

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VINÍCIUS DE CASTRO SOARES

**DECALQUE DO INVISÍVEL
A IDEALIDADE EM KIERKEGAARD**

197 FLS

Tese apresentada como requisito para
obtenção do título de Doutor em Filosofia pela
Universidade Federal de São Paulo.
Orientador: Prof. Dr. Silvio Rosa Filho.

**GUARULHOS
2018**

VINÍCIUS DE CASTRO SOARES

**DECALQUE DO INVISÍVEL
A IDEALIDADE EM KIERKEGAARD**

Tese apresentada
à Universidade Federal de São Paulo
como requisito para obtenção do título de
Doutor em Filosofia
Orientação: Prof. Dr. Silvio Rosa Filho

**GUARULHOS
2018**

de Castro Soares, Vinícius

Decalque do Invisível: A Idealidade em Kierkegaard / Vinícius de Castro Soares. – Guarulhos, 2018.
197 f.

Tese de Doutorado – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2018.

Orientação: Prof. Dr. Silvio Rosa Filho.

Decal of the Invisible. The Ideality in Kierkegaard

1. Idealidade 2. Kierkegaard, Søren 3. Ontologia I. Rosa Filho, Silvio II.
Decalque do Invisível. A Idealidade em Kierkegaard

VINÍCIUS DE CASTRO SOARES
DECALQUE DO INVISÍVEL
A IDEALIDADE EM KIERKEGAARD

Tese apresentada
à Universidade Federal de São Paulo como
requisito para obtenção do título de
Doutor em Filosofia

Aprovação: ____/____/____

Prof. Dr. Silvio Rosa Filho
Universidade Federal de São Paulo

Profa. Dra. Arlenice Almeida da Silva
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Anderson Gonçalves da Silva
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Márcio Alves de Oliveira

Prof. Dr. Valter José Maria Filho

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Silvio Rosa Filho, pela oportunidade da orientação. Devo destacar a relação honesta e profissional, permitindo a liberdade intelectual durante toda a pesquisa, no que ela tem de proveitosa e de ansiosa a um pesquisador. Ademais, menciono o empenho de suas leituras. Os comentários à estrutura geral e às minúcias foram de muita importância.

Ao Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva e ao Prof. Dr. Anderson Gonçalves da Silva, pelas arguições dedicadas do exame de qualificação em junho de 2017. Fortificaram a proposta com pontos luminosos e apontamentos de ajustes.

Aos funcionários do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo, bastante atenciosos, sobretudo à prestatividade de Daniela Gonçalves.

De modo sumário, ao apoio dos meus pais, aos amigos e aos muitos colegas que estiveram envolvidos direta ou indiretamente durante a produção desta tese. Foram os grupos de estudos, as oportunidades de tradução da língua dinamarquesa, ou simplesmente a ocasião em que conversar sobre filosofia permitiu desdobrar questões teóricas.

“Nothing in the world can be compared to the human face. It is a land one can never tire of exploring. There is no greater experience in a studio than to witness the expression of a sensitive face under the mysterious power of inspiration. To see it animated from inside, and turning into poetry.”

Carl Theodor Dreyer,
no artigo “Thoughts on My Craft”, 1955,
in Sight & Sound – revista inglesa de cinema

Resumo

[SOARES, Vinícius de Castro. *Decalque do Invisível: A Idealidade em Kierkegaard*. 2018. 197 f. Tese (Doutorado) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2018.

Propõe uma leitura sobre o problema da idealidade na obra de Søren Kierkegaard. A análise de textos do autor sugere que a idealidade tem uma relação direta com a efetividade da existência. Contudo a idealidade deve ser tida por um movimento negativo e dialético, correspondendo a todo o domínio do pensamento. Em uma abordagem ontológica, o negativo da idealidade aponta para a efetividade, mas revela, no cume de suas pretensões, a incapacidade de lidar com a existência. Por isso, como um salto incompreensível à reflexão, a existência não é uma idealidade, e sim o resíduo invisível e presente que escapa ao domínio do pensamento. Nosso trabalho divide-se em três etapas. No primeiro capítulo, é feito um levantamento do tema da idealidade, tocando a questão da finitude e da presença de um horizonte regulativo, permitindo-nos, a partir disso, recusar a leitura de uma concepção idealista da existência. No segundo capítulo, mobilizamos a noção de idealidade em um registro dialético da construção do eu, mostrando como Kierkegaard se opõe dialeticamente à dialética racional da *Aufhebung*, tendo como resultado uma ontologia do silêncio. No terceiro e último capítulo, desdobramos a superação da idealidade em uma poética do silêncio, revelando um método irônico no autor que ecoa, no plano ontológico e social, no espírito do cinema dinamarquês.

Palavras-chave: Kierkegaard. Idealidade. Ontologia. Invisibilidade. Silêncio.

Abstract

[SOARES, Vinícius de Castro. *Decal of the Invisible. The Ideality in Kierkegaard*. 2018. 197 f. Thesis (Doctorate) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2018.

It proposes a reading on the problem of ideality in the Søren Kierkegaard's work. The analysis of the author's texts suggests that the ideality has a direct relation with the effectiveness of the existence. However, ideality must be taken as a negative and dialectical movement, corresponding to the domain of thought as a whole. In an ontological approach, the negative of ideality points towards effectiveness, but it reveals, at the summit of its pretensions, the inability to deal with existence. Therefore, as an incomprehensible jump to reflection, existence is not an ideality, but it is the invisible and present residue that escapes the domain of thought. This paper is divided into three stages. In the first chapter, a survey of the theme of ideality is made, touching the question of finitude and the presence of a regulative horizon, allowing us from this to refuse to read an idealistic conception of existence. In the second chapter, it mobilizes the notion of ideality in a dialectical record of the construction of the self, showing how Kierkegaard opposes dialectically to the rational dialectic of *Aufhebung*, resulting in an ontology of silence. In the third and last chapter, unfolds an overcoming of ideality in a poetic of silence, revealing an ironic method in the author which echoes in the spirit of Danish cinema considering both the ontological and social aspects.

Keywords : Kierkegaard. Ideality. Ontology. Invisibility. Silence.

Abreviações

As citações do original dinamarquês correspondem à edição eletrônica dos *SKS Søren Kierkegaards Skrifter*.

B d	s	Tit	Título	Pseudônimo	Data
1	5	LP	<i>Af en endnu Levendes Papirer</i>		7 sep 1838
1	59	BI	<i>Om Begrebet Ironi</i>		29 sep 1841
2	5	EE1	<i>Enten - Eller. Første Deel</i>	Victor Eremita	20 feb 1843
2	5	EE2	<i>Enten - Eller. Anden Deel</i>	Victor Eremita	20 feb 1843
4	5	G	<i>Gjentagelsen</i>	Constantin Constantius	16 okt 1843
4	97	FB	<i>Frygt og Bæven</i>	Johannes de silentio	16 okt 1843
4	211	PS	<i>Philosophiske Smuler</i>	Johannes Climacus	13 juni 1844
4	307	BA	<i>Begrebet Angest</i>	Vigilius Haufniensis	17 juni 1844
4	463	F	<i>Forord</i>	Nicolaus Notabene	17 juni 1844
5	5	2T43	<i>To opbyggelige Taler</i>		16 maj 1843
5	5	3T43	<i>Tre opbyggelige Taler</i>		16 okt 1843
5	5	4T43	<i>Fire opbyggelige Taler</i>		6 dec 1843
5	5	2T43	<i>To opbyggelige Taler</i>		5 mar 1844
5	5	3T43	<i>Tre opbyggelige Taler</i>		8 juni 1844
5	5	4T43	<i>Fire opbyggelige Taler</i>		31 aug 1844
5	383	TTL	<i>Tre Taler ved tænkte Leiligheder</i>		29 apr 1845
6	5	SLV	<i>Stadier paa Livets Vei</i>	Hilarius Bogbinder	30 apr 1845
7	5	AE	<i>Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift</i>		27 feb 1846
8	5	LA	<i>En literair Anmeldelse</i>		30 mar 1846
8	107	OTA	<i>Opbyggelige Taler i forskjellig Aand</i>		13 mar 1847
9	5	KG	<i>Kjerlighedens Gjerninger</i>		29 sep 1847
10	5	CT	<i>Christelige Taler</i>		25 apr 1848
11	5	LF	<i>Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen</i>		14 maj 1849
11	49	TSA	<i>Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger</i>	H.H.	19 maj 1849
11	113	SD	<i>Sygdommen til Døden</i>	Anti-Climacus	30 juli 1849
11	243	YTS	»Ypperstepræsten« - »Tolderen« - »Synderinden«		14 nov 1849
12	5	IC	<i>Indøvelse i Christendom</i>	Anti-Climacus	25 sep 1850

12	255	EOT	<i>En opbyggelig Tale</i>		20 dec 1850
12	275	TAF	<i>To Taler ved Altergangen om Fredagen</i>		6 aug 1851
13	5	FV	<i>Om min Forfatter-Virksomhed</i>		6 aug 1851
13	29	TS	<i>Til selvprøvelse Samtiden anbefalet</i>		12 sep 1851
13	111	DSS	<i>Dette skal siges; saa være det da sagt</i>		23 maj 1855
13	125	Oi1	<i>Øieblikket Nr. 1</i>		24 maj 1855
13	143	Oi2	<i>Øieblikket Nr. 2</i>		4 juni 1855
13	169	HCD	<i>Hvad Christus dømmes om officiel Christendom</i>		16 juni 1855
13	183	Oi3	<i>Øieblikket Nr. 3</i>		27 juni 1855
13	201	Oi4	<i>Øieblikket Nr. 4</i>		7 juli 1855
13	223	Oi5	<i>Øieblikket Nr. 5</i>		27 juli 1855
13	253	Oi6	<i>Øieblikket Nr. 6</i>		23 aug 1855
13	277	Oi7	<i>Øieblikket Nr. 7</i>		30 aug 1855
13	319	GU	<i>Guds Uforanderlighed</i>		1 sep 1855
13	341	Oi8	<i>Øieblikket Nr. 8</i>		11 sep 1855
13	369	Oi9	<i>Øieblikket Nr. 9</i>		24 sep 1855
13	389	Oi19	<i>Øieblikket Nr. 10</i>		nov 1855
14	7	FQA	<i>Ogsaa et Forsvar for Qvindens høie Anlæg</i>	A.	17 dec 1834
14	11	KM	<i>Kjøbenhavnspostens Morgenbetragtninger i Nr. 43</i>	B.	18 feb 1836
14	17	FP	<i>Om Fædrelandets Polemik I-II</i>	B.	12 mar 1836
14	27	OL	<i>Til Hr. Orla Lehmann</i>		10 apr 1836
14	39	AaS	<i>Aabenbart Skriftemaal</i>		12 juni 1842
14	47	FEE	<i>Hvo er Forfatteren af Enten-eller</i>	A. F	27 feb 1843
14	53	PH	<i>Taksigelse til Hr. Professor Heiberg</i>	Victor Eremita	5 mar 1843
14	59	ELF	<i>En lille Forklaring</i>		16 maj 1843
14	63	EEL	<i>En Erklæring og Lidt til</i>		9 maj 1845
14	67	DJ	<i>En flygtig Bemærkning betræffende en Enkelthed i Don Juan I-II</i>	A.	19 maj 1845
14	77	AeV	<i>En omreisende Æsthetikers Virksomhed, og hvorledes han dog kom til at betale Gæstebudet</i>	Frater Taciturnus	27 dec 1845
14	85	PF	<i>Det dialektiske Resultat af en literair Politi-Forretning</i>	Frater Taciturnus	10 jan 1846
14	91	KKS	<i>Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv I-IV</i>	Inter et Inter	24 juni 1848

