

JORGE LEANDRO ROSA*

A ESCRITA KIERKEGAARDIANA:
A PALAVRA QUE CONTINUA A ABRIR A FILOSOFIA

Opening philosophy by writing it. Kierkegaard as a writer

Abstract

As it is well known, during nearly all of his life, Kierkegaard wrote against Hegel's conception of truth as a «conceptual geography» (A. Hannay), although with a deep knowledge of it. Understood in its kierkegaardian sense, subjectivity destroys this geography, as it is, in itself, a new way of revisiting those Hegelian concepts that shaped modern philosophy as a map of being. Intermingling truth and faith to the point of superposing those domains, Kierkegaard allows the individuals to grasp themselves from a different kind of complex point of view. It is no longer the domain of «world history», as an ontological landscape, but rather the complexity of a life captured in its essential insufficiency and nakedness that allows individuals to cope with the latency of being in everyday life.

Writing is at the core of this shifting, as it is captured by a double movement inside Kierkegaardian writing: self-understanding through writing is, in itself, an understanding of writing. 'Grace' and 'writing' can be understood as a dual path inside the task of becoming oneself. This is contrasted with a certain kind of speculative, system-building, philosophy. As a writer, the thinker is like a *perpetuum mobile* and, as such, opposed to a certain immobility in self-expression of the professional philosopher of the nineteenth century. Subjectivity is separated from truth, not because it is impossible for it to attain truth, but rather because it gives itself a non-participating movement capable of both entering and leaving truth. This happens because Kierkegaard's subjectivity is not derived from a conception of self understood as an appropriation. The 'instant' is at the core of such a conception, being the more active and the more passive of forms ontologically determined.

Keywords: Subjectividade; escrita.

Authors: S. Kierkegaard; Hegel.

* Investigador integrado do Instituto de Filosofia. Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Resumo

Como é bem conhecido, durante quase toda a sua vida de autor, Kierkegaard opôs-se à concepção hegeliana da verdade como uma «geografia conceptual» (A. Hannay), manifestando, contudo, um conhecimento íntimo desta. Entendida no seu sentido kierkegaardiano, a subjectividade destrói essa geografia já que ela é, em si própria, uma nova forma de revisitação daqueles conceitos hegelianos que ajudaram a definir a filosofia moderna como um mapa do ser. Entrecruzando a verdade e a fé ao ponto de as sobrepor, Kierkegaard atribui ao indivíduo a possibilidade de adquirir um ponto de vista complexo sobre si mesmo. Será, assim, privilegiada a intrincada estrutura da vida própria, radicada na sua nudez e insuficiência constitutivas, abertura do indivíduo à latência do ser, em detrimento da paisagem ontológica da «história mundial».

A escrita é central para esta viragem. Em Kierkegaard, ela manifesta-se como um duplo movimento: a compreensão de si é sempre e necessariamente uma compreensão da escrita. Nesse sentido, a «graça» e a «escrita» podem ser entendidas como o caminho duplo daquele que se torna ele mesmo. Há aqui um contraste com um certo tipo de filosofia especulativa orientada para a construção do seu sistema. Enquanto escritor, o pensador equivale a um *perpetuum mobile*, o que o coloca em directa oposição a uma certa imobilidade expressiva que seria a posição do filósofo profissional do século XIX. A subjectividade está separada da verdade, não porque lhe seja impossível atingi-la, mas antes porque entra num movimento não participante, capaz de entrar e sair da verdade. Isso é possível porque a subjectividade kierkegaardiana não deriva de uma concepção que identifique o eu à apropriação. O «instante» está no coração de uma tal concepção, ele que é, simultaneamente, a mais activa e a mais passiva das formas ontologicamente determinadas.

Palavras-chave: Subjectividade; escrita.

Autores: Kierkegaard; Hegel.

O subscritor, Johannes Climacus, que escreveu este livro, não se toma por um cristão; ele está inteiramente ocupado a pensar que deve ser bem difícil tornar-se um; mas menos ainda ele será alguém que, tendo sido cristão, o tenha deixado de ser, indo mais além.

Kierkegaard, «anexo» ao *Postscriptum não científico*¹

1.

Os seres humanos utilizam frequentemente os padrões de experiência que adquiriram em determinado domínio da sua vida exterior para poderem pensar-se no que têm de próprio, para poderem formular o *si* que os forma. Frequentemente, olham para dentro de si como se observassem uma paisagem já conhe-

¹ KIERKEGAARD, Sören, *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, Gallimard, Paris, 2002, p. 517.

cida e percorrida. Contudo, só a identidade tomada como um objecto-dado, quer dizer, a identidade-*idem*, a *Gleichheit*, num sentido ontológico, pode ser atingida por essa estrutura de correspondência que ancora o eu na sua deambulação terrestre. Nesse processo, não se sabe onde se encontra o nódulo da experiência, se ele reside no interior ou se se encontra no exterior. Esse sujeito tomar-se-á sempre como idêntico a si mesmo na medida em que se acha idêntico a algo que o reflecte; como um objecto do mundo capaz de introspecção; como uma árvore que projecta a sua sombra no solo que a circunda. Essa prática introspectiva conforta-nos na nossa pertença ao mundo sem que precisemos dos combates deste, ela diz-nos que ainda há uma referência que nos liga à cadeia dos seres e que há um lugar nosso nessa cadeia. Mas não será ela uma coincidência perfeita de si a si por virtude do vazio em que ela se instala? Sobretudo sabendo que, no apelo a sair de si, há um mundo ético que é confirmado pelos costumes que se encontram neste e que clamam por um reconhecimento dos indivíduos.

Kierkegaard considerará perniciosa e inútil essa equivalência entre o interior e o exterior dos entes. O facto de existir é sempre um esforço, uma tensão entre o interior e o exterior. Essa tensão é sempre patética e cómica, já que manifesta a inadequação da condição humana que aspira à manifestação, mas está sempre na insuficiência diante dela. Amar é abandonar a equivalência imutável a *si*, negar esse amor fixo em favor de um amor descentrado que está sempre, no entanto, em correspondência com a existência já que a paixão é o seu movimento. É a interioridade que pode corresponder a esse movimento, não a fixação introspectiva que se dá a uma equivalência enganadora. A partir de Kierkegaard, a subjectividade rompe com a introspecção, quebra esse laço com um ponto fixo a partir do qual ela se tornaria manifestação no mundo dessa coincidência de si a si. Seja esse ponto mundano, corpóreo ou espiritual, a introspecção, relançada pela subjectividade, deixa de se projectar como sombra de uma situação, o que quer dizer que ela cessa de se identificar com aquilo que a fixa na experiência. A introspecção é, em Kierkegaard, um lastro deixado pela vida. É um estado primário – porque estético – do vivo que ainda não acedeu ao estádio ético. Ela revela uma insuficiência ética, mas o ético não pode erguer-se a partir da sua simples superação. O ético é ainda essa necessidade onde o exterior é superior ao interior, a necessidade de uma geografia do ser que localiza a situação em que o eu se encontra. Mas há sempre uma linha quebradiça em toda a construção ética. Trata-se de saber usá-la a fim de aceder ao estádio religioso, inversão prodigiosa e escandalosa do sistema hegeliano, já que faz do percurso dos seres uma aproximação ao mais instantâneo e absurdo que uma existência possa comportar.

Neste estudo, o nosso intento prende-se com a explicitação desta quebra, ela mesma a ocorrência, singular, que se dá na subjectividade kierkegaardiana: a destruição de um ponto de ancoragem que permita que a introspecção seja pura

indexação e a preparação de um regresso ao mundo. Esta ligação entre a ética e a vida introspectiva do indivíduo é um dos lugares explicitamente contraditórios do pensamento de Kierkegaard, já que aquilo que é necessariamente insuficiente na introspecção é também o que se revela necessário na existência dos seres humanos. Todo o ético parte desse reconhecimento de um despojamento necessário que já Hegel enunciara.

Na filosofia hegeliana, o exterior [das Äussere] é superior ao interior [das Innere]. Isto é sempre ilustrado por um exemplo. A criança é *o interior*, o adulto é *o exterior*; daí advém que a criança seja precisamente determinada pelo exterior e que, inversamente, o adulto, enquanto *o exterior*, seja precisamente determinado pelo *interior*. [...] No conceito ético da vida é, portanto, tarefa do *singular* despojar-se da determinação da interioridade e exprimir esta em qualquer coisa de exterior. De cada vez que o singular se retrata, de cada vez que ele se retém na determinação da interioridade de um sentimento ou de uma disposição afectiva, etc., ou aí volta a cair, então ele peca, então entra numa tribulação².

