaard oferece se refere ao que o outro não é. O outro não é um *eu* duplicado, não se trata de um segundo eu, mas um primeiro tu¹³⁹. O outro do amor é todo e qualquer homem. Há uma contingência no outro: se querer saber quem é o teu próximo abra a porta e saia. Este é o teu próximo. A dimensão geográfica, corpórea do outro em Kierkegaard se aproxima das reflexões de Levinas sobre o fato de que o próximo possui um rosto, uma vestimenta física que desnuda e revela “alguém diferente de mim”¹⁴⁰. “O rosto apresenta-se na sua nudez: não é uma forma, ocultando- mas, por isso mesmo traindo- uma coisa em si... Ele procede do absolutamente ausente. Mas sua relação com o absolutamente ausente da qual ele vem não indica, nem revela este ausente¹⁴¹. Esta facticidade empírica do outro, o receptáculo do corpo como roupagem da alma, é o que reveste o de toda particularidade e o torna inapreensível para o pensamento. O rosto é fragilidade, expressão inapreensível. Não é um mero conjunto de nariz, boca e olhos, mas abertura para o ser aí disposto em sua possibilidade. É nu e expõe a nudez de *ser*, do *ser*. É hóspede e com o tempo se retira.

O outro está diante de mim antes mesmo que eu formule a pergunta sobre “quem é meu próximo”. A dimensão circunstancial do outro se enlaça com a assertiva de que é preciso estabelecer proximidade para com o próximo. O sentido de proximidade aqui não é o de predileção, mas de “estar disposto diante de si”. O outro põe à prova o que pode haver de egoísmo no amor.

Kierkegaard se vale da parábola bíblica do bom samaritano para pensar esta questão. Incapazes de exercer misericórdia, o levita e o fariseu não quiseram reconhecer o próximo. Eles

¹³⁹ KIERKEGAARD, Søren. As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 78.

¹⁴⁰ LEVINAS, Emmanuel. Deus, a morte e o tempo. Tradução de Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 41.

¹⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. Humanismo do outro homem. Tradução de Pergentino Pivatto. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p. 72.

o olharam, mas não foram capazes de vê-lo. O bom samaritano, por sua vez, estendeu a mão ao necessitado e com isso mostrou saber quem era o seu próximo. O reconhecimento do próximo está relacionado à uma atenção própria ao dever de amar em seu aspecto ético. “[...] isto é, ao reconhecer o teu dever tu descobres facilmente quem é o teu próximo”¹⁴². É aquele para com o qual o eu tem a obrigação, o dever de amar. “Escolher um amado, achar um amigo, sim, isto constitui um trabalho exaustivo; porém o próximo é fácil de conhecer, fácil de encontrar, basta que se queira mesmo reconhecer o seu próprio dever”¹⁴³. Como vimos anteriormente, é preciso uma sensibilidade existencial específica para que o amor se efetive e o próximo seja contemplado.

O próximo implica também proximidade. É substantivo que carece de verbosidade do eu. É preciso *estar* próximo, *se fazer* próximo, *aproximar-se*, *ser* próximo, *ver* o próximo. Amar é estar de olhos abertos, atento à face. Há uma exposição necessária ao amor. É fundamental que o eu do amor se exponha, e se abra a um tu alheio aos seus planos, traços e determinações.

O outro não é ficcional, imaginário, não se trata de um princípio universal vazio como acusa Adorno. Ele está aí, disposto e por isso mesmo ele também escapa, é incógnita inapreensível em toda sua multiplicidade. O outro é, portanto, um estranho e o amor se dá neste espaço de desencontro e também encontro com o próximo. O outro é alheio ao eu, não é deste uma metade perdida, parte que falta em busca de completude. O próximo é radicalmente outro, intragável. Tentar classificá-lo em ordenamentos decrescentes (ou crescentes) não é apenas cegueira, mas violência.

Para ver o próximo é preciso um deter-se próprio de uma temporalização do e no amor demorada, aberta e desinteressada de sentido utilitário. É preciso dispor-se a ver o próximo. O fariseu não queria ver. O amor não pode se apressar. Há um tempo e uma temporalização específicos, uma inteligência amorosa que se constrói a partir da demora, de uma lentidão de “deixar-se ficar sem pressa”. O amor não elenca favoritos ao mesmo tempo que observa atentamente o particular existente em cada amado. Só assim é possível assimilar rosto e mistério, face e enigma. Portanto, não se trata de um amor a todo e qualquer um, indiferentemente, mas de amar a “todo e qualquer outro que de modo único importa”. A cada experiência, vivência histórica, instante e repetição, a possibilidade do amor se abre. Amar é retomar, voltar às relações, ao outro, constante, de modo existencialmente dirigido e

¹⁴² KIERKEGAARD, Søren. As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 37.