14	109	YDR	<i>Foranlediget ved en Ytring af Dr. Rudelbach mig betræffende</i>	31 jan 1851
14	121	BMS	<i>Var Biskop Mynster et »Sandhedsvidne«, et af »de rette Sandhedsvidner« - er dette Sandhed?</i>	18 dec 1854
14	127	DBD	<i>Derved bliver det!</i>	30 dec 1854
14	135	PPM	<i>En Opfordring til mig fra Pastor Paludan-Müller</i>	12 jan 1855
14	139	SBM	<i>Stridspunktet med Biskop Martensen; som, christeligt, afgjørende for det i Forveien, christeligt seet, mislige kirkelige Bestaaende</i>	29 jan 1855
14	145	TNS	<i>To nye Sandhedsvidner</i>	29 jan 1855
14	149	BMD	<i>Ved Biskop Mynsters Død</i>	20 mar 1855
14	153	CGN	<i>Er dette christelig Gudsdyrkelse eller er det at holde Gud for Nar?</i>	21 mar 1855
14	157	HG	<i>Hvad der skal gøres. - det skee nu ved mig eller ved en Anden</i>	22 mar 1855
14	161	DRT	<i>Den religiøse Tilstand</i>	26 mar 1855
14	167	ET	<i>En Thesis - kun een eneste</i>	28 mar 1855
14	171	Sa	<i>»Salt«; thi »Christenhed« er: Christendoms Forraadnelse; »en christen Verden« er: Affaldet fra Christendommen</i>	30 mar 1855
14	177	HJV	<i>Hvad jeg vil?</i>	31 mar 1855
14	183	AF	<i>I Anledning af et anonymt Forslag til mig i dette Blads Nr. 79</i>	7 apr 1855
14	187	RK	<i>Var det rigtigst nu at »standse med Klemningen«?</i>	11 apr 1855
14	191	CK	<i>Christendom med kongelig Bestalling og Christendom uden kongelig Bestalling</i>	11 apr 1855
14	195	HGS	<i>Hvilken grusom Straf!</i>	27 apr 1855
14	199	ER	<i>Et Resultat</i>	10 maj 1855
14	203	EM	<i>En Monolog</i>	10 maj 1855
14	207	ATV	<i>Angaaende en taabelig Vigtighed lige over for mig og den Opfattelse af Christendom, som jeg gjør kjendelig</i>	15 maj 1855
14	211	OIC	<i>Til det nye Oplag af »Indøvelse i Christendom.«</i>	16 maj 1855
14	215	BMT	<i>At Biskop Martensens Taushed er 1) christeligt uforsvarlig; 2) latterlig; 3)</i>	26 maj 1855

			<i>dum-klog; 4) i mere end een Henseende foragtelig</i>		
15	5	OiA	<i>Et Øieblik, Hr. Andersen!</i>		27 okt 1840
15	13	JC	<i>Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est</i>		1842
15	61	PMH	<i>Polemik mod Heiberg</i>	Constantin Constantius	dec 1843
15	89	BOA	<i>Bogen om Adler</i>		juni 1846
16	5	SFV	<i>Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed</i>		juli 1848
16	107	BN	<i>Den bevæbnede Neutralitet</i>		aug 1848
16	125	PCS	<i>Hr. Phister som Captain Scipio</i>	Procul	dec 1848
16	145	DS	<i>Dømmer selv!</i>		1851

As obras de Kant correspondem à Edição da Academia e a tradução apresentada remete-se às obras indicadas nas referências bibliográficas: *KrV: Kritik der reinen Vernunft – 1787 / Crítica da Razão Pura*; *KpV: Kritik der praktischen Vernunft – 1788 / Crítica da Razão Prática*; *KU: Kritik der Urteilskraft – 1790 / Crítica do Juízo*; *REL: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft – 1793 / A Religião Dentro dos Limites da Simples Razão*.

As obras de Hegel correspondem à Edição da Academia e a tradução apresentada remete-se às obras indicadas nas referências bibliográficas: *FE: Phänomenologie des Geistes – 1807 / Fenomenologia do Espírito*; *CL: Enzyklopeddie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse – 1830 / Ciência da Lógica*; *FS: Glauben und Wissen – 1803 / Fé e Razão*.

Sumário

Introdução.....	1
I. Um abismo aparente: Kierkegaard e Kant.....	4
II. Kierkegaard e a <i>FE</i> de Hegel: o cativo da superação.....	9
III. O invisível de Kierkegaard no cinema dinamarquês.....	13
Capítulo 1 – Idealidade <i>na</i> ou <i>da</i> existência?	
Introdução.....	16
1.1 A idealidade.....	17
1.2 A questão da finitude.....	24
1.3 A Ideia de Deus no horizonte regulativo.....	31
1.4 A idealidade de um mundo cifrado?.....	43
Capítulo 2 – Dialética em movimento	
Introdução.....	51
2.1 O sistema e o invisível.....	51
2.2 Ser consciência infeliz.....	63
2.3 Sobre a bela alma e o marginal.....	78
2.4 O aresto e o silêncio.....	103
Capítulo 3 – A Dinamarca é um país singelo	
Introdução.....	114
3.1 Montagem socrática: Kierkegaard e o cinema de Lars von Trier.....	115
3.2 O movimento <i>Dogma</i> entre a imagem e a regra.....	127
3.3 Uma poética do silêncio: <i>Ondas do Destino</i>	138
3.4 Uma poética do silêncio: <i>Melancholia</i>	150
Conclusão.....	170
Bibliografia.....	177

Introdução

Na obra de Kierkegaard, o tema da idealidade não se dá de bate-pronto. É preciso vasculhar os seus escritos, juntar passagens, na tentativa de derivar dessa pesquisa um sentido ao tema. Este é o objetivo da presente tese que, com suas descobertas no autor, propõe um sentido para o tema da existência: ela tem de ser tida, a nosso ver, como um resíduo do pensamento. Os escritos parecem convergir para uma distinção entre a existência e a idealidade, em que a primeira não deve ser tratada como um conceito, porque ela é uma positividade em si mesma, mas a idealidade, esta sim, tem de pertencer ao campo da reflexão do pensamento. Ela não faz parte desse resíduo da existência porque ela é o caminho pressuposto para que a existência se revele. Diante da existência, entendemos que a idealidade é algo de negativo e que deve ser superado, na medida em que sua positividade é sempre relativa. E aqui está o sentido da dialética qualitativa de Kierkegaard: superar os estágios na vida do indivíduo, que são, cada um a seu modo, qualidades ou estéticas, ou éticas ou religiosas desse percurso ideal e necessário, porém, exigindo ser superado, revelando a existência. Mas qual seria o argumento principal do autor que justifica a nossa leitura? O que pensar, por exemplo, da hipótese de que em Kierkegaard haveria um irracionalismo, tal como sugere Lukács? Ou um elogio à interioridade burguesa, como sugere Adorno? Ou mesmo de certa mitologia que rebaixa o tema da interioridade, porque considera que isso corrompe a matriz da boa e velha dialética hegeliana – a única que realmente respeitaria o mundo real?

Sugerimos ao leitor uma cautela sobre esses juízos por uma razão metodológica que perpassa o nosso trabalho: Kierkegaard é sempre dialético, na forma e no conteúdo, e se pretendemos compreender o tema da idealidade, e, por conseguinte, da existência, essa compreensão se dá de modo igualmente dialético. Essa é uma observação aparentemente trivial, porém, ela nos parece necessária. A bem dizer, encontramos leitores casuais do autor, aqueles que leem uma ou outra obra, a depender do interesse, mas são poucos aqueles que se debruçam sobre um conjunto significativo de seus escritos, o que é algo sério, porque os temas não se resolvem em um ou dois livros, estabelecendo um jogo entre as obras, em que os pseudônimos controem, a nosso ver, uma espécie de espelhismo inconcluso. Essa imagem talvez traduza a nossa intuição fundamental sobre o tema da idealidade, que seria uma constante que opera como uma estrutura invisível dialeticamente presente em todos os temas e

pseudônimos. E se o papel do pensamento é colocado em xeque, isso atinge diretamente a consideração que se faz sobre o que é a razão em Kierkegaard. Há uma identificação obtusa e ansiosa a seu respeito: se ele é contra o sistema, só pode ser contra toda a razão. Não é o caso.

É fato sabido que não encontramos um sistema filosófico constitutivo no autor. E daí entendermos como a recusa da sistematização não corresponde à recusa da razão exige antes um cultivo laborioso e calmo, destituído das afirmações apressadas. Sobre a obra de Kierkegaard, grandes afirmações só fazem sentido se antes partimos do que é humano, da coisa pequena. A filigrana de seu pensamento está na própria forma em que é feita: são as narrativas sobre o homem comum, seus vícios, a incerteza, os temores – tremores da consciência que deseja viver a vida. É nesse contexto que o discurso conceitual emerge, como atividade que faz parte de todo pensamento, um emblema da etapa ideal e filosófica, necessária, mas não final. É no gesto de Kierkegaard que encontramos a recusa dos códigos familiares da especulação filosófica do idealismo alemão, exigindo um salto diante dos limites explicativos do mundo. A narrativa de Kierkegaard – filosófica, literária, teológica é uma jornada que revela, no caminho, frustrações. São as categorias da racionalidade que mostram seus limites, a prescrição da experiência que contrasta com o talento da vivência individual, a tentativa malograda de pensar tudo, até mesmo o que não cabe nele.

Então, tomando a idealidade como um negativo necessário, é preciso termos em mente que a atividade do pensar, para a consciência, é engrenagem e limite. É reflexão que é esforço – dialético –, mas construção necessária e inevitável, que não chega a constituir o fundo das coisas, por assim dizer. Encontramos em Kierkegaard impasses que são próprios da esfera ontológica, surgindo em comentadores e afins, duas posturas comuns: ou se esboça uma sistematização panorâmica de conceitos kierkegaardianos; ou, então, remonta-se às gêneses de noções presentes em seus escritos. Talvez possamos forjar uma terceira atividade, que não seria nem uma sistematização do que não é sistemático, nem uma reconstituição exegética, mas simplesmente fazer um exercício que o próprio autor sugere que seja feito: escavar as estruturas dessa compreensão ontológica, encontrando os fundamentos dessa idealidade, notando como, pelo pensamento e na profusão dos termos, há sempre de chegarmos à posição limítrofe do próprio pensar. *Eis aqui a ironia quando se tenta pensar sobre como o próprio pensamento é incapaz de pensar o pensar.*

Em nosso percurso, a controvérsia do papel da razão na idealidade tem de buscar um tema que toca limites, a saber, o prisma da Ideia de Deus, em que o papel da razão, assim nos

parece, funciona como o andaime de um edifício invisível que só se constrói pelo artefato de terceiros. A necessidade do pensamento de forjar uma explicação sobre a existência exige, como sistema que é só para a idealidade do pensamento, um argumento sobre a origem e finalidade do mundo, revelando nisso a inviabilidade do propósito desse engenho, sobretudo no contexto pós-hegeliano. Nesse sentido, encontramos em uma pequena, mas importante e não tão conhecida obra de Kierkegaard, *A Época Presente*, um *insight* geral do papel ocupado pela reflexão em seu pensamento. Datada em 1846, nesse texto temos um diagnóstico instigante do período histórico da produção de seus escritos. Essencialmente, ele adverte para a condição patológica europeia da década de 1840, em sua fixação pelos ditames da reflexão apaziguadora, um risco a toda vivência humana. Existe aí uma crítica ao sentido domesticador da reflexão, o que não implica o descarte da racionalidade, mas a evocação da insensatez saudável dos afetos, algo forçoso ao espírito das grandes épocas.