Desta conformidade com a dialéctica hegeliana devemos desconfiar. Não porque Kierkegaard a denuncie, já que ele se acha em total compreensão dela. A interioridade é apenas a linha que marca a passagem ao exterior. O sujeito que antes apenas se imaginava no devaneio passa a ter uma história. A essa prática comum há que reunir um fio narrativo capaz de ancorar a introspecção no tempo biográfico. Faz-se, assim, com que o eu se possa reconhecer – na sua vida temporalizada – por virtude da sua frequentação narrativa. Foi Paul Ricoeur quem sublinhou o socorro essencial que a narrativa traz à identidade pessoal: «Sem o socorro da narração, o problema da identidade pessoal está votado a uma antinomia sem solução: ou bem se pressupõe um sujeito idêntico a si-mesmo na diversidade dos seus estados ou sustenta-se, seguindo Hume e Nietzsche, que esse sujeito sempre idêntico é apenas uma ilusão substancialista»³. Mas a simples passagem da identidade abstracta à identidade narrativa, que abre a ipseidade do eu, não seria compreensível se estivesse ausente o entendimento de um hiato que é aí introduzido ficcionalmente: não basta introduzir uma temporalidade narrativa para dar correspondência simbólica a este *eu* que se conta. É preciso que o narrador seja também leitor de si mesmo, é necessária a introdução de uma estranheza: aquela do leitor diante de uma narrativa que não é a sua. Esta permeabilidade experiencial, que é frequentemente recoberta por uma reconstrução retórica que isola os domínios ou entre eles estabelece uma correspondência abstracta, transforma-se, num autor como Kierkegaard, na frequentação pela

² KIERKEGAARD, Sören, *Œuvres Complètes*, vol. V. Éditions de l'Orante, 1966-1986, Paris, p. 160.

³ RICCEUR, Paul, *Le Temps Raconté, temps et récit III*, Seuil, Paris, 1985, p. 355.

escrita do enigma da experiência. Enigmática é a experiência vivida por Abraão – a sua tribulação –, ele que é convidado pelo seu Deus a imolar o próprio filho. Da identidade abstracta passa-se à identidade narrativa na sua impossível vivência. Dentro da máxima violência, surge, fulgurante como o relâmpago, a certeza de que a solicitação exterior é absolutamente distinta daquela proveniente do interior, embora se confunda com este. Máxima contradição, portanto, que marcando a passagem ao estádio religioso, confirma que «só o horror que atinge o desespero desperta no homem o seu ser superior»⁴.

O estádio religioso virá pôr em questão e, eventualmente, destruir a necessidade de uma geografia do ético, dispensando a sua função estruturante. No fim de contas, a função primeira do estádio religioso é estabelecer o carácter único do instante, reactualizando quer o instante estético quer o instante ético, que eram sempre reabsorvidos nas narrativas que, simultaneamente, os continham e os ultrapassavam. O instante separa as águas, rompe o reflexo enganador do exterior no interior, abre a surpresa que é o religioso. É o escândalo no termo de um caminho que conheceu a paixão e a razão. «Quando é o ‘instante’? O instante está aí, quando o homem também está, o homem oportuno, o homem do instante»⁵.

Lendo Kierkegaard, o leitor apercebe-se, progressivamente, que mergulhou pela leitura numa prática de escrita infinitamente tendida entre dois domínios que, parecendo aproximar-se, frustram violentamente qualquer equivalência no outro. Que domínios são esses? Kierkegaard enuncia-os claramente ao abrir a segunda secção do *Postscriptum não científico às Migalhas Filosóficas*: «Objectivamente, só se fala da coisa, subjectivamente, fala-se do sujeito e da subjectividade e eis que é a subjectividade que é a coisa»⁶. «Eis que»: elemento que desloca o que estaria ainda na previsibilidade da sua representação. «O problema é a decisão»⁷. Decisão, evidentemente, de ser subjectivamente, o que não é um dado da própria situação do sujeito, mas algo que se situa no ponto extremo de uma experiência humana. Esta decisão nunca é a decisão que se toma diante da situação objectiva. Pelo contrário, ela prima pela ausência de qualquer ponto de referência. A vida objectiva, essa, é fácil encontrá-la disponível e o seu estado vulgar é a constante decisão que a alimenta. Mas como decisão que devolve a situação de um meio, ela nunca é a decisão única e absurda. A experiência objectiva está por todo o lado, é imediata e parece prometer substantivas experiências que chegariam à subjectividade e a enriqueceriam. Precisamente, reside aí o erro daquele que quer

⁴ KIERKEGAARD, Sören, *Diário*, citado por CHESTOV, *Kierkegaard, Philosophe religieux* in *Cahiers de Radio-Paris*, n.º 12, p. 15, Dezembro 1937.

⁵ KIERKEGAARD, *Oeuvres Complètes*, vol. XIX, p. 298.

⁶ KIERKEGAARD, Sören, *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques.*, p. 117.

⁷ KIERKEGAARD, Sören, *Ibid.*, p. 117.

alimentar o seu ser subjectivo com os frutos da objectividade. Não há nenhuma passagem entre um tipo de experiência e outro. Não há um caminho de recolhimento para chegar à vida por dentro de si. Neste sentido, o pensamento de Kierkegaard não é uma filosofia da introspecção: nada sustenta essa experiência que pretenderia regressar dos tumultos da vida e repousar na meditação destes.

É por não admitir um jogo de espelhos entre a vida exterior e a vida interior, recusando quer o pensamento do mundo quer a confissão, que a escrita tem em Kierkegaard um papel da maior originalidade. Tudo aquilo que as vozes narrativas de Kierkegaard vão descrevendo nunca é tomado como alimento para a vida interior. Esta é antes um limite, um lado de lá do que está escrito. A vida interior só se abre plenamente na conversão interior, o que significa que o que estava aí era mera ocupação da interioridade pelo que de espúrio lhe vinha da vida exterior. Só há vida interior no cristianismo, que só não é espúrio porque é absurdo. A vida interior é reconhecível a partir da crença e do seu absurdo: esse reconhecimento só pode ser preparado, o que determina que toda a função da escrita em Kierkegaard deriva dessa possibilidade futura de uma vida *tomada por dentro*. Mas há que compreender que, simultaneamente, essa vida interior que ainda não está realizada no texto, age neste como anúncio, este sim bem presente. Toda a textualidade kierkegaardiana é anúncio. Anuncia que aquele que escreve está tendido para algo de incompreensível no próprio plano do texto.

O texto é, portanto, função deste afastamento que age nele e através dele. Antes do mais, o texto é função desse desconhecimento que o sujeito de escrita tem diante de si mesmo. Que não sendo propriamente um desconhecimento de si mesmo, é pelo menos aquilo que, desconhecido, se vai manifestando pela escrita.

2.

No contexto literário em que Kierkegaard escreve, nessa relação inusitada na história da filosofia com o plano da escrita e os seus mecanismos textuais, nesse rasgão entre o filosófico, o literário e o teológico em que a escrita vai cerzindo um remendo que se desfaz mal o texto muda de página, há um acordo essencial sobre a fonte inesgotável do dom, acordo a que a obra deve aquilo que ela é, e diante do qual se abre a gratidão por aquilo que aí é dado; resume-se assim o ofício do escritor que se coloca diante do trabalho surpreendente da Graça. O trabalho do escritor – este escritor que é porque é grato – deve a sua originalidade ao agir nele da gratidão, mas a originalidade é toda ela proveniente do dom. Doação e gratidão convergem para esse conceito da Graça que nunca encontra o seu lugar na filosofia, mas que Kierkegaard sustenta no próprio plano da escrita como quem deslaça, para surpresa própria, um fio de texto que longamente se

enredara densamente nesta. Mas que não pode, nunca, deixar de se dar à gratidão como se essa entrega fosse possível, como se a escrita pudesse referenciar com precisão o seu objecto e conduzir a este directamente. Essa autossuficiência, que é aquela da subjectividade e da não-verdade que a esta assiste, encontra na escrita um meio que, não desfazendo a ilusão subjectiva, lhe vai abrindo um acesso ao que de verdadeiro aí possa ser dito, que não é aquilo que lhe está em oposição, mas antes o que simplesmente coloca aí uma posição. A posição de escrita, quer dizer, a escrita como posicionamento, é o agir da gratidão que a Graça reconhece. Ora, a gratidão kierkegaardiana parece ter contornos e destinatários diferentes, conforme estejamos a referenciar o filósofo, o escritor e o crente: constantemente, ela metamorfoseia aquilo a que parecera prender-se por meio de uma decisão.