¹⁴³ KIERKEGAARD, Søren. As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 38.

responsável. Isso torna possível a temporalização do tempo dentro da existência de cada indivíduo.

Na interação própria do contato com o outro, o eu é afetado, o que indica uma “fissura, uma deposição” em relação ao outro¹⁴⁴. O encontro com o outro é também desencontro. Esta é a dinâmica própria de uma alteridade radical. Diferença e semelhança coabitam. O outro é tão outro que eu não posso dizer quem ele é. O amor se cria neste *front*, num espaço de tensão de *eus* e *outros* indeterminados.

Por fim, o outro é este incompreendido, ausência presente, não é e é. Essa negatividade é importante, mas deve, segundo Levinas, resguardar-se de uma afirmação positiva que a preceda para que a alteridade não se torne vazia ou dissolvida a ponto de extinguir-se. A concretude do outro deve ser reafirmada como símbolo da incompletude, da vulnerabilidade. O outro requer uma exposição face- a – face, olho-no-olho e ao mesmo tempo, seu rosto é apenas vestígio de uma infinitude que vem do além e se apresenta misteriosa. Levinas avança ao dizer que a liberdade do eu está limitada pelo outro, ancorada em uma responsabilidade para com o outro que não pode ser negociada e deve ser gratuita. Neste encontro traumático com o outro, a injustiça cometida é pior que a morte. Liberdade e responsabilidade caminham juntas, como “a liberdade de um escravo liberto que recorda sua servidão e segue sempre sendo solidário para com os humilhados”¹⁴⁵.

¹⁴⁴ LEVINAS, Emmanuel. Deus, a morte e o tempo. Tradução de Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2018, p. 165.

¹⁴⁵ Ibidem, 2018, p. 183.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este movimento último do trabalho deveria visar de alguma forma um desfecho, arremate. Uma tomada final e conclusiva de toda reflexão aqui despendida. Todavia, um término “sistematizador” soaria estranho a um estudo que se detém sobre a obra kierkegaardiana. Não obstante, cabe admitir que tentamos acompanhar as muitas vozes da orquestra de Kierkegaard, sinalizando a propriedade particular de cada músico e instrumento que escolhemos colocar diante da lupa analítica. A observação atenta nos permitiu ouvir melodias, vozes e compassos específicos.

Nas notas da música que soaram aos nossos ouvidos, encontramos o tempo, enigmático em seus signos. Paradoxal e contraditório, em igual medida, o tempo abarca a vida e a morte, o *ser* e o *não-ser*, aparecimentos e desaparecimentos, eternidade e possibilidade. Cingido pelo temporal, o homem é marcado por possibilidades que o configuram e corroem. Diante das possibilidades infinitas, a tarefa de *tornar-se* é urgente para cada indivíduo. Não há nos recônditos do devir uma relação já determinada e definida, uma predestinação desenhada. O homem deve se fazer, estabelecer por si só, o que também significa dizer junto a outros, uma relação com a sua verdade e a própria subjetividade, certo em si que vai se *r(e)*construindo. Nem mesmo a subjetividade está, em seu teor existencial, dada de antemão. É preciso empreender busca. Este começo de cada homem, possível e anárquico, implica que a existência está por ser sempre *(re)*feita. Só é possível *ser*, sendo. O histórico tem nesta medida de possibilidade sua força, pois carrega em si o germe de mudanças e ressignificações de realizações. Pela boca de Climacus, que nos oferece um pensamento fracionado em migalhas, vimos que eternidade e temporalidade, tão distintas entre si, são pólos essencialmente contrários. Regida pela necessidade, o eterno não se relaciona com nada além de si mesmo. Não se altera, apenas se mostra, se revela sempre do mesmo modo. O temporal, por sua vez, porta uma natureza obscura e imprevisível. A finitude de sua natureza colide e se entrelaça com a mudança própria do devir. A inquietude do histórico dá ao tempo o atributo de incompreensão inerente àquilo que não pode ser previsto. O encontro entre essas duas dimensões se dá no instante. O toque no instante faz nascer uma faísca, um clarão. É nele e a partir dele que o homem, como quem é atingido por uma flecha, compreende as dimensões do tempo, a fundamental importância de uma tomada da consciência de si, do outro, do mundo, da história. É a partir da vivência do instante que o homem é capaz de cultivar e perceber a importância da interioridade e também do amor.