Em *A Época Presente*, não se trata da recusa da razão, mas da introdução do espírito do risco, da aventura jovial e produtiva de matiz socrático, cândida paixão pelo desconhecido. Kierkegaard fala de um processo filosófico que culminou em uma “erosão da reflexão” [*Reflexionens underfundige*], produto desse grande constructo filosófico na história, afeito à sistematização da vida. Essa indolência de uma racionalização excessiva exorbitou os seus poderes na produção filosófica acadêmica, o que a tornou, com isso, incapaz de chegar ao homem comum, isto é, tornou-se ontologicamente incapaz de compreender o indivíduo singular. É a força da inércia que está nos cimentos da tergiversação da época, assim nos aponta Kierkegaard, acusando o abuso da calculadora inteligência da época. O problema consiste não em partir do sistema e da categorização, mas em fazer disso uma teleologia da vida, o ponto de partida e de chegada, amortizando toda tensão em potencial de uma vivência, consumindo o homem existente. Uma vez mais, o que está em questão não é o cultivo dos valores do irracional, mas um deslocamento da compreensão inicial do alcance do pensar.

O sentido de uma dialética da vivência requer uma luz naquilo que potencializa o homem, suas paixões particulares. Irredutíveis à linguagem conceitual, as paixões mobilizam uma dialética em que as contradições da experiência tocam o que há de mais íntimo e oculto no indivíduo. É nesse sentido que em Kierkegaard há algo de um “segredo dialético”, que não pode ser exterminado ou escamoteado, exigindo os ouvidos atentos e uma cabeça sagaz, olhos para o invisível. Há uma sapiência própria da vida, que intima a intuição do homem a descobrir os segredos por trás das ambiguidades e contradições que se apresentam nos

estágios da vida. São antinomias que se fazem presentes e denotam o específico em Kierkegaard, que está no modo singular de seu diálogo com os códigos de explicação de uma perspectiva crítica ou de uma *Naturphilosophie*, e mesmo de uma fenomenologia. Com autoria, Kierkegaard não cogita o fenômeno, e nele não há nem uma sistemática da crítica e nem um sistema do absoluto. Trata-se do existir, mas sem que se incorra em um sistema do invisível, no irracionalismo, ou em um idealismo com sentido restritivo.

Kierkegaard é simples e sofisticado, está puro, é desespero e salvação em um novo modo de olhar para a efetividade, distinguindo-a da realidade e da idealidade – são três noções distintas em seus escritos e que trataremos adiante. Tal distinção é uma prévia, uma advertência metodológica para se aprofundar o sentido da tese da existência e o papel da reflexão. São, portanto, três os caminhos que nos guiam nessa triagem dos temas: primeiro, na discussão com Kant, em que buscamos tratar da presença do horizonte regulativo com o resíduo da existência; em seguida, com Hegel, que nos fornece um modelo para a introdução do movimento no pressuposto da idealidade em Kierkegaard, o que será feito a partir do problema da autoconstrução do eu; por fim, é no cinema dinamarquês que encontramos os ecos da ruína do edifício da idealidade kierkegaardiano, em especial com duas obras do diretor Lars von Trier, também dinamarquês e contemporâneo do autor: *Ondas do Destino* (1996) e *Melancholia* (2011), que faz do diretor, mais que discípulo de Carl Dreyer, fundador e herdeiro, ainda que de modo filtrado, de um *gesto* cinematográfico e existencial que é oriundo do movimento *Dogma95*. Assim, as duas primeiras etapas equivalem ao plano teórico, e a terceira comunica o mal estar contemporâneo, anunciado por Kierkegaard já em seu diagnóstico de *A Época Presente*. Nessas três etapas o recorte fundamental é ontológico, mirando a invisibilidade do existente que se expressa também na vida social concreta.

I

Um abismo aparente: Kierkegaard e Kant

Há um subsolo que absorve a compreensão da noção de existência no contexto do idealismo alemão. Uma base de raciocínio pode ser encontrada em *Tragédia e o Tempo da História*, de François Courtine, e, curiosamente, em *Hölderlin e Sófocles*, de Jean Beaufret. Em ambas as referências, encontramos um resgate da gênese do conceito de existência ao indicar, como resultado da sua aparição no contexto do idealismo alemão, o divórcio entre o

homem e o absoluto. Sob esse aspecto, haveria uma aproximação entre Kant e Kierkegaard, distanciando-os do absoluto hegeliano.

A questão da idealidade em Kierkegaard evoca um debate cuidadoso com a filosofia kantiana, pois, nesse hiato entre o homem e o absoluto, podemos pensar na tese da presença do horizonte regulativo em ambos os autores, porém, a partir de uma triagem necessária. Em Kant, o ideal regulador aparece pelo fundamento da reflexão da razão e, conseqüentemente, pela estruturação da noção de Ideia em sua vertente racional, culminando, na vida prática do homem, no imperativo categórico. Não faz nenhum sentido pressupor essa estrutura em Kierkegaard e, por isso, não seria por uma universalização do campo ético que haveria essa relação entre o homem e Deus, porque o imperativo categórico levaria o homem ao afastamento do divino. Em última instância, a valoração da razão como fundamento introduz a explicação da existência pelo pensamento, e essa relação que Kierkegaard pretende entre o homem e o divino, que aproximamos da ótica regulativa, exige que a idealidade estabeleça um acordo com o princípio da volição.

O *pathos* e a idealidade têm um papel diferente da matriz kantiana, e, com isso, em Kierkegaard teríamos de revelar um oculto, mas presente elo entre as paixões e o ideal regulador da ideia de Deus, o que nos leva a duas suposições que se complementam e que são estruturantes: partimos da hipótese da presença do princípio regulador, tal como em Kant, desdobrando-se em um primeiro capítulo que investigue a idealidade de Kierkegaard, em especial pela presença de uma ideia reguladora de Deus. Por conseguinte, no capítulo posterior, na atribuição de sentido à idealidade e à dialética pela existência, torna-se necessário revisitar o problema da construção dialética do eu pelas figuras da consciência infeliz e da bela alma. Isso se deve porque, no movimento de contradição da experiência que emerge para a consciência individual, há uma ruptura do sentido que essa experiência passa a ter diante de uma vivência singular. Uma vez que a idealidade se desdobra em um movimento *patético*, essa tensão que o indivíduo *vive* consiste em uma contradição entre a experiência da vida pública e a vivência do singular concreto. Esse estado tensionado é uma inquietude que reside no jogo entre o visível e o invisível, e que o olhar excepcional de Kierkegaard mira a luz que se projeta na invisibilidade do homem concreto diante do sistema do pensamento. É o olhar que se distancia da função pública da razão, afastando-se tanto do primado da concepção de realidade hegeliana, como na questão da eticidade, como da potência do uso da razão pública em Kant.

Em Kierkegaard, a distância em relação ao projeto kantiano da *Crítica* e ao absoluto hegeliano, a nosso ver, principia na própria questão do alcance da Filosofia diante do tema da existência. E, se a investigação sobre o tema da idealidade requer que pensemos como se dá a presença da Ideia de Deus ao homem, o recorte mais indicado é distinguir a concepção de uma teologia moral na relação entre Kierkegaard e Kant. A comparação, pelo viés da moralidade, atenta-se ao caráter duvidoso da pretensão e destinação do ato filosófico, em que Kant emerge como ponto de ruptura na história da Filosofia. Segundo Courtine, a pergunta kantiana sobre a possibilidade da Filosofia, mais do que uma simples tentativa de descobrir se ela é ou não possível, consiste em apurar a delimitação de seus fundamentos, em que necessidade e destinação são dois conceitos diretores, que auxiliam a tentativa da metafísica de apreender sua essência. Em Kierkegaard, o tema da revelação com certeza se opõe ao modo como a teologia hegeliana une fé e razão, tendo, também como pano de fundo, uma problematização ontológica com o encaminhamento kantiano sobre os fundamentos da moral.

Kierkegaard partiria do kantismo para então se opor a ele. O paralelo com Kant diz respeito à separação entre conhecimento e fé, em uma associação do religioso com a volição, e nisso teríamos a sugestão de um ponto de partida comum a ambos. A diferença, porém, está no papel do conhecimento: para Kierkegaard, chegar a Deus é algo que toca a interioridade humana, e isso significa que o conhecimento tem de lidar com os saltos de incompreensão no pensamento, ao passo que, em Kant, todo o conhecimento religioso está baseado na postulação da existência de Deus pelo exercício da reflexão, via juízo, fundamentado por uma Ideia racional. Insistimos que isso não autoriza a confrontar um racionalismo kantiano com um irracionalismo kierkegaardiano, e sim apontar uma diferença moral. Em Kant, a vontade tem de ceder ao imperativo universal do dever, mas, em Kierkegaard, o dever tem de ser determinado antes nas motivações do que nas consequências.

O problema da teologia moral difere-se, aqui, na tensão que o indivíduo tem com a sua vontade e as prescrições universalizantes da moral. A ética kantiana deixa assentada as coisas humanas horizontalmente, mas em Kierkegaard a relação direta e abismal entre o indivíduo e Deus exige uma tensão vertical que acaba por rebaixar a própria aspiração da ética humana. O Deus kantiano não é um Deus pessoal, tem certa finitude, porque as formas do conhecimento humano existem em Deus, pelas formas da racionalidade no entendimento, nas quais a razão opera, isto é, na racionalidade onde se dá o discurso e a ação. Uma outra forma de se dizer isso é que no pietismo kantiano se postula a ideia de Deus, e isso tem a ver com um certo

misticismo, uma relação que se expressa na crença do Deus dos filósofos. Em contrapartida, na teologia moral individual de Kierkegaard, encontramos essa diferença do homem com o Deus pessoal, isto é, o homem diante do seu absolutamente diferente. Há uma relação com o absoluto, mas que não é mística, porque não há o contato entre o homem e Deus. Kierkegaard busca o sentido da existência, mas não busca o místico, o que significa que o sentido da existência tem de ser buscado no modo como esse Deus se apresenta ao indivíduo, o que, precisamente, significa investigar como essa ideia de Deus se dá para esse eu concreto.

Mais precisamente em *Ou, Ou*, a distinção entre conhecimento objetivo e fé subjetiva corresponde a um problema religioso feito em dois recortes: o problema objetivo e o problema subjetivo do cristianismo. Na relação do cristão com o mundo, o desdobramento dessa questão envolve o estatuto da *realidade* e da *efetividade*, dois termos que costumam ser confundidos e que têm peso na análise que desejamos fazer sobre a suposta presença do pensamento regulativo em Kierkegaard, unindo a dialética da subjetividade à experiência, isto é, unindo a interioridade às ambiguidades da exterioridade objetiva. Na remissão a Kant, essa ocorrência da Ideia de Deus como um ideal regulativo na obra de Kierkegaard tem um ponto de contato e um ponto divergente. É pecúlio comum que em ambas se estabelece uma conexão do mundo empírico com a Ideia de Deus. Porém, em Kierkegaard a Ideia de Deus tem de representar uma unidade que regula o conhecimento, entretanto, atingível apenas para a posição da subjetividade. A ideia reguladora permite considerar aquilo que não se pode ver ou constatar, porque a regulação vai ao infinito. E nisso haveria um paradoxo, porque ela seria constitutivamente reguladora, surgindo disso um problema: com o quê ou quem se tem a relação concreta?