A tarefa a que a escrita kierkegaardiana se entrega visa dar conta dessas diferenças, mas, escrevendo-as, é também capaz de as reconduzir a uma decisão impossível de antecipar que subitamente é aberta pela Graça. Convém aqui assinalar que a Graça kierkegaardiana, embora de boa fonte teológica, não é destinada a crentes indiferentes ou preguiçosos. Essa decisão é, não apenas aquilo a que se destina a sua escrita, mas a fonte desta, o seu impulso. A decisão que tem de ser, é-nos constantemente dito, já foi tomada, o que, por si só, nos é inútil. No percurso aí realizado, há o trabalho da gratidão. A gratidão fá-lo escrever diante de si mesmo e do Outro, já que ela assenta numa relação sempre já colocada pelo dom diante da única resposta possível: a manifestação imprevisível e soberana da Graça que acontece no percurso existencial. Este, no caso de Kierkegaard, confunde-se com a escrita, que constantemente surpreendemos, não só à espera de um acontecimento, mas como manifestação do acontecimento. Como ele escreve numa entrada, datada de 1852, do seu *Diário*:

No meio de terríveis sofrimentos interiores, tornei-me autor. E, ano após ano, escrevi e sofri pela Ideia, não contando com o que tive de suportar como sofrimento interior. Veio, então, o ano de 1848. Foi um alívio. Tinha chegado o instante em que, afligido de felicidade, ousava dizer a mim próprio: compreendi o ponto supremo. [...]

Mas, quase no mesmo instante, atingiu-me uma outra descoberta: o dever supremo não consiste em compreender, mas em concretizar. É o que eu já tinha compreendido desde o início e, por isso, sou uma coisa diferente de um escritor no sentido corrente. Não compreendera imediatamente que, tendo a fortuna da independência, era-me mais fácil exprimir existencialmente aquilo que compreendera.

E, dentro desta compreensão, eu estava pronto a declarar-me um poeta, precisamente porque tivera a sorte, o que fez a minha acção mais fácil do que a outros. Mas reaparece sempre a minha descoberta: o dever supremo não é compreender mas concretizar, e isso, note-se, sob o peso de todas as dificuldades. Foi apenas aí que entendi que era necessário aplicar a 'Graça', já que, em caso contrário, o homem está estrangulado no próprio instante em que age.

Contudo, contudo a ‘Graça’ não deve ser aplicada a fim de impedir o esforço. Não, este reaparece sempre: o fim supremo não está na compreensão, mas sim na realização⁸.

Graça e escrita são a primeira disjunção que o leitor encontra em Kierkegaard, quase imperceptível porque ela está sempre afundada nesse plano singular do discurso a que Gadamer chamou «a coisa do texto»: o facto inalterável de que o discurso, sendo sempre afirmação de alguma coisa, ganha na escrita uma plasticidade inusitada que não é tanto aquela do plano textual, mas o da coisa aí situada. Já não há «essa» coisa que se coloca entre os interlocutores, mas há «uma» coisa que vem ao texto já errática, já expectante, já necessitada. Kierkegaard sabe-o muito bem, ele que tem a Graça por aquilo que encontra a coisa, que aparece nela, mas que não se detém no texto. A questão que nos podemos colocar quando somos assim confrontados com a escrita de Kierkegaard é a de sabermos para onde fugiram os objectos tradicionais do texto filosófico ou do texto teológico. Fogem à medida que a leitura vai penetrando esta dissociação, primária e contudo decisiva, que reflecte uma inconveniência teológica no *logos*. «Porque, *sob o ângulo imediato, tudo é não-verdade*. Se a consciência pode permanecer na imediaticidade, o problema da verdade é aí abolido»⁹.

Há, assim, um outro plano de disjunção a que o autor deve atender, este igualmente decisivo: aquele que opera na diferença entre o *eterno* e o *devir*. Esta decorre – mas colocando-se num plano anterior à escrita – da disjunção acima mencionada, já que a escrita é aí evocação já distante da temporalidade própria da oralidade, enquanto a Graça remete para a categoria do instante. Como adverte Kierkegaard, reunidos, a eternidade e o devir são sempre experiência do que sofre uma transformação no sentido da decisão:

Sejamos prudentes diante de um pensador abstracto que não quer permanecer apenas no ser puro da abstracção, mas que ambiciona que isso seja o que há de mais elevado para um homem e que um tal pensamento, que conduz a ignorar a ética e a ter uma ideia errada do religioso, constitua o mais elevado do pensamento humano. Em contrapartida, não iremos dizer que *sub specie aeterni*, «onde tudo é e nada nasce» (doutrina dos Eleatas) estaria um *aut-aut*. Pelo contrário, onde tudo está em devir, onde há exactamente o bastante de eternidade para se poder reter, na decisão apaixonada, aí onde a *eternidade* se comunica como *futuro* ao ser em devir, a disjunção absoluta está no seu lugar. Quando coloco em conjunto a eternidade e o devir, não obtenho repouso mas antes devir. Daí virá, certamente, que o Cristianismo tenha anunciado a eternidade como o futuro porque ela foi anunciada como o existente e é por isso que ela admite um *aut-aut* absoluto¹⁰.

⁸ KIERKEGAARD, Sören, *Journal*, tomo 4 (1850-1853), Gallimard, Paris, 1980, pp. 332-333.

⁹ KIERKEGAARD, Sören, *Johannes Climacus ou Il faut douter de tout*, Payot, Paris, 1997, p. 134.

¹⁰ KIERKEGAARD, Sören, *Œuvres Complètes*, vol. XI, p. 6.

O primeiro acto humano em que essa disjunção é colocada existencialmente é a oração. Como escrevia Novalis num fragmento da sua *Encyclopédie*, «orar é na religião o que pensar constitui na *filosofia*. Orar é produzir a religião»¹¹. Evidentemente, a partir de Kant, os filósofos partiram daquilo que é efectivamente constatável na oração, do seu próprio equívoco como locução: observando alguém que está em oração podemos verificar que, na sua aparência, tal acto é indistinto daquele que pratica um outro que fala sozinho, dirigindo-se a si mesmo; aí, orar parece, em tudo, semelhante ao solilóquio. Já Kant o sublinhava no seu *A Religião nos limites da simples razão*, apodando a oração de «ligeiro acesso de delírio»¹², o que não era desconhecido de Kierkegaard. A posição daquele que ora só pode ser conservada na sua especificidade fenoménica se entendermos que um outro se introduz silenciosamente através dessa lacuna de um destinatário. No orante, a linguagem, também ela, se torna futuro, mas de um modo em tudo oposto àquele em que, segundo Hegel, a própria linguagem, na sua idealidade, possa vir a desmentir aquilo que nela tenhamos querido dizer. Na oração, o acto de significação não é aquilo que é construído recorrendo a um material linguístico já presente, mas apenas o que está impossibilitado de destacar-se do acto locutório, já que só nesta pode existir, sendo, como é, apenas o tântame da voz.

Ser-nos-á indispensável referir aqui uma outra dimensão da experiência humana a que Kierkegaard regressa sempre, já que ela manifesta o problema da disjunção na sua complexidade existencial: o amor. Este tem uma estranha relação com a oração, já que é a única resposta verdadeira ao pedido orante que se dissolve no seu objecto. Há, portanto, um destino de dissolução do amor, sempre vizinho da sua possibilidade dissoluta, que lhe está intimamente próxima. O amor tem as propriedades daquilo que aparece como *metaxis*, a situação intercalar inerente à condição humana, fonte de dissociação mas também de ligação. Toda a necessidade do narrativo aparece nele: a *metaxis* obriga à distensão do espírito já que este é convocado a resolver o enigma da «extensão de uma coisa que não tem extensão»¹³ e que é o tempo. A esse enigma só a entrada no tempo narrativo pode responder, ainda que imperfeitamente. No tempo, o amor encontra a possibilidade do movimento que lhe é próprio, já que o encontro no amor desencadeia um transporte da diferença no seio do eu. Se há sempre dois planos do amor, dois termos que lhe correspondem, Kierkegaard explicitará a diferença que lhes assiste, mas também a sua convergência sempre iminente. Havendo o amor como desejo e o amor como dom, a situação existencial está sempre no movimento que a leva adiante de si, para a Graça, que não pode deixar de ser

¹¹ NOVALIS, *L'Encyclopédie*, Minuit, Paris 1966, p. 398.

¹² KANT, Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, IV, 2, J. Vrin, Paris 1968, p. 254.

aquilo que irrompe a partir dessa cisão instalada na estrutura da vivência amorosa. Assim, o amor é essa metonímia activa onde o dizer é já o acontecimento dado na forma do seu objecto. Duplamente caracterizado como disjunção, no seu decorrer e na sua substância, o amor dirige-se para o encontro e é inevitavelmente formulado pela linguagem enquanto paixão. A voz do amor tem na paixão a sua inteligência da verdade: «O mais alto ponto da interioridade num sujeito existente é a paixão, paixão à qual corresponde a verdade enquanto paradoxo»¹⁴. Afinal, o paradoxo revela que o amor é uma oração cuja *acme* é a voz carnal tomada na sua transfiguração.