Para que o leitor se detenha sobre a importância primeira e última da tarefa de se tornar um eu subjetivo e existencial, Kierkegaard lança mão de caminhos irônicos e afirma: nem mesmo a repetição, em seu sentido interior e existencial, se repete sem que haja uma ação, um sujeito que escolha repetir certos traços de dado destino. É preciso agir em relação a si mesmo, e também à história. A repetição, em sua forma mais apropriada, torna possível que um sentido para a existência seja construído, a partir de uma temporalização do tempo mais “cônsca” da existência. É por meio da repetição que o homem *(re)*faz a si mesmo imbuído das dimensões de possibilidade colocadas pela vida, pelo seu destino.

Aquele que anseia por repetição compreendeu, em suma, a seriedade da existência. *O novo* encontra espaço a partir da repetição como um movimento que permite reter algo para continuar e a partir disto construir.

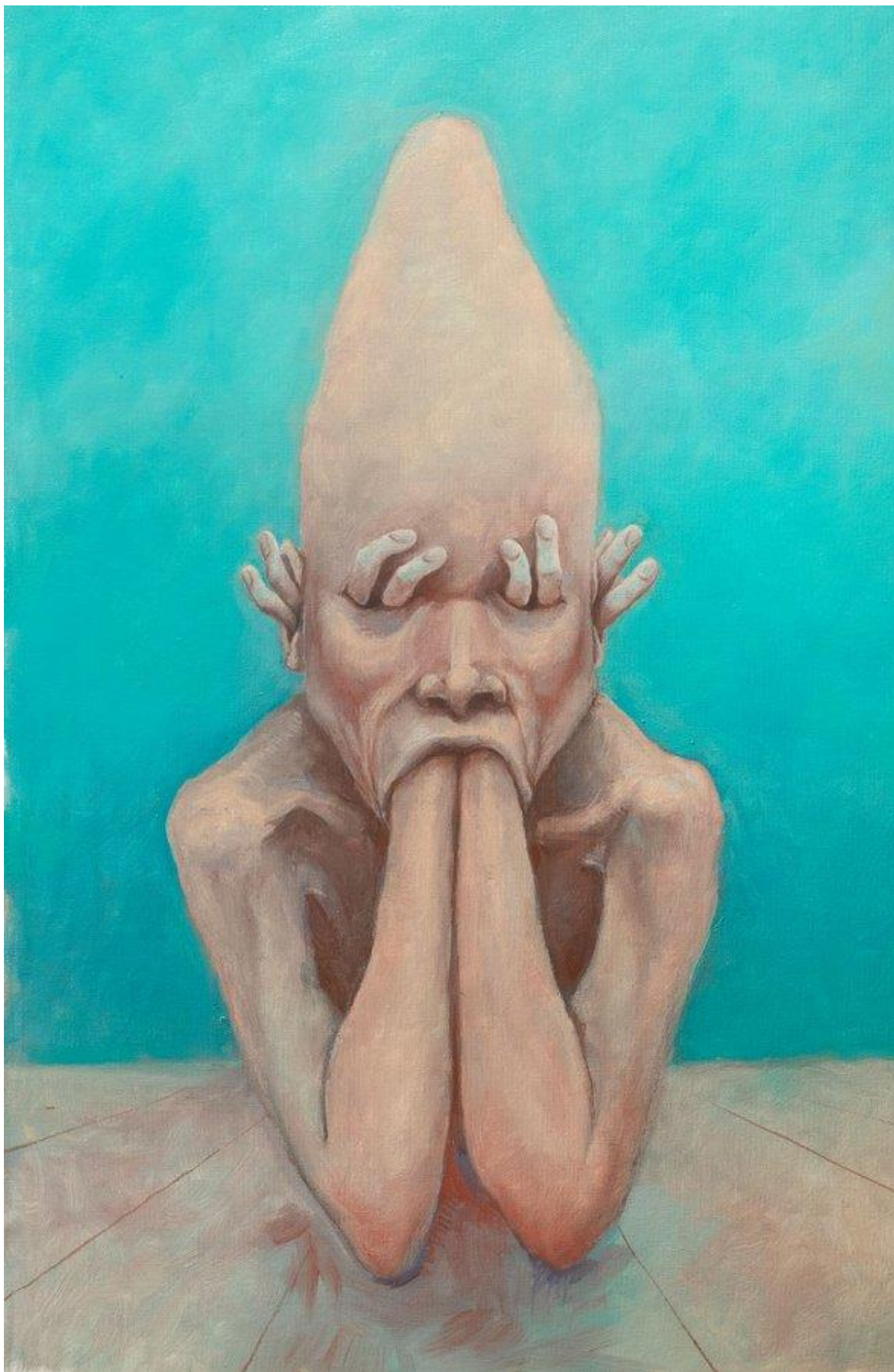
A repetição é, ainda, mecanismo importante que reside ou que torna possível o amor ao próximo. É por meio de uma inteligência particular que a repetição ensina que é necessário se demorar nos outros, na vida, na história e com isso temporalizar o tempo na experiência existencial. O florescer existencial, a possibilidade de que algum sentido seja confeccionado só pode se dar a partir de uma caminhada do homem na história e no tempo. O amor, por sua vez, também faz parte (e dá suporte) desta busca por interioridade existencial. Seu fundamento, graça eterna e divina, se mostra no instante em que o indivíduo se abre ao vazio de si mesmo. É mediante a catarse da angústia, de um estar lançado-no-mundo-sem-âncora, que o indivíduo é capaz de olhar para aquele que está ao seu lado e enxergar nele um outro indivíduo que partilha o