O vínculo entre a subjetividade do eu concreto e a Ideia reguladora de Deus só faz sentido em uma concepção que contemple um processo dialético entre a consciência e a efetividade. A concepção dos estágios [*Stadier*] de Kierkegaard seria a tentativa de alojar esse ideal regulador em sua obra, porque na tensão entre as esferas encontramos o problema da vontade imediata e particular que se choca com a pretensão de universalidade da ética. Mais que isso, essa universalidade não pode se tornar vazia ou simplesmente um imperativo austero, sendo incapaz de permitir, com isso, que a presença da esfera religiosa possa contemplar a relação direta do indivíduo com Deus. O caráter qualitativo dessas esferas é um modo, *qualificado*, do princípio dialético na dinâmica da vontade, e o princípio de idealidade pela Ideia reguladora serve de resposta à compreensão hegeliana da relação absoluta entre

ética e fé no contexto do idealismo alemão. As esferas, que não são redutíveis ao irracionalismo, nem à simples idealidade e nem ao puro voluntarismo, exigem, portanto, uma compreensão do problema da idealidade na posição da consciência do homem no mundo. Eis, então, os dois atores dessa tensão ontológica: Ideia e vontade, em que esta segunda é sempre a singularidade que subsiste, concreta, diante da abstração das Ideias.

A exigência, assim, é a busca por uma compreensão do lugar da consciência na ordem do mundo, evocando a relação entre Kierkegaard e Hegel, o que, a nosso ver, enriquece o embate com o sistema hegeliano, notadamente na *Fenomenologia do Espírito*. Por isso, pela compreensão melhor dessa idealidade a partir do princípio regulador da Ideia de Deus, deduzimos que seja mais adequado se falar de uma idealidade *na* existência, e não de uma idealidade *da* existência, tal como pretende Adorno, em *Kierkegaard, Construção do Estético*. Como foi dito acima, entendemos que a presença do sentido da idealidade ocorre negativamente em Kierkegaard, na medida em que a finalidade positiva de toda idealidade é impulsionar o movimento racional até que sua limitação desse movimento exija uma abertura da existência, que é o outro da idealidade. Não haveria, em nossa hipótese, nenhuma idealização do conceito de existência, porque essa idealidade *na* existência é a cifra do princípio que dá conteúdo e sentido à ideia de Deus, de modo a superar o vazio do universal abstrato dessa Ideia divina que se revela no imperativo categórico. Ao mesmo tempo, a posição dos escritos de Kierkegaard inicia-se, a nosso ver, no problema da consciência infeliz, desdobrando-se em múltiplos impasses qualitativos, que, filtrados, remetem a um impasse fundamental: quanto mais se procura o santo graal de uma sistemática ou de um sistema, mais, nesse movimento, o indivíduo esquece de si mesmo. Quanto mais o humano participa da idealidade, menos ele alcança a sua condição de existente. Há, portanto, uma concretude positiva que deriva da via negativa da idealidade kierkegaardiana, ao se recuperar a condição do indivíduo que não é visto nem em uma sistemática, como a kantiana, e nem em um sistema, como a *FE* hegeliana. O indivíduo é tomado no sentido que essa nadificação tem de ontológico e de social, dado que em Kierkegaard as imagens discursivas – que não são só filosóficas – visam contemplar uma tópica da sociedade na concretude dos acontecimentos.

II

Kierkegaard e a *FE* de Hegel: o cativo da superação

A ideia do eu concreto parte da autoafirmação da consciência enquanto consciência infeliz, isso porque Kierkegaard compreende que Hegel retirou algo de fundamental no elo entre natureza e sujeito, entre o indivíduo e o absoluto. O problema passa pelo papel da experiência do pensamento-realidade de Deus, apresentando uma oposição entre argumentação e intuição. Kierkegaard procura superar o impasse filosófico da relação argumento *versus* argumento, buscando no que está fora do discurso, fora do pensamento, a compreensão do conceito de finitude pensado no contexto do idealismo alemão. O sentimento de finitude, para o pensador dinamarquês, abre a paixão do vazio, em uma lógica diferente da dedução da finitude nos moldes kantianos ou da absolutidade na relação entre o finito e o infinito em Hegel.

Há um sentido da intuição da concretude em relação à ideia do tempo no ser aí do conceito em Hegel, mas a temporalidade, na dialética qualitativa de Kierkegaard, é tomada por uma suspensão, ou seja, é suprimida a resposta que busca no movimento temporal a solução do impasse da idealidade da consciência. O estar em suspensão opõe-se ao processo de "passagem" [*Übergang*] no sistema hegeliano, sugerindo que, em Kierkegaard, isso pode ser explicado na combinação entre diálogo e dialética. Na relação entre a concretude do Eu e a realidade do outro, o tempo opera como lugar da contradição entre a eternidade e o tempo, que está no campo de possibilidades da consciência. E essa bifurcação ganha contornos mais nítidos nos seus desdobramentos: o que, na matriz hegeliana, vincula o percurso entre razão e realidade, pelo desdobramento da consciência, em Kierkegaard, emerge um eu cindido, esquecido pelo sistema, à sombra, invisível, contudo concreto.

É no problema da construção do eu que encontramos um tema antropológico que toca a problemática da idealidade kierkegaardiana. É no devir humano que a idealidade mostra as limitações do pensamento ao tentar dar conta de todo o movimento dialético da relação do homem com o mundo e com ele mesmo. A compreensão desse movimento exige a presença da *FE* hegeliana, porque é nela que está o melhor modelo de compreensão das contradições humanas no devir, entretanto, nela também consta o apanágio da razão totalizadora, vício filosófico que Kierkegaard deseja estirpar. Por isso, em sua antropologia, consciência e autoconsciência, quando justapostas, estabelecem uma contradição entre a idealidade, que compõe a realidade do pensamento, na sua relação de interesse que toca a efetividade. O

caráter contraditório dessa relação está assentado no problema clássico do vínculo entre espírito e volição, e se se pode reconhecer o indivíduo pelas suas vontades, há nele, porém, uma contradição com o espírito. É esse o conflito do eterno no homem com o mundano, conflito com suas vontades e que estabelece um Eu cindido que tem de reencontrar a si mesmo. E os dois eixos limítrofes dessa tensão encontram-se, a nosso ver, em dois momentos específicos da *FE*: primeiro, na seção da consciência infeliz, ao dar início ao claustro da experiência estética na relação imediata do homem com o mundo exterior; segundo, com a impossibilidade de se encontrar um apaziguamento ontológico da existência pela eticidade, tal como notamos nos limites do estágio ético em Kierkegaard.

Como a contradição é qualitativa e se expressa como contradições fenomênicas no tempo, os limites da representação objetiva temporal se chocam com os mobilizadores internos da vontade. Então, em Kierkegaard, partimos de uma divisão quanto à maneira como a temporalidade pode se expressar na relação entre espírito e volição, ao distinguirmos a noção de *experiência* no tempo da noção de *vivência* do tempo. Na medida em que a temporalidade aloca o contraste entre a realidade da idealidade e a efetividade do pathos da vontade, o conteúdo da experiência estética, das ações morais e da fé são mobilizadas no devir humano, revelando, nesse movimento não linear, a necessidade da presença do que não é ideal à autoconsciência, logo, do que não pode ser circunscrito pela consciência. Nesse sentido, algumas passagens dão prova dessa relação da cisão no tempo como processo de superação da idealidade enquanto um salto que se mostra na experiência, vivido pela interioridade, transparecendo o instante divino que toca o homem: nesse sentido, por exemplo, em *Iniciação ao Cristianismo*, podemos nos lembrar que Kierkegaard afirma que o coração da vida cristã pressupõe a idealidade e a perfeição; que, nas *Obras do Amor*, Deus não é tido como um ente na existência, mas a própria existência; e que Vigilius Haufniensis, em *Conceito de Angústia*, evoca uma nova ciência, que não é só um ideal, mas também uma atualidade.

Na discussão com a dialética da *FE*, a nova ética e a nova ciência revisita a necessidade de um conteúdo moral genuíno ao homem, que não seja apenas uma expressão genérica que não toca a vida particular. Moralidade que não se traduz como mero *esforço* – como tentativa de fazer a vontade se aliar à realidade da lei, mas enquanto gratificante expressão de um presente. Se o conflito estético introduz o homem em uma angústia com o mundo exterior, a solução não ocorre pela tentativa de correção desse conflito imediato pela norma universal que há no julgamento coletivo das ações morais. Certamente, nesse aspecto, Kierkegaard se

opõe a Kant, para quem haveria uma redução do religioso a uma ética universal, e estaria deslocado também de Hegel, para quem haveria uma religiosidade imanente, ao entendê-la como algo racional. A mensagem transcendente de Deus, em Kierkegaard, está em uma relação que articula a presença do horizonte regulativo a uma dialética, de modo que a superação possível do campo estético e do campo ético, exigindo dialeticamente o religioso, permita a liberdade humana, o que significa introduzir a possibilidade de uma realização concreta da existência do indivíduo singular em seu contexto social. A interioridade não está apartada do mundo exterior, o que não significa que ela está subsumida a ele; o que há é uma relação dialética em que a exterioridade se faz uma ocasião negativa em que o singular existente possa vir-a-ser uma positividade.

Aqui se poderia pensar, de modo equivocado, que uma distinção entre a eternidade positiva e o negativo temporal leva a uma conflito em que o eterno invalida toda e qualquer diretriz da ética prática no tempo. Um aspecto importante, e que deve ser ressaltado, é que a vida na fé não exclui a vida ética, assim como esta não anula a exigência de um vínculo estético do homem com o mundo exterior. Notamos isso no tema principal de *Temor e Tremor*, que não é um tratado sobre um pai que leva um filho ao sacrifício, mas sobre como um indivíduo se torna um Eu no sentido forte da palavra. De forma complementar a isso, encontramos, no *Pós-Escrito*, a ideia de que a suspensão teleológica é a expressão adequada da religião, porque a suspensão teleológica é um estágio de transição em que o processo de escolha do indivíduo está entre dois polos: adotar o ponto de vista ético universal ou atingir a condição de que toda vida e existência podem tornar-se algo novo.

O núcleo da questão está em como se adquire a salvação, porque a resposta ética está em se querer o bom, segundo os valores que seriam socialmente aceitos, conflitando com a descoberta religiosa que, em sua exceção milagrosa, contradiz e é incomensurável com a experiência quantitativa. Isso não invalida as exigências que derivam dos fenômenos estéticos ou da lei ética, porque apenas retira desses dois campos as aspirações superiores da existência, com a introdução do divino no mundo. A problematização da temporalidade na forma da estetização da vida ou da eticidade da vida pública reflete um hiato fundamental entre espírito e volição que, sob o aspecto conceitual, significa que não há, para Kierkegaard, uma continuidade imanente da forma da existência, mas uma transcendência, em que o singular individual constitua uma relação verdadeiramente absoluta com o absoluto. O objeto da fé é “o absurdo” na forma da experiência porque o crente, quando tem fé, não encara o absurdo

enquanto tal. A fé é uma vivência em que o indivíduo se vê tal como o é, como um nada na relação pensamento-realidade no tempo, mas como tudo na interioridade.