Ora, um destinatário lacunar e, contudo, esperado é também aquele ou aquela que aparece na dimensão do amor, ela própria decisiva para compreendermos o que é a disjunção entre o eterno e o devir temporal em Kierkegaard. O amor é próprio do instante na medida em que é irrupção, na temporalidade, do eterno. Esta associação do instante ao eterno, nunca ao temporal, é frequente e decisiva em Kierkegaard. «Assim compreendido, o instante não é propriamente átomo do tempo, mas átomo da eternidade. Ele é o primeiro reflexo da eternidade no tempo, por assim dizer, a sua primeira tentativa para deter o tempo»¹⁵. O amor confunde-se aqui com a Graça, evidentemente, mas aquilo que convém sublinhar será a sua semelhança com a «coisa textual»: nem um nem outro constituem figuras fixadas no texto. O amor, enquanto *agapé*, está desaparecido na religião institucional, e, enquanto *eros*, a embriaguez evocada no *In Vino Veritas* encarrega-se de o tornar impreciso e multiforme.

A mulher só se encontra em relação de igualdade com o homem dentro da subdivisão. Ela é uma burla, mas só o é no instante seguinte, e somente para aquele que é burlado. Ela é a finitude, mas no momento inicial é finitude potenciada na enganosa infinitude de toda a ilusão divina e humana. E aí ainda não há burla alguma. E, contudo, mais um instante apenas e é-se burlado¹⁶.

Não se deixando o leitor conduzir pelo anedótico de tais passagens, torna-se claro que a questão colocada pelo amor é aquela de uma adequação entre a vida ética e a paixão. Na inversão que Kierkegaard estabelece, não é a ética que sustenta, com a sua regularidade e universalidade, os processos da paixão, mas bem o contrário: é a escolha individual que, podendo desencadear a escolha ética, deve estar apta à relação com o outro, sendo simultaneamente capaz de ser genérica, quer dizer, de se estabelecer a partir da *coisa do amor*. É neste ponto que reencontramos a disjunção primeira entre a Graça e a escrita: tal como a «coisa

¹³ RICCEUR, Paul, *Temps et Récit*, tome 1, Seuil, Paris, p. 34.

¹⁴ KIERKEGAARD, *Ceuvres Complètes*, vol. X, p. 185.

¹⁵ KIERKEGAARD, Sören, *Ceuvres Complètes*, vol. VII, p. 188.

¹⁶ KIERKEGAARD, Sören, *In Vino Veritas*, Antígona, Lisboa, 2005, pp. 147-148.

do texto», enquanto tematização passível de se fixar, era tomada, longe da sua caracterização semântica, como indeterminação convocada pela escrita, também o objecto amoroso será, não um ente escolhido, mas o signo vazio da escolha. Funcionando como índice, o amor capta, não a escolha no plano ontológico, mas aquela, existencial, que diz que *há* escolha. Ainda neste plano, o amor enquanto processo do discurso se torna futuro.

Nem o dom nem a gratidão são pontuais e só isso permitirá que a escrita não seja um bilhete de agradecimento ou uma nota de dívida. Não são pontuais porque isso faria deles marcadores de um processo na economia da temporalidade, algo que não lhes é acessível fora da representação metafísica do devir humano. Há sempre um problema de expressão da gratidão quando a escrita se dirige a um destinatário que já participa da circulação do dom. O dom conduz à gratidão que nunca está saldada – diríamos mesmo à gratidão *mortal* – já que, sendo gesto sem equivalente, ele renova o posicionamento relativo dos entes, ou seja, daquele que o concebe e daquele que o recebe. Como os pais que por amor oferecem ao seu filho as penas de uma vida. A quem dirigir a gratidão, se há aí uma infelicidade havendo dádiva? Aquele que tem o dever de gratidão não pode ter dele uma medida nem dar-lhe uma razão, sob pena de cair numa infinita busca do que está por detrás desse paradoxo. Está diante de uma desproporção e de uma irrazoabilidade irremediáveis no contexto da própria vida. Por essa razão, o dom é uma troca que em tudo se distingue, na sua circulação, da troca monetária: esta preserva os entes do *ilimitado* que o dom abre, fazendo desaparecer o horizonte infinito em que o dom se abre, a sua exigência sem prazo e sem câmbio. A modernidade tentou abrir um tempo e um espaço *economicamente* delimitados para que, podendo dar e receber em quadros pré-estabelecidos e delimitados, os entes possam encerrar as suas contas e passar a outra transacção. A caracterização dessa segunda transacção como *outra*, como transacção *nova*, permitiria aos entes esquecer a linha infinita da gratidão que percorre as suas existências, sem princípio e fim no plano existencial. É nessa delimitação da gratidão, sempre renovada e sempre saldada, que poderemos encontrar a caracterização que Kierkegaard faz do pensamento hegeliano e, metonimicamente, da própria filosofia enquanto construção metafísica. Hegel é o pensador que renova, nos tempos que se abrem em vida de Kierkegaard, os mecanismos da gratidão, a sua dialectização. Hegel também recusa a gratidão do ser como dever diante de entidade ôntica singularizada na sua forma histórica. Mas recusa-a transformando-a em transacção conducente a uma resolução da forma histórica. Ora essa resolução ocorrida na historicidade tenderá a reabrir uma tensão num plano de recorrência transaccional que vem substituir-se à infinidade da gratidão, ao seu absurdo panorâmico.

Mas o dom, que começa no receber e não na dádiva, abre uma infinidade retrospectiva na existência. Podemos dizê-lo teologicamente, como é óbvio, mas

também literária e filosoficamente. Nesse sentido, escrever a partir da gratidão coloca diversos problemas àquele que se situa aí como autor: como dar conta da verdade da gratidão? Que circuito desta a escrita encontra no seu percurso, formando aí dificuldades a cada passo? Como atingir um conhecimento da dádiva? É essencial ter presente, diante de tal questão, que nunca o indivíduo, que é receptor desse dom, pode sê-lo enquanto representante da Humanidade ou de outra figura metafísica. A absoluta não representatividade do indivíduo kierkegaardiano – e o seu epítome, o escritor – manifesta-se no instante paradoxal em que o indivíduo sai de si mesmo, sem poder constituir-se como representante do que quer que possa aspirar à *ideia*. A absoluta falta de representatividade do sujeito kierkegaardiano é que faz dele o sujeito que, tendo sido aquele da filosofia, é confrontado com o instante cristológico que devolve a plenitude do tempo como instante da expressão.

Em inúmeros textos, Kierkegaard retirará à figura do sujeito qualquer adequação à questão da verdade. Assim, bem pelo contrário, a verdade colocará o sujeito diante da sua inadequação. Porque a relação do sujeito com a verdade está – na sua situação imediata, aquela situada na não-verdade da existência – toda ela mergulhada na dimensão inqualificada do dom e da palavra grata que o referencia, sendo que só a partir desse contexto o problema da verdade pode vir a ser colocado. Aí, Kierkegaard recoloca o problema do que seja imediato na experiência. Ora, o imediato é acção da medialidade da linguagem.

Como suprimir a imediaticidade? Graças à medialidade capaz de abolir pressupondo-a. O que é pois a imediaticidade? É a realidade. O que é a medialidade? A palavra. Como é que esta pode abolir aquela? Dando-lhe uma expressão. O que exprimimos está sempre pressuposto¹⁷.

O sujeito do conhecimento aparece em Kierkegaard como aquela figura que, tendo a pretensão de se situar diante da dúvida, nunca consegue captar a mudança de estrutura em que ela própria é implicada quando esboça uma resposta. Para o fazer, teria de ingressar na pura coincidência da realidade com o ético, ou seja, na coincidência com aquela vivência que se coloca perante si mesma no instante da decisão, e que não deve ser tentada a instituir-se como fundadora de uma ciência do ético. No avesso do sujeito do conhecimento, cerzido nele, está o escritor. Daí que a compreensão de si através da escrita seja realização imediata de uma compreensão da escrita.

¹⁷ KIERKEGAARD, Sören, *Johannes Climacus*, p. 135.

3.

Se há um problema que regressa incessantemente, quando consideramos a obra de Kierkegaard enquanto obra de um filósofo – ele que a reivindicou sobretudo do ponto de vista do escritor – é o problema da palavra filosófica, da sua possibilidade ou da sua *necessidade* perante a condição daquele que a produz. Enquanto palavra filosófica, a palavra kierkegaardiana permanece e retira-se. Permanece porque são reconhecíveis, no seu avesso, todos os tópicos do pensamento do seu tempo; retira-se porque houve sempre nela o desejo da irrupção de algo que a esvaziasse por dentro arrastando consigo todos os temas e tópicos filosóficos que ainda lhe fossem propriamente reconhecíveis.