mesmo pranto. Reconhece semelhança e dessemelhança na face do outro. Este outro, tão diferente e estranho, com o qual me relaciono e me pergunto, já tem uma história e um vínculo comigo. Para amar é preciso estar de olhos abertos, atento a este outro do amor que não se conhece e não se deixa apreender. Há uma circularidade geradora no amor: do divino emana a graça do amor que possibilita ao si o amor para com os outros, os próximos, e junto a todos o reencontro consigo mesmo. O mútuo do amor, o vetor que aponta para o próximo, sinaliza, portanto, que o exercício da subjetividade não se detém numa solidão alheia ao mundo, à vida e à história. Pelo contrário. O amor faz caminhar, torna possível a insistência criativa, reconstrutora. Construído em um espaço de tensão, diante da radical alteridade do outro e da graça, o amor não se isola e nem mesmo se deixa dissolver no interior de uma multidão vazia. É na tensão da relação com o outro que o amor encontra sua medida. Seus frutos nascem no tempo e transformam aquele que ama e o próprio tempo. Para amar de modo desinteressado, livre e fiel, é preciso compreender a tempestade da existência, os ventos das possibilidades. Só assim o homem é capaz de entrelaçar os fios da trama de sua própria existência. O amor ouve atentamente a morte e dela apreende um novo sentido para a vida, sentido este que se empenha corajosamente na tentativa de ir reencontrando a si mesmo e aos outros. Por fim, o amor reconcilia o homem com sua finitude ao tornar extraordinário e de validade eterna o mais simples gesto amoroso. Eis o poder transformador do amor.

NOTAS VISUAIS SOBRE A ANGÚSTIA

Homem se divertindo sobre as raízes da angústia.



Homem tentando fugir de uma angústia.



Retrato da angústia.



Homem à deriva ao olhar para si.