Sobre esse nada é que se torna possível o gesto existencial, e esta é uma noção que deve ser explanada porque não nos parece adequada a acusação de que, na obra de Kierkegaard, seus elogio ao religioso seja um convite para a inação. Isso é importante porque, na discórdia com a *Fenomenologia do Espírito*, o problema reside na compreensão que se possa ter da virtude, que, no caso de Hegel, é tida como um ideal no real. Na leitura de Kierkegaard, haveria um conflito entre o Em-si abstrato e a efetividade da virtude, em especial porque as ações éticas do indivíduo têm de ser consideradas na contradição entre a efetividade particular e a realidade do ser, permitindo-nos perguntar no interior da dialética hegeliana: há um nada da realidade? A efetividade existe em si mesma, ou existe apenas para mim? Questões como essas nos conduzem ao problema da consciência que precisa antes confessar e dizer para reconhecer os limites da possibilidade de uma ética universal. Ao recusar uma racionalidade transpessoal, Kierkegaard estabelece a diferença entre fim imanente (o âmbito da necessidade) e fim transcendente (que equivale ao campo da virtude). A entrada e a saída do sistema hegeliano há de levar ao individual, o que não significa, novamente, que a ação em Kierkegaard nos leve ao solipsismo especulativo, ao elogio do irracionalismo, ou a uma espécie de psicologismo do ser.

Pela discussão com Adorno sobre a idealidade especulativa, devemos revisitar um importante aspecto dessa discordância, o de que Kierkegaard seria apenas um adepto da filosofia do *intérieur*. Não concordamos com essa perspectiva, porque o eu concreto visa resgatar o que consideramos um aspecto fundamental nessa discussão com a filosofia hegeliana: a expressão do invisível, em particular na questão da invisibilidade social. Mais que projetar uma luz no invisível da interioridade, Kierkegaard dá a voz àquele que socialmente nada é. Dá o sentido a essa voz, a voz daquele que ninguém vê. A singularidade, sob a ótica de uma teologia individual, não é um refúgio dos problemas do mundo, mas um reconhecimento de ordem ontológica de que o processo de formação na experiência pode absorver consciências, mas não chega a absorver o móbil interior de nenhuma consciência. Daí a relação teatral da impossibilidade de se chegar ao absoluto especulativo do autor, em oposição ao que considera inadequado na *FE*, isto é, a falsa absolutidade em relação ao absoluto.

Mas como desbravar as ilusões do pensamento é igualmente um percurso da consciência, o devir humano no mundo passa pelo contraste entre a consciência e a

autoconsciência, processo que acumula sobras que não se deixam pensar e que se interpõem ao homem. Há um residual do ser que se revela no acúmulo desse processo dialético na construção do eu, e que, na identificação do homem enquanto existente no próprio movimento da vida, deságua no caráter artístico dessa expressão do invisível. Aqui se faz notar a quebra, a diferença entre narrativa e pensamento, em que Kierkegaard articula o impulso para o silêncio e o impulso para a expressão. Sobre a palavra, ausência e presença são a condição de expressão do tempo: a existência está no tempo, e que o próprio tempo está na existência. Reverbera nele a realização da forma artística do ser, expandida pelo cinema, que ecoa por imagens o espírito que vive os apuros da superação.

III

O invisível de Kierkegaard no cinema dinamarquês

O cinema dinamarquês é ocasião privilegiada para uma hermenêutica das imagens do problema ontológico da idealidade em Kierkegaard, em particular pela análise de dois trabalhos do diretor dinamarquês Lars von Trier, *Ondas do Destino* (1996) e *Melancholia* (2011). Nele encontramos vários elementos de nosso interesse: o tempo que há na subjetividade, a concretude humana, a visibilidade da ordem real, a vivência como transparência do divino. No trânsito da Filosofia ao cinema, é necessário uma metodologia que permita lidar com o material bruto da imagem cinematográfica, o que fora encontrado no teórico David Bordwell (1947), sobretudo em sua obra *Figuras Traçadas na Luz: A Encenação no Cinema* (2008), dando-nos a preparação teórica que nos permitiu executar a análise dos filmes. Como estrutura problematizadora, temos dois suportes: o estilo da prosa de Gilda de Mello e Souza no Capítulo “Variações sobre Michelangelo Antonioni” in *A Ideia e o Figurado*. E como fonte confiável para o repertório técnico e específico dos filmes, trabalhamos com quatro revistas críticas de cinema: as francesas *Cahiers du Cinéma* e *Positif*, a inglesa *Sight & Sound* e a estadunidense *American Cinematographer*. Em suma, para nosso objetivo, duas exigências centrais são visadas: em primeiro lugar, o respeito às regras próprias do cinema – cabendo lembrar das palavras de Godard, de que no cinema “a imagem é a regra”; a outra é que nosso objetivo consiste em uma leitura kierkegaardianamente ontológica de ambos os filmes, tomando os cuidados para que o material fílmico não seja reduzido ao mero discurso.

Isso posto, é preciso explicitar que não pretendemos fazer uma leitura sobre o estilo de estruturas narrativas nem em Kierkegaard e nem em Lars von Trier, em razão da complexidade dos estilos de ambos. Acreditamos, inclusive, que uma outra tese poderia ser feita com esse olhar, porque tanto o autor como o diretor usam múltiplos elementos narrativos, em estilos e referências diversas. Se quiséssemos tratar das variadas formas estéticas das narrativas kierkegaardianas, teríamos de fazer um estudo amplo sobre como se dão os estilos dos diferentes pseudônimos, em uma mescla complexa que se estende de Shakespeare à tradição dos sermões e cânticos religiosos, além de um punhado de emulações e pastiches filosóficos, todos propositais. Em Lars von Trier, por sua vez, é sabido e explícito que o diretor retoma muito dos temas do cinema de Carl Dreyer, e o que constatamos em suas entrevistas é que isso é feito em uma apropriação estética e dramática inusitada em um universo de referências igualmente diverso: vai de poetas dinamarqueses ao cinema pornô lado B, passando por figuras tão heterogêneas como Freud e Wagner. Uma empreitada dessa ordem seria profícua, mas extrapola nossos objetivos e nosso tempo. Por isso, procuramos lidar com o que está a nosso alcance, ombreando nossa interpretação com materiais referendados e que nos permitam respeitar tecnicamente o trabalho do diretor, ao mesmo tempo que aproximamos a nossa problematização ontológica, de origem filosófica, com a produção cultural.

Nossa tese, com isso, é a de que esses filmes suportam essa presença do invisível como um desvelar da sombra do homem concreto, em que *Ondas do Destino* e *Melancholia* coincidem quanto a uma ruptura da ordem fenomênica do real, revelando-a como sofisticada – sim, o termo é esse, porque a estrutura irônica em Trier tem algo de Kierkegaard, que tem algo de Sócrates. Bess McNeill e Justine, respectivamente, são as duas personagens complementares de uma oposição em que os traços de uma protagonista se revela em outra. A quebradiça Bess contrasta, inicialmente, com a personalidade decidida de Justine, mas confluem no modo como capilarizam uma ruína da materialidade das sensações pelo móbil de suas crenças. Duas personagens que tentam viver as circunstâncias e que, enquanto mulheres, são exigidas em seus papéis, mas que padecem do desespero próprio da superação da idealidade. Bess é a ruptura poética com o sistema ético. Justine é a tópica da melancolia que o indivíduo vivencia diante da ruína do mundo exterior. Justine e Bess são o movimento de destruição da idealidade mundana, por isso, um feixe que abre a nervura da existência.

O jogo entre ontologia e sociedade é algo que faz parte de nossa leitura e que também diz respeito aos filmes de Lars von Trier. A construção de suas personagens tem algo que toca o espiritual, mas toca também em estruturas sociais muito específicas: seja a comunidade europeia que representa o poder institucional da igreja, seja o modelo científico e pragmático da vida burguesa norte-americana, Trier dá a Bess e Justine a ocasião para serem a força sobressalente que supera a idealidade presente da experiência social, em que elas, polutas nesse processo, movimentam-se em direção à transparência do existente que escapa ao empírico. Ambas são antes indivíduos que, em alguma medida das etapas do caminho da vida, encontram-se jogadas ao mundo, encurraladas pela norma, mas dotadas de uma interioridade silenciosa que se desvincula da lógica do poder perceptível e quantificador das relações. Em comum com os santos, Bess passou pelo mundo sem que dela se pudesse tirar mais que sua fisicalidade; Justine, não mais do que uma publicitária promissora, teve no seu sucesso o cume do vazio. Pela fé de Bess ou pelo amor contemplativo de Justine, a crença é processada, dela extraindo uma cura real, caracterizando um processo de superação não *no* campo da experiência, mas *da* própria experiência. É o cinema que tenta tornar imagem a existência que se abre sobre a matéria.

Ondas do Destino e *Melancolia* partilham da mesma dialética kierkegaardiana entre o indivíduo e a vida pública, na medida em que o problema da lei que regula essa dialética lida com uma poética sobre a qualificação dos estágios da vida. Bess e Justine são mais do que a realidade pessoal privada diante dos impasses da ordem social: elas são a forma elevada que, ironicamente, pertence a uma ordem da concretude visível naquilo que ninguém vê. São o legítimo pertencimento poético no que há entre o silêncio e a idealidade – tal como Johannes de Silentio lica com o poder da palavra, tema tão caro a *Temor e Tremor*. O silêncio é a condição de vitória da idealidade e o sentido desse silêncio pode ser revelador da visibilidade do homem invisível, tal como o silêncio com que Bess aceita o seu destino, tal como Justine decide receber o planeta Melancolia. De modo geral, nosso objetivo é que a análise de ambos os filmes revelem a produção estética dessa idealidade *na* existência em Kierkegaard. Em outras palavras, Bess e Justine são a tópica da idealidade que emerge da experiência da consciência de si infeliz e da bela alma, como superação elevada dos humores da vida pública – o que, em nossa querela da historiografia filosófica, também pode significar um outro tipo de superação, aquela que é pretendida por Kierkegaard em relação ao impasse sobre estar ou não estar no sistema da *FE* hegeliana, sobre conseguir ou não sair dele.

Capítulo 1

A idealidade na ou da existência?

“(...) pois acaso não é para isso que existem os nossos filósofos, para tornar triviais e cotidianas as coisas sobrenaturais?”¹

Søren Kierkegaard

A intenção clara em negar a sistematização filosófica sugere que o tema da existência resvale na questão da finitude. Dois problemas no contexto do idealismo alemão. A dialética da existência não pode ser uma proposição, e a pecha de “filósofo da existência” tem algo de arditoso, porque o termo pode soar como algo “sistematizador”. A análise do existente parte dos limites do pensamento, e não como um pressuposto de um sistema. A noção de existência não sugere ser um fundamento ontológico, porque a noção de existência é melhor compreendida enquanto resultado do esgotamento dos pressupostos da razão. No prospecto de narrativas, do autor ou de seus pseudônimos, a noção de existência é o que sobra do pensamento, este sim afeito à suposições que sistematizam o vínculo entre ética e religião.