É, portanto, um pensamento que aguarda uma reversão da discursividade filosófica. Mas que já não pode fazê-lo em convívio directo com os filósofos, como o fizera meio século antes um Jacobi, que lhes trazia a relevância filosófica de uma não-filosofia. Kierkegaard está agora diante daquilo que ele designa como a «Filosofia moderna», o que significa que já não há um lugar para a não-filosofia na sua exterioridade, nas suas margens. Desaparece esse exterior próximo da filosofia, desaparecimento que caracteriza a própria mudança de estatuto da filosofia, e esse desaparecimento, que terá duradouras consequências em pensadores da modernidade – de Nietzsche à Fenomenologia husserliana, de Heidegger a Wittgenstein –, alterará a própria definição do que é o pensamento. Kierkegaard sabe-o e, por isso mesmo, radicalizará as conexões entre o Absoluto e o imediato da experiência. Mas fá-lo em ligação inescapável com a fenomenologia hegeliana. Simplesmente, fá-lo como se pronunciasse uma língua estrangeira, uma língua emprestada da qual é possível fazer uma selecção mais pessoal dos termos e dos contextos discursivos. Assim, o seu discurso pode distanciar-se do discurso sobre o mundo ou sobre a consciência deste, conservando-os, contudo, como um horizonte que, não sendo o dele, é aquele do seu tempo. Essa é a filosofia que deixou de interessar a Kierkegaard e esse desinteresse é, a nosso ver, a razão que motiva aqui, paradoxal e simultaneamente, a existência e a superação de um problema dito «religioso», como é geralmente referido.

Claramente, o abandono do mundo, nas circunstâncias filosóficas e epocais em que Kierkegaard o proclama, é uma afirmação paradoxal de um regresso inquietante da figura do mundo. Esta só se dá a ver num contexto «sempre já pressuposto»¹⁸, como escreve Kierkegaard, ou seja, no contexto do seu desdobramento no indivíduo, constituinte da sua tautologia fundante. A passagem da experiência às coisas ditas tem, neste período da História da Filosofia, o seu «momento de verdade», num sentido propriamente sistémico da expressão. A concepção do ser liberta-se, no seu tempo, de vetustas concepções onto-teológi-

¹⁸ KIERKEGAARD, Sören, *Johannes Climacus*, p. 135.

cas, mas tal movimento não significará, como bem o sabe Kierkegaard, uma autonomização da filosofia em relação à inscrição linguística do ser em que ela se sustenta ainda. Quando Kierkegaard extrai a subjectividade ao domínio do que era então a tradição ontológica, não está a fazê-lo na pressuposição de um movimento integrante da filosofia do seu tempo. Desse gesto podemos retirar três interpretações genéricas que percorrerão o que temos ainda para dizer neste estudo: uma interpretação religiosa, que retoma o projecto da chegada à filosofia daquilo que vem; uma interpretação ontológica, que terá na Fenomenologia, na tematização heideggeriana da diferença ontológica e na desconstrução derridiana os seus momentos fundamentais e, por último, uma reinvenção da inscrição do pensamento, que é hoje um domínio vasto que transporta o campo filosófico para as práticas da mediação. Julgamos que é possível confrontar Kierkegaard com as três, pelo que o faremos aqui sem ter o espaço para as diferenciar sistematicamente, o que, aliás, talvez não fizesse sentido.

Dissemos, então, que Kierkegaard se encontra diante de um regresso em força da tematização do mundo. Enquanto escritor, Kierkegaard não poderia deixar de se confrontar incessantemente com esse regresso e dá-lhe vários nomes: o *sistema*, «Hegel» (que não é aqui o nome de uma figura da história da Filosofia), «comunicação». Simplificando, poderíamos dizer que o que interpela Kierkegaard é a força desse regresso apesar da promessa que o cristianismo nos fizera solenemente de podermos abandonar o mundo. Ora a promessa cristã aparece progressivamente tomada por Kierkegaard como instância mimética da própria força do mundo. Não será a promessa que pode acelerar a vinda do messias, já que ela não pode abarcar as três esferas da existência (a estética, a ética e a religiosa) sem se transformar imediatamente em promessa de mundo, sem se entregar às relações de força que constituem o mundo. A força do regresso do/ao mundo forma uma barreira hermenêutica e epocal diante do regresso messiânico, esse regresso que, vindo enquanto *kairós*, extirpará a possibilidade de circunscrever o acontecimento. Ainda assim, é possível estar em trânsito no mundo de um modo irónico ou humorístico, mas o exercício desse trânsito não é confiado ao filósofo ou ao teólogo, só o escritor o pode percorrer, produzindo uma inusitada conjugação, só compreensível se tivermos presente que é pela actualização do instante que ela pode ocorrer. Esse seria, ainda, o regresso paulino, que Kierkegaard tão bem conhecia, movimento de temporalização do Eterno.

Há, assim, um regresso que se desdobra diante dos olhos do pensador oitocentista e que não é ainda o regresso de Cristo. Devemos aqui concordar com Adorno quando este afirma que Hegel é, em Kierkegaard, uma figura «invertida para o interior»¹⁹ e, enquanto tal, nunca ultrapassada. Mas parece-nos que o escopo dessa afirmação de Adorno pode ser alargado: Hegel é uma *figura inver-*

¹⁹ ADORNO, *Kierkegaard*, Payot, Paris, 1995, p. 58.

tida do próprio Kierkegaard enquanto escritor. Ele é a figura que aparece pelo e no seu próprio trabalho da escrita na medida em que a interioridade dele se apropriou. Os textos hegelianos sobre a autorrepresentação do absoluto são uma das chaves com que Hegel aceitou o nome de autor de Kierkegaard. Apresentando-se inicialmente sob a forma imediata, histórica e efectiva da «consciência de si», o absoluto pode ser dito presente ou ausente, alienar-se ou regressar a si precisamente como *Glaube der Welt* («fé do Mundo»). Ora é Kierkegaard que escreve várias vezes, precisamente, e nomeadamente em *Doença mortal*, que «acreditar é ser»²⁰. Tal condição *de dissolução da fonte ontologicamente unificante do indivíduo* no interior do texto kierkegaardiano, e que transparece recorrentemente na obra deste, não poderia deixar de comportar uma dimensão essencial de autojustificação, que não se limita a um ou outro texto particular. O que importa sublinhar é que um tal esforço de autojustificação não visa nunca uma *reductio* da multiplicidade de figuras nem, e esse é o aspecto relevante, uma adequação convergente das figuras aí remetidas para a instância autoral. Kierkegaard justifica-se para, precisamente, não se lançar numa filosofia do sujeito. Kierkegaard justifica-se, tão só, para assim destacar o abismo que o habita enquanto autor que *não* dá o passo que o faria sujeito filosófico. Como pensar subjectivamente quando o extenso muro do sujeito está a ser erguido? E quando toda a filosofia moderna parece encaminhar-se para se deixar encerrar aí com o seu objecto preferencial, ou seja, para se fechar enquanto adequação já providenciada heurísticamente? A textualidade kierkegaardiana lança-se na existência a fim de não se tornar campo atribuído ao sujeito. Desse modo – e, em grande medida, é essa a dificuldade que se apresenta numa leitura filosófica de Kierkegaard – o círculo formado tautologicamente pelo sujeito e pela representação pode ser quebrado.

A contracção violenta da ordem da crença e daquela da ontologia, contracção absolutamente imprópria à fé confessional, trará a Kierkegaard um traço constante: o de ser autor *justificando-se*. Nunca o ser está justificado em Kierkegaard, mas, precisamente, não há *Stimmung* mais fundamental na sua obra que não seja a do «justificar-se». Justificar, aqui, não é nem uma asserção, nem uma tensão retrospectiva. O que a justificação faz é prometer o texto a uma plena actualidade, ou seja, uma promessa de romper o ecrã semiótico em que este está suspenso. Juntamente com Rousseau, mas num outro contexto, Kierkegaard abre a época em que, já não se fazendo ouvir o lamento pela queda existencial por efeito da escrita (e que vinha de Platão), se aviva a consciência da escrita como não-presença. Para que tal situação seja ultrapassada, será necessário o regresso à lei natural, no caso do primeiro, e o regresso à fé, no segundo. Ambos supõem uma arqui-escrita e, conseqüentemente, ambos se transformam em singulares autores confessionais em plena modernidade.

²⁰ KIERKEGAARD, Sören, *La Maladie*, p. 231.

É essa abissalidade interna que faz dele um autor que tende a *ser* um autor religioso. O esforço do escritor, esforço da representação e da estrutura metafísica associada a esta, nunca toca verdadeiramente o meio a partir do qual se lança esse esforço, e que não é verdadeiramente o *medium* semiológico, aquele que é partilhado pelo leitor. É notável a percepção que um pensador da primeira metade do século XIX tem já da problemática do signo filosófico, da sua afecção gramatológica e do esquecimento de si, que não constitui apenas uma possibilidade aberta no *logos*, mas antes a própria regra do jogo filosófico. São inúmeras as passagens da obra de Kierkegaard onde perpassa a inquietação pelo recurso a uma *tekhné* da memória que potencia, ela mesma, o esquecimento existencial. Veja-se, por exemplo, um texto como *Johannes Climacus ou De Omnibus dubitandum est*: aí, o triplo exame da origem da Filosofia, da origem do exercício filosófico e da origem da Filosofia moderna é, a nosso ver, e de um modo justificativo, a tripla verificação do esquecimento existencial que *afecta* a filosofia, do esquecimento *inscrito* no exercício da filosofia e, por último, do esquecimento que *é*, no seu conjunto técnico, a Filosofia Moderna. Climacus está sempre, no fim de contas, confrontado pela tríplice impossibilidade (irónica em si mesma) de aceder ao começo filosófico, já que este se apresenta constituído e impossibilitado de retomar a situação matutina da filosofia na Grécia.