TABELA DE OBRAS

Data de Publicação	Título	Assinatura
07/09/1838	Dos papéis de alguém que ainda vive (no original: <i>Af em endnu Levendes Papirer</i>)	Søren Kierkegaard
16/09/1841	Sobre o conceito de ironia constantemente referido a Sócrates (no original: <i>Om Begrebet Ironi méd stadigt Hensyn til Socrates</i>)	Søren Kierkegaard
16/02/1843	Dois discursos edificantes	Søren Kierkegaard
20/02/1843	Ou- Ou: um fragmento de vida (no original: <i>Enten- Eller. Et Livis-fragment</i>)	Editado por Victor Eremita
16/10/1843	Três discursos edificantes	Søren Kierkegaard
16/10/1843	A repetição, um ensaio de psicologia experimental (no original: <i>Gjentagelsen</i>)	Constantin Constantius
16/10/1843	Temor e Tremor: lírica dialéctica (no original: <i>Frygt og Bæven</i>)	Johannes de Silentio
06/12/1843	Quatro discursos edificantes	Søren Kierkegaard
05/03/1844	Dois discursos edificantes	Søren Kierkegaard
08/06/1844	Três discursos edificantes	Søren Kierkegaard
13/06/1844	Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia (no original: <i>Philosophiske Smuler eller en Smule Philosophie</i>)	Johannes Climacus
17/06/1844	O conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema do pecado (no original: <i>Begrebet Angest: El simpel psychologisk- paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden</i>)	Vigilius Haufniensis
17/06/1844	Prefácios. Leitura divertida para certas classes segundo houver tempo e ocasião (no original: <i>Forord</i>)	Nicolaus Notabene
31/08/1844	Quatro discursos edificantes	Søren Kierkegaard

29/04/1845	Três discursos em situações imaginadas	Søren Kierkegaard
30/04/1845	Estágios no caminho da vida (no original: <i>Stadier paa Livets Vei</i>)	Editado por Hilarius Bogbinder
28/02/1846	PostScriptum conclusivo não-científico às Migalhas Filosóficas: uma compilação dialética, patética e mimética, uma alegação existencial (no original: <i>Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler</i>)	Johannes Climacus
13/03/1847	Discursos edificantes num espírito diferente (no original: <i>Opbyggelige Taler i forskjellig Aand</i>)	Søren Kierkegaard
29/09/1847	As Obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos (no original: <i>Kjælighedens Gjerninger. Nogle christlige Overveielser i Tales Form af. S. Kierkegaard. Første Følge. Anden Følgen.</i>)	Søren Kierkegaard
26/04/1848	Discursos cristãos (no original: <i>Christelige Taler</i>)	Søren Kierkegaard
27/07/1848	A crise e uma crise na vida de uma atriz (no original: <i>Krisen og em Krise i em Skuespillerendes Liv</i>)	Inter et Inter
14/05/1849	Os lírios do campo e as aves do céu (no original: <i>Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen</i>)	Søren Kierkegaard
19/05/1849	Dois pequenos ensaios ético-religiosos (no original: <i>Tvende ethisk- religiøse Smaa-Afhandlinger</i>)	H.H
30/05/1849	A doença para a morte. Uma exposição cristã e psicológica para edificação e ressurreição (no original: <i>Sygdommen til Døden</i>)	Anti- Climacus

14/10/1849	O supremo sacerdote, o cobrador de impostos e a mulher que era pecadora. Três discursos para a comunhão às sextas-feiras	Søren Kierkegaard
25/09/1850	Prática no cristianismo	Anti- Climacus
20/12/1850	Um discurso edificante	Søren Kierkegaard
07/08/1851	Dois discursos para a comunhão à sexta- feira	Søren Kierkegaard
07/08/1851	Ponto de vista explicativo da minha obra como autor (no original: <i>Synspunktet for min Forfatter- Virksomhed</i>)	Søren Kierkegaard
10/09/1851	Para o auto-exame da consciência. Recomendado para o tempo presente. (no original: <i>Til Selvprøvelse, Samtiden anbefalet</i>)	Søren Kierkegaard
08/12/1854	Era o bispo Myster uma “testemunha da verdade”, uma das “verdadeiras testemunhas da verdade”, será isto verdade? (1º e 2º de 21 artigos publicados no jornal <i>Fædrelandet</i>)	Søren Kierkegaard
12/01 a 26/05/1855	Artigos 3º ao 21º no jornal <i>Fædrelandet</i>	Søren Kierkegaard
24/05/1855	Tem de ser dito: pois que seja então dito! (no original: <i>Dette skal siges; saa være det da sagt</i>)	Søren Kierkegaard
24/05 a 24/09/1855	O Instante I- IX (no original: <i>Øieblikket</i>)	Søren Kierkegaard
16/06/1855	Como Cristo julga o cristianismo oficial (no original: <i>Hvad Christus dømmes om officiel Christendom</i>)	Søren Kierkegaard
03/09/1855	A imutabilidade de Deus. (no original: <i>Guds Uforanderlighed</i>)	Søren Kierkegaard

Obras póstumas

O ponto de vista para a minha atividade como autor: uma comunicação direta, um relato para a história	Escrita em 1848 e publicada em 1859.
---	--------------------------------------