A busca pelo sentido da experiência está no mistério da vida individual que constrói a identidade do Eu consigo mesmo, que, no caso de Kierkegaard, corresponde ao homem tornar-se o que se é. Movimento que exige a paciência – não a paciência de um conceito, mas de uma outra coisa que escapa à própria consciência. O plano da moral é o guia desse movimento, que acaba por ser a inserção da idealidade², porque o ideal figura em um horizonte estático – seguro – que permite colocar em marcha o caminho para a conquista da liberdade. Mas é importante dizer que o percurso ético é uma conquista da realidade, e, por isso, uma conquista da exterioridade. Assim, o sentimento ético emerge do estádio estético

¹ SKS 4, 256: “(...) for derfor er ikke vores filosoffer for at gøre de overnaturlige ting hverdagen og trivielle?” (Tradução: *Migalhas Filosóficas*, Cap. 3, p. 76)

² Por idealidade, no contexto dos estudos kierkegaardianos, entendemos aqui o descolamento com a efetividade. Se tomarmos, por exemplo, a caracterização do ideal no contexto da filosofia alemã, ela estaria vinculada à matriz kantiana, como aponta Gardeil: “[Correspond à *idéal* I A] . [Dans la Critique de la Raison pure de Kant], la double affirmation, de l'idéalité transcendante et de la réalité expérimentale, est formulée en termes particulièrement heureux dans l'exposition du concept d'espace.” (H.-D. Gardeil, *Les Étapes de la philos. idéaliste*, Paris, Vrin, 1935, p. 96). Essa divisão entre o ideal e o real ganha contornos próprios no projeto da crítica kantiana, desdobrando-se na tradição do idealismo alemão, com a qual Kierkegaard dialoga. Então, partimos do pressuposto de que o leitor tenha em mente o contexto da produção kantiana do termo, porém, trasposto, ou, dito de outro modo, modulado ao caso de Kierkegaard: nossa tarefa é a de especificar como ocorre no autor um descolamento entre o plano da *realidade do pensamento* e o plano da *efetividade da existência*. Por isso, inseridos em um problema ontológico no autor, expressamos a nossa questão pela presença da noção de *idealidade* na obra de Kierkegaard, propondo uma leitura adequada do termo.

inicial, em que o homem se encontra fora de si, refém do que lhe é exterior, na tentativa de superá-lo. A presença do dever pelo ideal é a tentativa de reconquista de si próprio pelo pensamento, é o clima temperado, para usar a imagética kierkegaardiana, uma síntese perfeita que tenta regular o ideal e o indivíduo concreto. Daqui, há uma dificuldade: que relação há entre idealidade e existência?

1.1. A idealidade:

O tema da idealidade é uma questão de fundo epistemológico na obra de Kierkegaard. Sobre ela, apresenta-se dois aspectos a se ter em mente: primeiro, a própria idealidade, tomada isoladamente a partir da voz do autor, para, em seguida, compreendê-la no sentido que ela sugere ter na relação que diz respeito ao homem. É preciso compreender como a idealidade participa da questão da existência, em que um atenuante emerge nesse percurso, que é a presença da Ideia de Deus. O movimento da idealidade, coordenado pela consciência humana, finita, tem nela, pelo pensamento, a exigência de se pôr o que lhe é absolutamente contrário, a Ideia da infinitude divina. Esse movimento do pensamento, que põe a idealidade, diz respeito à efetividade do indivíduo, mas a Ideia de Deus não pode aspirar à condição de constituinte ontológica ou essencial, e pensá-la em um sentido regulativo, de matriz kantiana, é a alternativa coerente. Nesse movimento da idealidade, entre homem e Deus, há de se considerar, sob o olhar da idealidade, o que é o conhecimento e o que é a concretude. Afinal, podemos nos perguntar: a relação com a Ideia de Deus é a mesma que a relação com o próprio Deus?

No que diz respeito ao termo idealidade, observemos primeiro que duas noções aparecem juntas e opostas: a atividade do pensar, que tem uma realidade própria, e a inserção do ideal para a consciência, na sua relação com o resíduo do pensamento, o ser. Como pano de fundo, encontramos a necessidade de se distinguir com rigor o pensamento-realidade [*Tænker-Realitet*] da efetividade [*Vierkelighed*]. No *Pós-Escrito*, Capítulo 3, Johannes Climacus estabelece duas distinções: a noção de exterioridade [*Udvortesheden*], que equivale ao conhecimento da história; e a ideia de efetividade, que diz respeito à idealidade, e não se confunde com a realidade do pensamento. A primeira distinção, a de exterioridade, corresponde ao conhecimento da sucessão das coisas, ao conhecimento do que é a matéria [*Det Stofartige*], desvinculando indivíduo e história: “eu conheço a idealidade por mim

mesmo, e, se eu não a conheço por mim mesmo, eu não a conheço, e sobre isso toda a ciência histórica em nada muda” (SKS 7, 296 / *Pós-Escrito*, Capítulo 3, p. 275)³. O contraponto da história é a idealidade [*idealitet*], conhecida pelo indivíduo, e que seria a sua efetividade: “Em que consiste, pois, a efetividade? Na idealidade.” (SKS 7, 296 / *Pós-Escrito*, Capítulo 3, p. 275)⁴.

Como ponto de partida, não se deve confundir a visão histórica com a idealidade da efetividade. A história é a ciência capaz de falar daquilo que é exterior ao indivíduo; não é uma verdade do absoluto, nem do espírito, tampouco uma idealidade. A história não toca, portanto, no *interesse* do indivíduo, e por isso a história é algo exterior ao homem. Podemos chegar a dizer que a história, para Kierkegaard é algo estranho ao homem: ela se ocupa de coisas, e não dele próprio. Se a efetividade não consiste na história, e sendo ela uma idealidade que corresponde ao indivíduo, então encontramos uma íntima relação entre idealidade, indivíduo e efetividade. O que é subtraído dessa relação é a exterioridade e o pensamento.

Segundo Climacus, resgatamos os termos originais. Há três planos na relação entre pensar [*Tænker*] e existência [*Existerende*]: o pensamento puro [*rene Tænken*], a abstração [*Abstraktionen*] e a efetividade [*Virkelighed*]. 1) o pensamento puro, para Climacus, é o fantasma da consciência; é aquilo que se apresenta como a eterna verdade positiva, mas no registro do que agrada dizer; é o que decorre de uma vontade de dizê-lo; 2) por abstração se deve entender a linguagem da possibilidade [*Mulighed*] ao tentar falar da efetividade; a concepção da efetividade, segundo a abstração, é uma falsa interpretação, em que tudo o que é dito pela abstração sobre a efetividade é uma possibilidade; 3) e por efetividade, deve-se compreender o interesse supremo [*høieste Interesse*] para com o existente, mas de modo que essa efetividade não se deixa expressar pela linguagem da abstração; a efetividade é um *interesse* entre a unidade abstrata hipotética do pensamento e o ser⁵ (SKS 7, 286 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, §1, p. 267).

Por esta tripla divisão, observamos que do jogo entre exterioridade e interioridade há três domínios distintos em Kierkegaard e que precisam ser ordenados do seguinte modo: em um polo, existem as coisas meramente efetivas, a concretude das coisas; no outro polo, o ideal

³ SKS, 297: “Idealiteten veed jeg ved mig selv, og veed jeg den ikke ved mig selv, veed jeg den slet ikke, al historisk Viden hjælper ikke.”

⁴ *Idem, ibidem*: “Hvad er da Virkeligheden? Den er Idealiteten.”

⁵ SKS 7, 286: “Virkeligheden er et inter-esse mellem Abstraktionens hypotetiske Eenhed af Tænken og Væren.”

puro, o puro pensamento, que teria realidade [*Realitet*], mas não existência efetiva; e, no meio do caminho, por assim dizer, o homem como intermédio, um *interesse*, que tem a ideia em si – sendo que essa noção de *interesse* não seria o mesmo que *mediação*, porque se trata da relação afetivo-efetiva em sua concretude, e não de uma mediação daquilo que é exterior ao homem. O que se pode depreender dessa divisão é que o homem seria aquilo que é imperfeito diante do Ideal, mas dotado de existência, ao passo que ele seria perfeito em relação à coisa efetiva, porque é capaz de ter a ideia de si mesmo. Essa posição intermedária do homem é o diferencial singular em relação à mera efetividade e à mera realidade abstrata.

Nessa triagem dos conceitos, podemos dizer que Kierkegaard desvincula a realidade do pensamento ideal. E a noção de existência surge, não como sistematização constituinte do mundo, mas como o que sobra, o que existe e que não pode ser suficientemente tomado pelo pensamento puro e pela abstração. No capítulo 3 do *Pós-Escrito* encontramos o núcleo da oposição entre existência e abstração. Segundo Johannes Climacus, “questionar abstratamente a efetividade e responder abstratamente às suas questões é bem menos difícil do que determinar o significado do fato de que uma certa coisa é uma efetividade” (SKS 7, 274 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, p. 256)⁶. Entendendo que o particular e o fortuito fazem parte da efetividade e se opõem à abstração, esta mesma abstração, como um dado, não é o problema central, e sim “a síntese de uma coisa e a idealidade do pensamento ao se querer pensar essa síntese; de uma tal contradição o pensamento abstrato não pode se ocupar justamente porque ele o evita” (SKS 7, 275 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, p. 257)⁷. O pensamento abstrato é um *sub specie aeterni*, e por isso escamoteia essa grande dificuldade: na abstração do concreto – abstração do temporal, do devir da existência, das aflições do homem – está posta a existência como montagem entre o eterno e o temporal. E nessa montagem é que está o problema, porque a existência não pode ser pensada. Ainda segundo Climacus, isso se deve porque, ao ser pensada, ela só o é ou momentaneamente, ou retrospectivamente, ou por antecipação (Cf. SKS 7, 300 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, p. 279). O pensamento não é capaz de acompanhar a continuidade absoluta, e a abstração da existência não dá conta de explicar essa relação do homem com a sua efetividade.

⁶ SKS 7, 274: “Abstrakt at spørge om Virkelighed og abstrakt at svare derpaa, er ikke nær saa vanskeligt som at spørge om og besvare, hvad det vil sige, at dette bestemte Noget er en Virkelighed.”

⁷ SKS 7, 275: “Dette bestemte Noget seer nemlig Abstraktionen bort fra, men Vanskeligheden ligger netop i at sætte dette bestemte Noget og Tænkningens Idealitet sammen ved at ville tænke det. En saadan Modsigelse kan Abstraktionen end ikke bekymre sig om, thi Abstraktionen forhindrer den netop.”

Há nisso uma cessação entre o ser e o pensar, pois a existência separa a identidade ideal do pensamento do ser. Em uma passagem particularmente importante do *Pós-Escrito*, Climacus argumenta sobre a identificação entre pensar e ser nas formas mais elevadas da existência. Hegel teria razão ao afirmar que o bom, o belo e as Ideias são noções abstratas diante da existência, exceto sobre a existência dessas próprias Ideias. No caso do homem particular, ele existe apesar de uma Ideia, e quando ele mesmo se torna Ideia, tem a sua existência pensada pela Ideia. Como decorrência disso, Climacus afirma que “é verdade que existir (no sentido: ser esse homem particular) é uma imperfeição em relação à vida eterna da Ideia, mas uma perfeição em relação a ela. A existência é um *estádio intermediário* de um *ser médio*, como o homem” (SKS 7, 301 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, § 2, p.279)⁸. A existência é, portanto, diferente do pensamento-existência, e separa a identidade ideal do pensamento [*den ideelle Identitet af Tænken*] e o ser [*Væren*]. Então, uma distinção importante a ser feita é que a compreensão da idealidade não se confunde simplesmente com a mera identidade ideal do pensamento, *mas a idealidade sugere ser a relação interessada do pensamento do homem em relação à sua existência*. A idealidade, ainda que no pensamento, não se encerra numa identidade da abstração que o homem faz de si e da exterioridade.

O próximo passo é entender se essa existência particular do homem seria uma existência tão perfeita quanto a Ideia. Ao invés de considerar a imperfeição do homem diante da Ideia, é válida a inversão: o homem *existe* e é *pensante*; e é por isso que ele pensa que ele *é*. A existência de um homem não é uma imperfeição como a rosa, exemplo usado por Climacus, ou, ainda, na comparação anedótica: que um homem, melancólico, certa vez desejando a morte, colocou-se diante de batatas, questionando se ele seria mais feliz do que um punhado de batatas (CF SKS 7, 301 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, § 2, p.279). Rosa e batatas são efetividades, mas não reflexionam sobre si mesmas. Em outra condição, a efetividade da existência no homem é particular, refletida; porém, nessa reflexão da própria efetividade, o homem, o existente, não tem uma existência na Ideia.