O problema kierkegaardiano não será tanto religioso, e muito menos o será no estrito sentido teológico, mas será antes a questão do *movimento* que aqui ganha relevância. Digo *movimento* dentro de um espectro amplo de possibilidades semânticas que o termo usado por Kierkegaard permite: *kinesis* na sua dupla acepção de «movimento» e «mudança», mas também no sentido de «passagem». O que se adequa fá-lo já dentro de uma posição em movimento. Citemos *Migalhas Filosóficas*:

Como se modifica o que vem à existência; ou qual é a modificação do vir à existência? Toda a restante modificação supõe que exista aquilo em que a modificação acontece, mesmo quando a modificação é a de deixar de existir. Não é assim com o vir à existência; porque supondo que o que vem à existência não fica em si mesmo imutável na modificação do vir à existência, então o que vem à existência não é esse mesmo que vem à existência, mas antes um outro²¹.

A pergunta kierkegardiana é, então, sobre «a modificação do vir à existência», modificação no «ser» e não na «essência»²². O parágrafo seguinte e a pergunta que o abre esclarecem o sentido da questão, que até aí se mantivera muito próxima da sua formulação aristotélica:

²¹ KIERKEGAARD, Sören, *Migalhas Filosóficas*, Relógio d'Água, Lisboa, 2012, p.129.

²² KIERKEGAARD, Sören, *ibid.*, p. 130.

Pode o necessário vir à existência? Vir à existência é uma modificação, mas o necessário simplesmente não pode modificar-se, já que está sempre em relação consigo mesmo da mesma maneira. Todo o vir à existência é um sofrer, e o necessário não pode sofrer, não pode sofrer a paixão da realidade». E mais à frente: «A modificação própria do vir à existência é a realidade, e a transição acontece pela liberdade. Nenhum vir à existência é necessário²³.

Retenhamos esta última frase: vir à existência seria caracterizado pela diversidade que se instala no próprio movimento dessa vinda, não pela sua caracterização necessária e em vista do necessário. Há uma heterogeneidade no vir à existência que é aqui colocada diante da necessidade. Nenhuma vinda conduz à necessidade, que já está instalada, que já nos espera no seu lugar de destinatário do movimento.

Estamos muito próximos e muito distantes do *Sistema* hegeliano: no conhecimento absoluto – a que o necessário pertence – este emerge como um movimento que congrega a presença que ainda não estava presente perante si mesma. Puro movimento do ser capaz de diferenciação. E de se dizer nessa diferenciação. O ser, em Hegel, é a plasticidade que já contém a necessidade e não apenas a pressupõe. Mas se já a contém no seu íntimo, tal deverá ser entendido enquanto negatividade inescapável do próprio acontecimento da necessidade: esta só é acontecimento na medida em que compreende uma necessidade substancial na própria mudança e contingência, que assim manifestam quer um poder criativo, quer um poder de destruição²⁴.

Esse problema da *adequação íntima* do que é dito filosoficamente nunca terá estado em posição tão central num pensador moderno, nem mesmo num Nietzsche. De um ponto de vista kierkegaardiano, podemos dizer que o que se diz na sua forma escrita é já o retomar daquilo que fora dito no foro íntimo daquele que se prepara para a afirmação. Haverá, então, a absoluta necessidade de reinventarmos um Kierkegaard filósofo à medida do Kierkegaard escritor e do Kierkegaard teólogo. Essa reinvenção deve ser feita tendo sempre em vista que tanto o Kierkegaard escritor como o Kierkegaard teólogo são figuras essencialmente inadequadas e, como tal, foram entendidas desde o século XIX. A grandeza de Kierkegaard provém dessa inadequação. Contudo, cremos que as inadequações literárias e teológicas deste servem também a sua particular pertinência filosófica. Na secção final deste estudo, interrogamos alguns aspectos da auto-consciência kierkegaardiana da inadequação e o papel da dimensão comunicativa nesta.

²³ KIERKEGAARD, Sören, *ibid.*, p. 132.

²⁴ HEGEL, *Ciência da Lógica*, p. 556.

4.

Kierkegaard é o pensador que toma o risco de se *justificar* enquanto escritor. Essa justificação, como acabamos de ver, não pode conduzir a uma adequação interna no plano textual e, muito menos, o poderá fazer no plano do pensamento. Ela manifesta, pelo contrário, a solidez técnica da escrita, ou seja, o agir representacional, mas que aqui surge, em si mesmo, despedido de uma conceptualização autónoma, aquela que o lançaria imediatamente naquilo que é repetidamente designado por Kierkegaard como *sistema*. Visará a justificação estabelecer uma adequação com o seu leitor? De um certo modo, a resposta pode ser afirmativa mas apenas na medida em que esse leitor percorre, ele próprio, essa senda da crença, esse caminho que parece tornar intermutáveis a fé em Cristo e a fé no Mundo.

O risco que ele assume ao fazê-lo não deriva, portanto, do propósito de se justificar perante um destinatário ou sequer do infundado de tal justificação. O risco é tomado precisamente porque é feito em plena *deslocação* interior da sua obra. Kierkegaard justifica-se *sem*, para tal, fixar o sentido do seu trabalho, sem prestar o menor tributo àqueles que profissionalmente determinam a arrumação dos textos, o seu valor canónico, as possibilidades da sua recepção. É uma justificação que não produz um retrato nem poderia nunca produzi-lo já que é feita a partir da existência. O que ele justifica é um movimento interno à obra, sustentado, precisamente, naquilo que ele tem de inadequado ao seu *medium* literário. Se essa inadequação vem à luz do dia, tal poderá acontecer por duas razões independentes, mas muitas vezes sobrepostas: em primeiro lugar, e cito Kierkegaard, porque, se «o existencial não está desprovido de pensamento, [será certo que] na existência, o pensamento se encontra num *medium* que lhe é estranho»²⁵. A segunda razão deriva do facto da inadequação literária ser *infinita*: ao contrário do movimento no mundo, a deslocação no espaço literário promete sempre um ponto de chegada que nunca pode atingir. Por isso, o trabalho literário está votado à *repetição* incessante e, nisso, é semelhante ao movimento do amor.

Poderemos dizer que Kierkegaard se justifica para, assim, mais cabalmente se dedicar à tarefa de deslocação que ele empreende na sua escrita. Tal deslocação não poderá ser idêntica àquela efectuada pelo seu leitor já que, ao contrário deste, que percorre a senda da fé na ignorância de si, o autor Kierkegaard é habitado pelo próprio movimento da fé e pode compreendê-lo a partir da sua metamorfose, que é, no seu fundo, passagem da ausência à presença. Esta denota, aliás, uma mais vasta interrogação sobre a mediação do pensamento na modernidade. Os processos de mediação, aqui designados como «a imprensa», aparecem, pela primeira vez na História da Filosofia, como decisivos para algo mais do

²⁵ KIERKEGAARD, Sören, *Post-scriptum*, XI, p. 321.

que a transmissão do pensamento. Lemos em *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*:

Já há muito tempo, e também hoje em dia, se perdeu completamente de vista que ser escritor é agir, ter obrigação de agir e, por conseguinte, ter um modo pessoal de existência. De uma maneira geral, é evidente que a imprensa, símbolo da informação abstracta e impessoal e, sobretudo, a imprensa diária, totalmente formal e indiferente à verdade ou à falsidade das suas notícias, contribui enormemente para a desmoralização [...]. Nos nossos dias, em que a sabedoria, fonte oculta de todos os nossos males, consiste em informar-se da mensagem e não do mensageiro, em ocupar-se unicamente da coisa, do objectivo, que é feito do escritor? Muitas vezes, e até quando é nomeado, é um *x*, uma coisa impessoal que, pela via da imprensa se dirige, com toda a abstracção, a milhares de pessoas; não se vê, permanece desconhecido, leva uma vida tão escondida, anónima e impessoal quanto possível, sem dúvida para não manifestar a contradição entre o formidável meio de informação e o carácter simplesmente humano do autor, e talvez também com receio do controlo exercido pela vida sobre todo aquele que pretende instruir os outros²⁶.