Uma crítica literária	Redação da primeira versão de “O livro sobre Adler” realizada em 30/03/1846 e publicada em 1872.
" Neutralidade Armada" (Pap. X5 B 105-10)	Escrito no final de 1848, início de 1849.
Julguem por vós mesmos! Recomendado para exame de consciência para o tempo presente. Segunda série. (no original: <i>Dømmer selv!</i>)	Redigido em 10/09/1851 e publicado em 1876.
<i>De Omnibus Dubitandum Est</i>	Redigido durante o ano de 1843 e publicado postumamente.
Papirer e cartas	Diários e escritos pessoais feitos de 1833 a 1855.
O Instante nº X	Redigido em 03/08/1855 e publicado postumamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor. W. *Kierkegaard: construção do estético*. Tradução de Álvaro Valls. São Paulo: Editora UNESP, 2010
- AGOSTINHO. Confissões, De Magistro – Do Mestre. Tradução de J. de Olivera, A. Ambrósio de Pina. De Magistro. Tradução de Angelo Ricci. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- AMARAL, Ilana Viana do. *O ‘conceito’ de paradoxo (constantemente referido a Hegel): fé, história e linguagem em S. Kierkegaard*. São Paulo: PUC, 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós- Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008
- ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Translate by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago: The University Chicago Press
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2020
- BARRETT, Lee C. *Kierkegaard and Biblical Studies: A Critical Response to Nineteenth-Century Hermeneutics*. In: STEWART, Jon. *A Companion to Kierkegaard*. Chichester: Willey Blackwell, 2015
- BLANCHOT, Maurice. *A obra e o espaço da Morte*. In: Blanchot, M. *O espaço Literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987
- BERGMAN, Shmuel Hugo. *Dialogical Philosophy: from Kierkegaard to Buber*. Tradução de Arnold A. Gerstein. Albany: State University of New York Press, 1991
- BLOCH, MARC. *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001
- BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais: a Longa Duração*. In: NOVAIS e SILVA (orgs.). *Nova História em perspectiva*. S. Paulo: Cosac & Naify, 2011
- BURNS, Michael O’Neill. *Kierkegaard and the matter of philosophy: a fractured dialectic*. London: Rowman & Littlefield International, 2015
- CAPPELØRN, Niels.Jørgen. (ed.); DEUSER, Hermann. (ed.). *Kierkegaard Studies*. Berlin: Søren Kierkegaard Research Centre, 2006

_____ *Kierkegaard Studies*. Berlim: Søren Kierkegaard Research Centre, 2008

_____ *Kierkegaard's Writings*. Berlim: Søren Kierkegaard Research Centre, 2011

CAPPELØRN, N. J. *Spleen essentially canceled – yet a little spleen retained*. In: MOONEY, Edward F. (ed.). *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard: Philosophical Engagements*. Bloomington: Indiana University Press, 2008

CAPUTO, John D. *How to read Kierkegaard*. Nova York: W. W Norton & Company, 2007

CARLISLE, Claire. *Kierkegaard's philosophy of becoming: movements and positions*. Albany: State University of New York Press, 2005

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. 2 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CZAVÓ, István. *Rethinking Religion Existentially: New Approaches to Classical Problems of Religious Philosophy in Kierkegaard*. In: STEWART, Jon. *A Companion to Kierkegaard*. Chichester: Willey Blackwell, 2015

DAVENPORT, John (ed.); RUDD, Anthony. (ed.). *Love, reason and will: Kierkegaard after Frankfurt*. Nova York: Bloomsbury Academic, 2015

_____ *Eschatological faith and repetition: Kierkegaard's Abraham and Job*. In: CONWAY, Daniel. (Org.). *Kierkegaard's Fear and Trembling: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015

ERIKSEN, N. N.; *Kierkegaard's Category of Repetition n: A Reconstruction* (Kierkegaard Studies. Monograph Series Book 5), Berlim: De Gruyter, 1999

EVANS, Stephen C. *Kierkegaard's ethic of love: divine commands and moral obligations*. Oxford: Oxford University Press, 2004

_____ *Kierkegaard on faith and the self: collected essays*. Texas: Baylor University Press, 2006

FENVES, Peter. *'Chatter': Language and History in Kierkegaard*. Stanford, California: Stanford University Press, 1993