Se o homem não se confunde com coisas concretas e sem reflexão, ele também não é uma abstração do gênero na Ideia; não *existe* “o homem em si mesmo” e, por isso, faz sentido a afirmação de Climacus de que “o existente é sempre o particular, pois o abstrato não existe”

⁸ SKS 7, 301: “At existere (i Forstand af at være dette enkelte Menneske) er vel en Ufuldkommenhed i Sammenligning med Ideens evige Liv, men en Fuldkommenhed i Forhold til det, slet ikke at være. En saadan *Mellemtilstand* er omtrent det at existere, Noget der passer sig for et *Mellemvæsen*, som Mennesket er det.”

(SKS 7, 301 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, § 2, p.279)⁹. A filosofia, quando identifica o ser e o pensamento, toma o abstrato pelo efetivo, e essa é uma crítica que se constata no *Pós-Escrito*. A existência humana não está contida na Ideia, porque a Ideia de existência é uma realidade, mas não uma efetividade. As Ideias não existem, elas são reais; o homem participa da Ideia, mas ele mesmo não é uma Ideia, do mesmo modo que não é a mera concretude irracional. Não se fala do “Humano”, tampouco dos homens; fala-se do homem – que não é rosa e nem batata.

Ampliando essa questão a um contexto da história da Filosofia, em Kierkegaard o específico da noção de efetividade mostra uma incompatibilidade com Kant e Hegel: “que o pensamento é real, a filosofia grega já o admitiu; mas por que confundir a realidade do pensamento com a efetividade?” (SKS 7, 299 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, p. 278)¹⁰. A contestação da origem filosófica dessa identidade está na indiferenciação entre realidade [*Realitet*] e efetividade [*Virkelighed*], algo comum nos comentadores da literatura kierkegaardiana. E daqui surge o problema sobre o caráter da possibilidade [*Mulighed*] do devir. Para Climacus, então o pensamento-realidade é possibilidade [*Tanke-Realitet er Mulighed*], e o problema de se saber se ele mesmo é efetivo [*virkeligt*] é escamoteado. Nessa mesma passagem, Climacus afirma que Kant assim o pressupôs, quando deveria endereçar a efetividade à ética, e torná-la uma realidade indistinta com o homem. Hegel teria ido mais longe, ao converter o fantástico e derrotado ceticismo do idealismo em socorro do pensamento puro.

O erro de Kant e Hegel, assim, estaria no método: o pensamento puro comete a abstração da existência, ao pressupor aquilo que deveria explicar, e o que já fora apontado acima é reafirmado no nesse caso comparativo a ambos: “a única coisa em si mesma que não se pode pensar é a existência, sobre a qual o pensamento não tem nada a ver” (SKS 7, 299 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, p. 278)¹¹. Em Kant e Hegel, serve a advertência de que o pensamento puro faz a abstração da existência, em que o primado do pensamento abstrai aquilo que essa abstração deveria explicar. O pensamento não tem a continuidade absoluta da existência, e só de um modo fantástico um existente seria um *sub specie aeterni*. O idealismo, nesse caso, é uma hipótese de que o ser *seja*. E um sistema filosófico baseado no pensamento puro não pode, de nenhum modo, colocar a questão da diferença. Sem a diferença, a particularidade se

⁹ SKS 7, 301: “Existents er bestandigt det Enkelte, det Abstrakte eksisterer ikke.”

¹⁰ SKS 7, 299: “At Tænkningen har Realitet, antog den græske Philosophie uden videre. Ved en Reflexion paa den maatte man komme til samme Resultat, men hvorfor forvexlede man Tanke-Realitet med Virkelighed?”

¹¹ SKS 7, 299: “Det eneste An-sich der ikke lader sig tænke er det at eksistere, hvad Tænkningen slet ikke har med at gjøre.”

perde, e por isso a diferença é a singularidade na existência, porque a existência se mostra na condição particular do homem. Particularidades é que colocam a diferença e que *qualificam* o movimento da consciência.

Outra implicação há nessa concepção de Kierkegaard que distingue a efetividade do pensamento-realidade. A razão pela qual a efetividade também não pode se confundir com a realidade do pensamento se deve justamente pela incapacidade do pensamento puro dar conta da ação [*Handlingen*]. Uma falácia filosófica notável é a prescrição intelectualizada da ação humana, no momento em que o pensamento é tomado pela efetividade e a ação por uma exterioridade. É o caso em que pensamento passa a ter dois sentidos: primeiro, a ação se torna uma decorrência do pensamento; depois, porque a ação é considerada como algo totalmente estranho ao pensamento. Ou seja, a ação humana é tida como outra coisa em relação ao pensamento, e, ao mesmo tempo, como uma derivação do pensamento. Há nisso uma estranha relação de causalidade, em que duas coisas distintas estão conectadas causalmente, traduzindo-se na incoerência que caracteriza o pensamento como objetividade desinteressada e a ação como subjetividade. Mas Climacus, contrariamente, requer uma nova explicação. O que há entre o pensamento e a ação é um *confinium*. Pensar o que se quer fazer ainda não é ação. Pensar é uma possibilidade na qual o interesse da efetividade, que é o interesse da ação, se reflete, assumindo a responsabilidade em assumir o controle, perturbando o desinteresse da objetividade. A ação, voltada para a efetividade, é justamente o que põe em movimento a inércia das Ideias. Por isso, “a efetividade não consiste em uma ação exterior, porque a ação é um acontecimento interior no qual o indivíduo suspende a possibilidade e se identifica com seu pensamento para existir nele”¹² (SKS 7, 310 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, §2, p. 288). Para Climacus, a ação, como ato da interioridade [*Indvorteshed*], dissolve esse *confinium* filosófico que separa radicalmente o pensamento e a ação. Porque o pensamento, compreendido como realidade dos possíveis, deixa de ter o sentido de uma efetividade, e a ação não pode ser pensada na sua concretude. A ação de origem ética, por exemplo, não pode ser intelectualizada somente; ela o seria, e incorretamente, se o pensamento se confundisse com a efetividade, resultando nessa formulação incorreta de uma ação intelectual.

O papel da idealidade do pensamento está, portanto, nessa identificação que o existente faz dele com o seu pensamento. E isso ocorre quando o regime das possibilidades, que é produto do pensamento-realidade, deixa de ser tido o real da individualidade. E o passo

¹² SKS 7, 310: “Virkeligheden er ikke den udvortes Handling, men en Indvorteshed, i hvilken Individet ophæver Muligheden og identificerer sig med det Tænkte for at existere deri. Dette er Handling.”

importante para que essa distinção seja feita está em dar um novo sentido epistemológico à compreensão do que é a ação humana. Confundir o pensamento com a ação é um afrouxamento, um apaziguamento do ímpeto humano, um relachamento do pensamento em relação à ação, que a escuta, mas a suprime; o rigor intelectual é um rigor no relachamento, a ilusão de que dá conta de falar da ação.

Para Climacus, entre a ação pensada e a ação real, entre a possibilidade e a efetividade, não há nenhuma diferença de *conteúdo*. A diferença se apresenta, essencialmente, na forma, mas não no conteúdo: primeiro, porque o regime dos possíveis, a realidade, é diferente da efetividade; segundo, porque a ação efetiva está lá, em atualidade, mas está sendo considerada de forma equivocada, como se fosse realidade para o pensamento. Sendo uma atualidade, isso quer dizer que a ação, no movimento, coloca a questão da tarefa para o indivíduo, e é por isso que Climacus menciona a “dura” tarefa para o idealista genuíno, que não se atém ao idealismo de fachada – o idealista da imaginação. A tarefa do idealismo sério é uma tarefa para toda a vida, porque o “dever existir” como idealista é uma tarefa estéril, além de fatigante, dado que a existência é justamente o obstáculo que se lhe opõe. E mais: o aspecto cômico não é compreender a si mesmo como um existente, mas compreender tudo, menos a si mesmo¹³ (Cf. SKS 7, 322 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, p. 299). Há, com isso, uma relação de grandeza que pode ser inferida: a exterioridade, com sua realidade que é própria, não chega ao fundo da coisa, que seria aquilo *em que* as coisas são, *em que* o movimento se dá, mas que não pode ser categorizado.

O movimento da vida, que é algo de ininterrupto, seria equivalente, portanto, a essa efetividade existencial que não se deixa comunicar, mas que *é*, e o pensador subjetivo tem de encontrar na moral o sentido da própria efetividade. Climacus aponta, então, o sentimento falacioso que decorre do pensamento da autoreflexão [*Tænkningens Selv-Reflexion*], que neutraliza a si próprio (SKS, 7, 306 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, p. 284), ou seja, a comicidade da auto-reflexão que neutraliza o movimento da ação, e que, portanto, neutraliza o móbil humano. E há um problema aqui: a autoreflexão de si mesmo coloca a angústia da finitude. O homem vive, o homem morre. Quando o homem tenta pensar a própria condição, surge a questão, de caráter eminentemente moral: como a realidade da autoreflexão esvazia o existente de si próprio? Ou, de modo mais simples e direto: “o que é ser um homem?”

¹³ SKS 7, 322: “At være Idealist i Indbildningen er slet ikke vanskeligt, men at skulle existere som Idealist er en yderst anstrengende Livs-Opgave, fordi det at existere netop er Indsigelsen derimod. Existerende at udtrykke hvad man har forstaaet om sig selv og saaledes forstaae sig selv, er aldeles ikke comisk, men at forstaae Alt, kun ikke sig selv, er saare comisk.”

1.2. A questão da finitude

Em *A Época Presente*, Kierkegaard estabelece uma curiosa relação entre inveja [*Misundelse*] e reflexão [*Reflexionen*]. O ano de 1846 data a publicação desta obra: reclama-se de uma época desapaixonada, da reflexão hiperbólica. É uma pontada no projeto da ilustração. Uma conexão surpreendente entre sentimento e *insight* confere um tom espirituoso no argumento de Kierkegaard, que vê em sua época uma tensão da reflexão, que, erigida como princípio, desperta uma dupla presença da inveja: o egoísmo no indivíduo e a inveja daqueles que lhe circundam (SKS 8, 78 / *A Época Presente*, p. 56). Esse apontamento tem um quê de denúncia da *mise-en-scène* do debate público das ideias, na escalada social dos discursos, sob a qual a reflexão aparece como um valor cultivado. A tônica da reflexão exaustiva, ao invés de ser o estandarte da libertação, faz-se cárcere que mantém preso todo aquele que participa da vida europeia. O homem se vê preso à sua época, e na indolência que lhe é própria, “a reflexão oferece as possibilidades que mantêm viva a ilusão de que elas são algo muito mais grandioso do que a pobreza da decisão”¹⁴ (SKS 8, 78 / *A Época Presente*, p. 57). Sobre a época que lhe é presente, Kierkegaard a reconhece pelo encrustado ideal da prudência, da premeditação que é limítrofe. O elogio à sensatez exagerada permite que os assuntos da vida só façam parte de uma discussão no plano dos juízos, demarcação que rebaixa até mesmo o poder das decisões. Soa a romantismo, mas se fala do poder da atuação. O bojo da diagnose diz respeito à ilusão da reflexão que leva ao boicote das ações.