O *medium* é aqui claramente entendido – e tal seria perfeitamente legítimo de um ponto de vista hegeliano – como formação de sentido, *espaçamento* do espírito que autonomiza o que vem ao mundo. Kierkegaard apercebe-se de uma deriva topológica do sentido, já amplamente perceptível no seu tempo e que virá a deslocar o estatuto do autor nos séculos vindouros. «Informar-se da mensagem» significa, simplesmente, antecipar a entrada da modernidade num regime de primado da espacialidade: o espaço é a possibilidade originária da separação. O espaço vem dar fundamento a uma concepção da individualidade que se funda agora, de um modo perfeitamente hegeliano, no intervalo entre a presença e a ausência.

Sabemos que Kierkegaard renunciará a publicar em vida *O Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor*. Renúncia lógica já que se trata, como aparece em página de rosto, de um «Relatório à História». Aqui, percebemos que Kierkegaard é um pensador/autor que acompanha o grande estaleiro da filosofia do seu tempo, que o visita, que se informa sobre os processos manufatureiros, sobre a contabilidade e o jogo dos accionistas da filosofia. A grandeza do estaleiro é, certamente, impressionante para um contemporâneo informado como é Kierkegaard, já que nele a diversidade dos materiais e dos recursos impressiona: o trabalho, mas também a linguagem; a liberdade, mas também a morte; o indivíduo, mas também as grandes massas; todos aí são convocados. Que pode fazer aquele que conhece a filosofia mas que não se acha convocado? Em que resiste

²⁶ KIERKEGAARD, Sören, *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, Edições 70, Lisboa, 1986, pp. 51-52.

ele? A resposta encontramos-a ainda no capítulo II de *O Ponto de vista*: é aí afirmado que as «formas da minha existência pessoal correspondem às diversas formas da minha produção». Pergunta-se: se a vida deste autor se encontra deslocada daquilo que *se passa* na sociedade do seu tempo, como poderá ele esperar que a vida da sua obra venha a corresponder *àquilo que se passa* na filosofia do seu tempo?

Não é do ponto de vista do pensador dos séculos XVII e XVIII que Kierkegaard coloca o problema dessa correspondência. Ele não nos fala, como o faria um Pascal, de uma abissal inadequação entre o cosmos e a realidade humana, capaz de colocar o autor numa tensão metafísica que o texto é incapaz de abarcar e para a qual deve constantemente remeter. O que ele nos diz provém de uma consciência eminentemente moderna: que todo o discurso tem um autor e que o texto é uma estrutura de signos que remetem para esse autor, mas que, ao fazê-lo, introduzem a «reduplicação dialéctica»²⁷. A pluralidade de «eus» a que Kierkegaard recorre, um século antes de Foucault e Pessoa, é um dos indícios dessa consciência. Mas a outra face desse problema reside na dificuldade em que o texto se encontra para continuar a funcionar como «janela», quer dizer, como lugar capaz de perceber o mundo e de, aí, restabelecer uma escala entre autoria e tematização. Essa percepção é, em si, um dos grandes contributos filosóficos de Kierkegaard e não tem paralelo no mundo filosófico do seu tempo. Mas encontrou, ainda assim, um paralelo pictórico, se pensarmos na obra de Caspar David Friedrich que, quase exactamente no mesmo período, parece ilustrar a percepção de Kierkegaard, ele que constantemente a trabalha na sua pintura, quase toda ela uma longa reflexão sobre a obra visual como «ponto de vista» e situação topológica do sujeito. À semelhança de Caspar David, Kierkegaard sabe que o retrato que pode dar de si e da sua actividade como escritor não pode já apresentá-lo frontalmente, como um autor que olharia o seu leitor, tendo em fundo a paisagem constituída pelos elementos que haviam sido por este convocados ao pensamento. O pensamento, enquanto reconstrução do mundo, já não pode aparecer no papel tradicional da paisagem. A «duplicidade dialéctica» aí introduzida impede a fixação desse papel. «Enquanto autor importa muito pouco que, como homem, afirme ter querido isto ou aquilo»²⁸.

²⁷ Cf. KIERKEGAARD, Sören, *Ponto de vista*, pp. 31-32. «O mesmo acontece com uma reduplicação dialéctica; consiste em conservar a duplicidade. Logo que a seriedade necessária intervém, pode também deslindá-la, mas sempre apenas de maneira a que a seriedade se conserve como garante da verdade; porque a reduplicação dialéctica é para a verdadeira seriedade o que o desdém de uma mulher é para o verdadeiro amante, perante o qual, então, mas só então, ele desaparece. A explicação não pode, pois, ser dada a um homem com uma seriedade insuficiente; porque a elasticidade da duplicidade dialéctica é demasiado grande para que ele a possa dominar; retira-lhe a explicação e torna-o perplexo quanto ao facto de saber se é exactamente essa a explicação».

²⁸ KIERKEGAARD, Sören, *Ibid.*, p. 31.

Como já sublinhámos, as questões filosóficas que Kierkegaard nos possa colocar estão resolutamente apartadas da referência à verdade. A subjectividade está infinitamente separada da verdade precisamente porque esta é apenas necessária enquanto signo nostálgico e forma tendida do desejo. Nesse sentido, ele é um pensador na modernidade, embora não um pensador do moderno. Ou seja: está diante daquilo que o mundo moderno exige à metáfora da verdade, mas não pensa a partir dela. O aspecto essencial que deveremos ter em mente falando de Kierkegaard, discutindo a sua actividade filosófica e a expressão literária que a acompanha, é o campo em que um tal labor pode situar o problema da ilusão e não aquele da verdade. Kierkegaard escreve para situar o leitor perante a mudança de campo que a modernidade trouxe à ilusão. É esta que tem cabimento na sua obra como autor. Interessa-lhe, por isso, uma certa historicidade da ilusão. Tal historicidade é sempre uma aporia já que o plano da História participa aí das ilusões em que os sujeitos vão alimentando o *sistema*. A ilusão histórica não só se alimenta do discurso daquele filósofo que cessou de se tomar como escritor, como lhe dá uma dimensão de modernidade que foi central, na época de Kierkegaard, para deslocar a filosofia para o campo magistral dos professores. Esta dimensão kierkegaardiana é notável se tivermos em mente que a verdade é, nesses anos, o objecto imanente, por assim dizer, da historicidade hegeliana. Ou que a historicidade é a verdade em Hegel. Daí que Kierkegaard não reconheça nem uma objectividade própria à história, nem um modo histórico de aparição da verdade. Digamos que, para este, a ilusão se historiciza precisamente quando se abre uma ferida entre a igreja cristã e a religiosidade. Tornada histórica, a ilusão fará do escritor uma personagem secundária perante o filósofo, o professor, o especialista, o cientista. Assim, *O ponto de vista explicativo da minha obra como escritor* permite recolocar a ilusão no lugar da sua utilidade para o pensamento: a subjectividade.

O pensamento está afastado da verdade porque, sendo a subjectividade o campo determinante dessa indagação, esta se encontra, desde logo, necessariamente separada da verdade. Tal não acontece porque a subjectividade se recolha diante da verdade, lhe fuja ou se encontre em estado de inacessibilidade diante desta. Pelo contrário, a subjectividade dá-se a prerrogativa de não participar do movimento do ser para a verdade. E não o faz porque não há nela um conceito de si mesma que a predisponha à sua arrumação necessária e preparatória da verdade. Nela, não há o mover-se da apropriação que se faz imagem do verdadeiro. Hegel servir-nos-á aqui de contraponto, quando afirma que «a consciência é para si mesma o seu conceito». Ora, como pode a subjectividade ter de si um conceito quando o seu hipotético estatuto de sujeito não sustenta um objecto que lhe possa corresponder? Há, contudo, e sempre, a questão do sentido que a subjectividade formula incessantemente na sua actividade dialéctica. Mas este é, quanto muito, recuperado, repescado no interior da *repetição*, aí onde o sentido

está já marcado pela inadequação a uma subjectividade que não se identifica com ele. A determinação kierkegaardiana do sentido dá-se num quarto escuro, num momento em que a escuridão ainda não serve a emergência da imagem a partir do seu negativo, aí onde não é possível assegurar um trabalho de fixação na consciência, trabalho que constituirá, precisamente para Hegel, o ponto de partida da Filosofia moderna.

Por outro lado, também não buscará uma irredutibilidade mágica do mundo na sua visibilidade infigurável. Não há, pois, uma poética romântica em Kierkegaard que possa salvar a subjectividade do *sistema*. Não se passa directamente do quarto escuro de Kierkegaard para a noite estrelada do mundo. O escritor Kierkegaard povoa os seus textos de figuras, não de espectros. Como escreverá Adorno no seu livro sobre Kierkegaard, «é o ser ocultado, o sentido 'cifrado', que produz o movimento dialéctico, e não o cego élan subjectivo»²⁹. Kierkegaard não lança a consciência em busca de uma súbita correspondência com a natureza, como se os entes do mundo pudessem iluminar-se nesse encontro de espantado trespasse do sujeito. Não é a este que a subjectividade aspira, como aliás não desejara a subjectividade que se afirma por virtude de uma antecipação do aparecer, ou seja, do aparecimento do aparecer, que viria a ser a formulação adequada que Hegel empresta ao mundo moderno.