DE SOUZA, Humberto Araújo Quaglio. Tempo, eternidade e verdade: pressupostos agostinianos da ideia de Paradoxo Absoluto em Kierkegaard. 2017. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Universidade de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017

FERREIRA, Jamie M. *Loves grateful striving: a commentary on Kierkegaard's Works of Love*. Oxford: Oxford University Press, 2001

FREMSTEDAL, Roe. Kierkegaard's Use of German Philosophy: Leibniz to Fichte. In: STEWART, Jon. *A Companion to Kierkegaard*. Chichester: Willey Blackwell, 2015

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. São Paulo: Editora Vozes, 2013

FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007

GARDINER, Patrick. *Kierkegaard: past masters*. Oxford: Oxford University Press, 1988

GARFF, Joakim. *Søren Kierkegaard: a biography*. Tradução de Bruce H. Kimmerse. Nova Jersey: Princeton University Press, 2005

GERMANO, Ramon Bolívar C. *Kierkegaard, Lessing e o problema das Migalhas Filosóficas*. **Revista Controvérsia**, São Leopoldo, vol. 8, nº 3, p. 57-69. Disponível em <<http://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/6941>> Acesso em 24 agosto de 2018

GONZÁLEZ, Darío. Existence and the Aesthetic Forms. In: STEWART, Jon. *A Companion to Kierkegaard*. Chichester: Willey Blackwell, 2015

GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução a Kierkegaard*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006

GRAMMONT, Guiomar de. *Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard*. Petrópolis: Catedral das Letras, 2003

GREENBLATT, Stephan. *Possessões Maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo: Edusp, 2016

GUARDA, Victor. *Die Wiederholung: analysenzurGrundstrukturmenschlicherExistenzimVerständnisSörenKierkegaards*. Alemanha: GmbH, 1980

HALL, Amy Laura. *Kierkegaard and the treachery of love*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004

HALE, Geoffrey A. *Kierkegaard and the Ends of Language*. Minneapolis: University of Minnesota, 2002

HANNAY, Alastair. *Kierkegaard and philosophy: selected essays*. London: Routledge, 2003

_____ *Kierkegaard: the arguments of the philosophers*. London: Routledge, 1999

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Tradução de Jacynto Lins Brandão. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014

HONG, Howard V. (ed.); HONG, Edna H. (ed.). *The essencial Kierkegaard*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2000

HOWLAND, Jacob. *Kierkegaard and Socrates: a study in philosophy and faith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006

_____ *A Shimmering Socrates: Philosophy and Poetry in Kierkegaard's Platonic Authorship*. In: STEWART, Jon. *A Companion to Kierkegaard*. Chichester: Wiley Blackwell, 2015

JOHNSON, Howard A. (ed.); THULSTRUP, Niels. (ed.). *A Kierkegaard critique: an international selection of essays interpreting Kierkegaard*. USA: Harper & Row, 1962

KANGAS, David J. *Kierkegaard's instant: on beginnings*. Bloomington: Indiana University Press, 2007

KIENING, Christian. *O sujeito selvagem. Pequena poética do Novo Mundo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014

KIM, Tony. *Reasonableness of faith: a study of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. New York: Peter Lang, 2012

KIERKEGAARD, Soren. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de Johannes Climacus*. (E. Reichmann; A. Valls trad.). Petrópolis: Editora Vozes, 2011

_____ *A Repetição*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009

_____ *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Petrópolis: Vozes, 2011

_____ *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009

_____ *Works of Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

_____ *Eighteen Upbuilding Discourses*. Tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1990

_____ *Stadi sul cammino della vita*. Tradução de Anna Maria Segala. Milano: RCS RizzoliLibri, 1993

KRAMER, Nathaniel. Kierkegaard and the Aesthetics of the Danish Golden Age. In: STEWART, Jon. *A Companion to Kierkegaard*. Chichester: Wiley Blackwell, 2015

KRISHEK, Sharon. *Kierkegaard on faith and love*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009

_____ The existential dimension of faith In: CONWAY, Daniel. (Org.). *Kierkegaard's Fear and Trembling: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015

KIMMERSE, Bruce H. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Indiana: Indiana University Press, 1990

KOSELLECK, Reinhart. "Quão nova é a modernidade?" In: *Extratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2014