Não há, em Kierkegaard, uma acepção puramente psicológica do subjectivo. Desde logo, tal será imediatamente relevante para a compreensão do subtítulo de *A Repetição*: «Um Ensaio em psicologia experimental». O termo tem aqui uma acepção ligada às categorias da alma e aos seus processos. Ora, a dimensão psicológica é adjectivada como «experimental». Como bem assinala o tradutor e organizador da edição portuguesa do volume, José Miranda Justo, «experimental não remete para práticas científicas, mas antes se aproxima muito da interpretação da ideia de experimentalismo que se encontra na segunda metade do século XX no âmbito das artes»³⁰. A experimentação a que se entrega Kierkegaard é como a *repetição* inerente ao gesto artístico: esta não é redundante se é precisamente um ritmo, uma onda ou um cambiante que a comanda. Não é falsa ou supérflua, se é precisamente a comunicação que a toma na medida em que esta se serve de processos directos e de processos indirectos, sendo estes últimos aqueles que, na curiosíssima acepção que dá Kierkegaard de comunicação, se interessam pelo que está a acontecer ao sujeito que pensa e escreve. Tomamos, como logo o dissemos a abrir, esse tipo de repetição como o primeiro a assinalar em Kierkegaard: o escritor escreve num campo de dupla reflexão. É da vocação do escritor instalar-se no interior dessa dupla reflexão. Em caso contrário, ele seria o professor que comunica apostando tudo no *resultado* dessa comunicação. O professor,

²⁹ ADORNO, *Kierkegaard*, p. 57.

³⁰ JUSTO, José Miranda. Nota 1 in *A Repetição*. Relógio d'Água, Lisboa, p. 28.

enquanto pensador, é um agente do sistema que visa sempre uma aparição do Ego enquanto resolução da alteridade. Por seu turno, o escritor permite que a alteridade o transporte dentro da finitude da sua obra: se este autor afirma que foi e é um autor religioso, não o faz certamente para que a religião o possa vir a sustentar na sua relação com os textos que produziu, mas porque esses textos se dirigiam já ao indivíduo. Esse indivíduo que o autor pode reconhecer, mas que é incógnito diante da religião. Ainda assim, esta não será propriamente uma construção romântica do indivíduo, já que este vem ao texto tomado pelo paradoxo da sua posição diante do inconcebível. Mas a sua problematização respira ainda, em Kierkegaard, dos ares que o romantismo alemão insuflara na cultura europeia da primeira metade do século XIX.

Insuficientemente discutida nos parece, efectivamente, a questão da influência romântica em Kierkegaard, aqui e ali referenciável, é certo, mas claramente rarefeita se procurarmos nela, particularmente na sua vertente alemã, uma fonte decisiva para a obra kierkegaardiana. Por um lado, como já o dissemos, a reconstrução romântica da relação com o mundo, capaz de definir as bases de uma nova ontologia, depara, no autor do *Conceito de Angústia*, com um cepticismo a toda a prova. Por outro, as núpcias do romantismo com a reinstauração mítica da História, bem visíveis na proposta romântica conducente à identificação com os Antigos e seguidoras do programa winckelmanniano para a singularidade – «devemos imitar os antigos para nos tornarmos, se possível, inimitáveis» –, são, em tudo, distintas do afirmação do indivíduo como ser singular (*den Enkelte*). Winckelmann pensava na ligação da nação germânica à fonte grega, ou seja, tinha em mente algo muito diferente daquilo que entendemos por um simples modelo. Tratava-se antes do recurso à força mítica do estético, alimentada por três vertentes: o idealismo especulativo, a História da Arte e a Filologia romântica. O romantismo opera aqui uma congregação de forças capazes de tornar operacional o processo de uma civilização europeia movida pelo motor da imitação (e que não será assim tão estranho ao motor industrial que tomará progressivamente o seu lugar alguns decénios mais tarde). Quem visita, como o fez o próprio Kierkegaard nos anos de 1840, Berlim e a sua «Ilha dos Museus», apercebe-se da insularidade monumental do projecto romântico alemão. Lembramos que Kierkegaard já encontrou aí, terminado e aberto, o edifício emblemático do neoclassicismo desses dias: o *Altes Museum*, um projecto de Schinkel. Por outro lado, a vida intelectual de Berlim era então dominada pelo velho Humboldt, no apogeu da sua influência.

Sabemos quão profundamente a relação romântica com a Grécia está cindida desde o princípio. Haveria aí um duplo horizonte: uma Grécia diurna, da medida e da proporção, e uma outra, nocturna e dionisiaca. Este desdobramento da Grécia, na cultura e na filosofia alemãs, teve vastíssimas consequências, de Hölderlin a Hegel, no próprio Schinkel e em Nietzsche, finalmente, para dar

apenas alguns exemplos notórios. É caso para perguntar onde estava Kierkegaard quando todas estas convulsões espirituais se davam logo ali na Prússia, tão próxima mas tão distante da Dinamarca. Se poucas referências serão dadas na sua obra, um desses actores – Hegel – será absolutamente decisivo, já que marca a obra de Kierkegaard a partir do seu plano interior. Sempre que lemos uma referência ao «sistema», sabemos que se trata de aí de designar um elemento presente na dialéctica da existência, mas também do seu caso paradigmático, o sistema hegeliano, como então já era designado. Ora, para respondermos à pergunta, acima colocada, sobre a posição de Kierkegaard face ao dilema mítico-histórico do romantismo alemão, diremos simplesmente que este estava num «país» cristão que não era, certamente, a sua Dinamarca. Esse «país» é, parece-nos, a verdadeira ligação ao romantismo em Kierkegaard, uma vez que remete para uma radicação no indivíduo da própria possibilidade de aceder a uma consciência cristã. Essa é ainda uma típica colocação romântica da consciência diante do paradoxo da sua relação com o absoluto, sinal ele mesmo dos perigos da autoconsciência. A situação existencial dos românticos terá sido, em Kierkegaard, um constante aviso diante desse resvalar para a absolutização da consciência como ponte entre a natureza e a cultura. A trindade da cultura romântica nos anos da revista *Athenaeum* – infinitização, absolutização e efectuação – depara com uma resistência conhecedora, e portanto eminentemente irónica, em Kierkegaard.

O recurso à ironia (se não mesmo ao sarcasmo) em Kierkegaard tem frequentemente um papel determinante na caracterização da sua contemporaneidade. Transcrevo, a título de exemplo, uma breve passagem do *Diário* de Kierkegaard, amplamente significativa na sua ironia, ou mesmo na exemplificação grotesca. É um fragmento não datado do período entre 24 de Janeiro de 1847 e 15 de Maio de 1848:

Temos vergonha de obedecer ao rei porque ele é o rei. Obedecemos-lhe então porque ele é *inteligente*. Temos vergonha de obedecer a Deus porque ele é Deus, então obedecemos-lhe... porque ele é um grande génio, talvez o maior, maior ainda que Hegel³¹.

Se há um problema próprio daquele que escreve, e não tanto do escrito, será a questão da vinda à existência daquilo que nos aparece como já escrito, numa anterioridade não-histórica que ressurge sempre como enigmática ao escritor, quer dizer, à subsistência dessa figura que diz «eu» a partir de um texto. Precisamente, Kierkegaard faz-se escritor para se distanciar dos escritores do seu tempo, quase todos figuras que nesse período começavam a escrever para a *Literaturgeschichte* e para o público que se ia institucionalizando. Mas também –

³¹ KIERKEGAARD, Sören, *Journal 1846-1849*, Gallimard, Paris, 1957, p. 177.

dizemo-lo acreditando que esse é um ponto que não tem sido suficientemente sublinhado – para poder dizer ainda algo aos filósofos a partir de um ponto de vista de recusa activa da monumentalização do pensamento. Poder dizê-lo a partir de uma proximidade longínqua, como era a sua. Próximo, porque lhes reconhece traços de uma existência interior que é ainda a sua. Nesse sentido, a sua proximidade é feita de permanência. Longínqua, por outro lado, porque, estando associada à História e à sua mobilização, a filosofia deixa de ter lugar para homens singulares. Nesse sentido, a sua distância é feita de desaparecimento.

Terminamos, citando Kierkegaard numa passagem prospectivamente significativa de *Ou-ou*, onde este coloca, com uma agudeza inultrapassada, a situação congelada e caricatural da *Aufhebung* (a «relevação» hegeliana): «A nossa época recorda-nos intensamente a decomposição da cidade grega: tudo permanece mas ninguém já acredita em nada. O laço espiritual, que dá legitimidade e relevância ao que permanece, desapareceu. Daí que a nossa época seja simultaneamente cómica e trágica: trágica porque ela perece; cómica porque permanece»³².

³² KIERKEGAARD, Sören, *Ou-ou*, IV, Gallimard, Paris, p. 17.