- LESSING, Gotthold Ephraim. *Werke un Briefe*. DeutscherKlassiker Verlag: Frankfurt am Main, 1989
- LEVINAS, Emmanuel. Deus, a morte e o tempo. Tradução de Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2018
- _____ Humanismo do outro homem. Tradução de Pergentino Pivatto. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- _____ *Le Temps et l'Autre*. Editora Fata Morgana: Montpellier 1979. Tradução de Ulpiano Vásquez. FAJE, Belo Horizonte: FAJE, 2011
- LEWIS. C.S. Os quatro amores. Tradução de Estevan Kirschner. Rio de Janeiro: Editora Thomas Nelson Brasil, 2017
- LINDEMANN, Ricardo. *Reconciliação do platonismo com o cristianismo na relação mestre e discípulo: uma análise a partir de Migalhas Filosóficas de Kierkegaard*. Brasília: UNB, 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2014
- MAHAN, Jason A. (ed.). *Fortunate fallibility: Kierkegaard and the power of sin*. New York: Oxford University Press, 2011
- MALANTSCHUK, Gregor. *Kierkegaard's concept of existence*. Tradução e Howard V. Hong e Edna H. Hong. Milwaukee: Marquette University Press, 2003
- MARINO, Gordon. *The quotable Kierkegaard*. New Jersey: Princeton University Press, 2014
- MOONEY, Edward. F (ed.). *Ethics, love and faith in Kierkegaard: philosophical engagements*. Bloomington: Indiana University Press, 2008
- NORDENTOFT, Kresten. *Kierkegaard's Psychology*, trans. Bruce H. Kirmmse. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1978
- PATIOS, Georgios. *Kierkegaard on the Philosophy of History*. Great Britain: Palgrave Macmillan, 2014
- PEDERSEN, Jørgen. *Fra Augustin til Johs: Essays og afhandlinger*. Copenhage: Museum Tusulanum, 1991

PHILLIPS, D. Z (ed.); TESSIN, Timothy. *Kant and Kierkegaard on religion*. New York: St. Martins Press, 2000

PODMORE, Simon D. Between Anthropology, Sociology, and Psychology: The Insider/Outsider Self. In: STEWART, Jon. *A Companion to Kierkegaard*. Chichester: Willey Blackwell, 2015

POLITIS, Hélène. *Le Vocabulaire de Kierkegaard*. Paris: Ellipses Éditin, 2002

RASMUSSEN, Joel D.S. *Between Irony and Witness: Kierkegaard's poetics of faith, hope and love*. New York: T&T Clark, 2005

RICOEUR, Paul. Tempo e Narrativa (tomo I). Tradução De Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1994

ROSFORT, René. Kierkegaard's Conception of Psychology: How to Understand It and Why It Still Matters In: STEWART, Jon. *A Companion to Kierkegaard*. Chichester: Willey Blackwell, 2015

SANTOS, Maria Deiviane Agostinho dos. *Angústia e história: um reencontro da liberdade em Kierkegaard*. Fortaleza:UFC, 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2014

STEWART, Jon. 'The Architectonic of Hegel's Phenomenology of Spirit', *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 55, No. 4 (Dec. 1995), 747–776.

_____ *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

STOK, Timothy. Kierkegaard's Theatrical Aesthetic from Repetition to Imitation. In: STEWART, Jon. *A Companion to Kierkegaard*. Chichester: Willey Blackwell, 2015

STOKES, Patrick. (ed.); BUBEN, Adam. *Kierkegaard and death*. Bloomington: Indiana University Press, 2011

THOMPSON, Curtis L. *Following the Culture Public's Chosen One*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2008

THULSTRUP, Niels. THULSTRUP, Marie Mikulová (Ed.). *Kierkegaard and Great Traditions*. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1981. P. 54- 97.

TSAKIRI, Vasiliki. *Kierkegaard: anxiety, repetition and contemporaneity*. New York: Palgrave MacMillan, 2006

VARGAS, Jean dos Santos. *Indivíduo Singular e Multidão: aquém e além da ética na filosofia de Soren Kierkegaard*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015

WALSH, Sylvia. *Kierkegaard: thinking Christianity in an existential mode*. New York: Oxford University Press, 2009

WATTS, Michael. *Kierkegaard*. Inglaterra: Oneworld Publications, 2003

WESTON, Michael. *Kierkegaard and modern continental philosophy: an introduction*. London: Routledge, 1994