A perda da potência para a ação coloca em disputa dois princípios: o da sociabilidade e o do plano individual, dois eixos ao impulso das vontades. A crítica à ideia de sociabilidade é tida pelo que Kierkegaard chama de nivelção [*Nivelleringen*]. A inveja, no processo de seu estabelecimento, leva a uma espécie de amálgama despotencializador – e um prenúncio sobre o conceito de massificação do século vinte: nivelamento que afoga, freia as potências humanas. Nivelar consiste nisso: “uma tranquila e abstrata ocupação matemática que evita toda agitação”¹⁵ (SKS 8, 80 / *A Época Presente*, p. 59). A prostração oriunda do empenho desmedido da reflexão é uma crise que, avaliada historicamente, equivale à divergência entre a reflexividade do período moderno diante da ideia de destino da antiguidade – e aqui, não há

¹⁴ SKS 8, 78: “Men at det er et Fængsel, hvori Reflexionen holder Individet og Tiden, at det er Reflexionen, der gjør det, og ikke Tyranner og hemmeligt Politie, ikke Præster og Aristokrater, denne Forstaaelse forhindrer Reflexionen af al Magt og vedligeholder den smigrende Indbildning, at Reflexions-Muligheden er noget ganske anderledes Stort end den fattige Afgjørelse.”

¹⁵ SKS 8, 80: “Ved nivellere is a stille mathematisk abstrakt Beskjæftigelse, der undgaaer al ophævelse.”

como evitar uma remissão ao projeto kantiano da *Crítica*, em especial à *Crítica do Juízo*. O caráter dessa reciprocidade negativa dos indivíduos contesta que os juízos designam a prosperidade que leva à autonomia. O juízo reflexionante de gosto é o caso mais emblemático disso, responsável que é pela reflexão oriunda do cultivo da cultura, compartilhada no desenvolvimento transcendental das faculdades humanas.

O horizonte das faculdades é um recorte epistemológico da noção de razão pública kantiana. Sob a luz do diagnóstico de *A Época Presente*, a ideia de nivelamento resvala nessa publicidade da vida, e que remontamos a Kant. Para Kierkegaard, o nivelamento passa não mais a ser o local da virtude civil, porque, pela escravidão da reflexão, as virtudes [*virtutes*] são convertidas em vícios esplêndidos [*vitia splendida*]. O verdadeiro maestro dessa nivelção é o público [*Publikum*], um fantasma, um nada monstruoso (cf. SKS 8, 86 / *A Época Presente*, p. 66)¹⁶. O público tem sua realidade, mas carece de efetividade, e tomá-lo como primado filosófico é pressupor a ausência de um modelo efetivo, porque o público só pode modelar indivíduos dessubstancializados. O público não toca pessoas em um instante e situações verdadeiros; o público não fortalece o indivíduo porque não cria nem a situação e nem uma comunidade. Kierkegaard, pela crítica do nivelamento no público, faz ainda da diagnose desse processo um correlato à perda da religiosidade. Esse descaminho, um desvio na responsabilidade para com o eterno, leva ao esquecimento da separação do indivíduo religioso ante Deus (SKS 8, 82 / *A Época Presente*, p. 62). Essa abstração da nivelção leva à perda do espanto na crise, em que a ação na crise é substituída pela companhia. Esse descuido da ação é o esquecimento da separação da interioridade religiosa, e o resultado é o infinito ilusório que decorre do princípio da reflexão: não se coloca a condição humana adequadamente, tampouco há uma relação justa do homem com o infinito.

A falsa infinitude é um problema importante para Kierkegaard, em especial do que dela se pode atribuir à finitude humana. No contexto pós-kantiano, a questão da finitude se coloca à história da Filosofia em uma nova etapa, tradição a que pertence o autor dinamarquês. Em Kierkegaard, há uma preocupação forte com o espírito da época, com a incredulidade, com a corrosão das crenças que levaria à difusão do ceticismo, ou, em última instância, ao niilismo¹⁷.

¹⁶ SKS 8, 86: “Publikum er den egentlige Nivellerings-Mester, thi naar der nivelleres tilnærmelsesviis, nivelleres der ved Noget, men Publikum er et uhyre Intet.”

¹⁷ Nesse sentido, é válido ter em mente o panorama que Franco Volpi faz em *O Nihilismo*. No capítulo derradeiro, intitulado “Para além do niilismo”, Volpi toca a questão do sentimento niilista do dezenovismo, no que ele ecoa para o indivíduo contemporâneo: a crise em se constituir identificações no complexo da vida moderna. Diagnostica que “a dificuldade de enquadrar nos paradigmas éticos tradicionais as ações e fatos morais de gênero novo, pela concorrência entre as teorias éticas, que desencadeia verdadeira guerra de

A precariedade do homem consistiria na incerteza, a carência de sentido que levaria à ausência de uma finalidade para as ações humanas. Que a finalidade seja um caminho é algo de suma importância para Kierkegaard, e torná-la uma fonte de verdade significa revisar a credulidade dos projetos de totalização da razão. Então, a questão da finitude, inferida da estética transcendental kantiana, constituiu a primeira etapa em que o problema da idealidade emergiu no contexto do idealismo alemão, adquirindo um novo rumo no projeto do absoluto hegeliano – este último caso será tratado mais à frente, no próximo capítulo.

A nova língua de Kant, a *Crítica*, coloca a finitude – ou, como menciona Lebrun, em *Kant e o fim da metafísica*, coloca a “finidade” natural da razão. Ela passa a ser não um objeto técnico suscetível de acréscimos imprevistos, mas um *vivente* dotado de potencialidades. Tendo em mente a *Crítica do Juízo (KU)*, para Lebrun, o projeto da *Crítica* é completo na medida em que o organismo é o melhor modelo da razão, em que a linguagem da crítica kantiana designa um limite, que é o limite do mundo conhecível¹⁸ (cf. LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*, Cap. 1, VI, p. 43). A finitude humana restringe-se ao tempo e ao espaço da estética transcendental, na medida em que as intuições puras *a priori* podem validar a verdade dos juízos sintéticos *a priori*. Quando o mundo da experiência passa a ser possível a partir da consciência humana, a orientação regulativa das Ideias torna-se necessário. É a idealidade humana que expressa o conhecimento do mundo.

No que diz respeito à *Crítica* kantiana, é importante observarmos qual é o ponto de contato da questão da finitude com Kierkegaard. O mundo do supracosmético, com Kant, é desvinculado do conhecimento humano – e vale aqui tomar emprestada a passagem escolhida por Lebrun: a afirmação kantiana de que “o todo da natureza não é o todo” [*das All der Natur ist nicht das Ganze*] coloca dois sentidos: o primeiro conceito, negativo, no sentido do que é da natureza; e o segundo, que seria o todo, o supracosmético, a coisa em si mesma (Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica*, Cap. 4, VII, p. 167). Essa divisão entre o mundano e o resíduo do mundano é o ponto de contato de nossa comparação. Em um artigo de particular interesse nos comentaristas kierkegaardianos, intitulado “Kantianism”, Jerry H Gill afirma como, na separação entre fé e razão no contexto do idealismo alemão, Kierkegaard parte do

palavras, sem vencedores nem vencidos, e produz a indiferença, o relativismo e o ceticismo” (VOLPI, F. *O niilismo*, Capítulo “Para Além do niilismo”, p. 139).

¹⁸ “Sans doute, il paraît difficile de présenter complètement en un si petit espace une multiplicité comme la métaphysique – mais, em fait, la liaison organique de toutes les facultés de la connaissance sous la direction suprême de la raison (...)” (LEBRUN, G. *Kant et la fin de la métaphysique*, Cap. 1, VI, p. 55).

kantismo para se opor a ele¹⁹ (GILL, J. H. “Kantianism, p. 223). A noção de indivíduo, pela idealidade em Kierkegaard, coloca o problema do sentido da ação para o ser finito, em uma associação do plano das paixões ao plano da eticidade. Essa ligação resvala na separação entre os conteúdos da fé e as possibilidades da razão, aflorando a necessidade do sentido moral das ações.

Essa convergência entre paixão e moral, porém, leva a uma importante ressalva: a associação do religioso com a volição tem uma diferença no conteúdo moral quando se compara esses dois padrões epistemológicos. No kantismo, a vontade tem de ceder ao imperativo universal do dever, mas a noção de verdade, em Kierkegaard, é um resgate da noção de fé diante dos limites do pensamento: “aqui temos uma definição de verdade: a incerteza objetiva, apropriada firmemente pela interioridade a mais apaixonada, quer a verdade, a mais alta verdade que poderia haver para um existente” (SKS 7, 187 / *Pós-Escrito*, Seção 2, Cap.2, p. 176)²⁰. Como contraponto a Kant, a presença da verdade pela fé, mais que um sentido religioso evidente em relação ao projeto crítico da razão, significa que o dever moral pode ser determinado apenas nas motivações, e não nas consequências. É fato, como Lebrun aponta, que a *Crítica*, com seu passo fora do sensível, põe fim aos extravios metafísicos. E Kierkegaard não sugere o fazer metafísico, se considerarmos que a ideia de existência não resulta de uma leitura conceitual, mas de um limite em relação ao conhecimento teórico. Kierkegaard parece estar mais afinado com a descrição tópica sobre a impossibilidade da filosofia como tarefa última.

Entretanto, apesar da diferença do valor da verdade – do primado do pathos *versus* o primado da reflexão – algo torna parelhos Kant e Kierkegaard, a saber, a condição da existência como resíduo para o pensamento. Nisso Lebrun tem uma importante contribuição no esclarecimento do conceito de existência na obra kantiana e vale a pena nos debruçarmos um pouco sobre isso. Em *Kant e o fim da metafísica*, Lebrun aponta como, na querela e à contragosto da crítica de Maïmon, Kant levou em consideração a irredutibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, tanto na *Crítica* quanto nos *escritos pré-críticos*²¹ (Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica*, Cap. 4, V, p. 152). Segundo Kant, com relação à existência, a

¹⁹ “The importance of Kant’s thought for that of SK lies mainly in two areas, epistemology and ethics. In each of these areas SK begins by agreeing with Kant and concludes by disagreeing”

²⁰ SKS 7, 187: “Her er en saadan Definition paa Sandhed: den objektive Uvished, fastholdt i den meest lidenskabelige Inderligheds Tilegnelse, er Sandheden, den høieste Sandhed der er for en Existerende.”

²¹ “Mais cela ne signifie nullement qu’elle estompe la certitude de l’irréductibilité de l’existence. Celle-ci reste intacte et l’existence demeure ‘position absolue’ – le contraire d’une détermination” (LEBRUN, G. *Kant et la fin de la métaphysique*, Cap. 4, V, pp. 175-176).

determinação completa de algo não é dada pela necessidade, mas pela existência, “onde os predicados permanecem inalterados” (Kant, Rx 6381)²². Isso significa que a possibilidade de se estabelecer relações de existência não torna a “existência” determinável no sistema da experiência possível. No entanto, Lebrun dá voz à crítica de Maïmon ao projeto da filosofia crítica, que contesta como simples conceitos de entendimento podem prescrever leis à natureza pré-dada. Coloca-se em suspensão a potencialidade do projeto da crítica, ao reduzir o irreduzível, e a realidade que constrói os *a priori* da filosofia kantiana seria apenas uma realidade homônima à realidade em si mesma²³ (Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica*, Cap. Cap. 4, V, p. 157). Esse apontamento pode ser traduzido da seguinte maneira: haveria uma outra realidade, a da coisa em si, que escapa à realidade dos fenômenos.

O desdobramento que se segue disso remete à solução das antinomias, em especial à quarta Antinomia. O raciocínio dela consiste na Tese que pretende designar uma existência

²² Lebrun, ao tratar da tese kantiana sobre o *ser*, deve ter em mente o importante texto de Heidegger, *A tese de Kant sobre o ser* [*Kants These über das Sein*], de 1961. Heidegger aponta a ideia do *ser* como *posição* [*Position*] e não como um predicado real [*reales Prädikat*]. A formulação kantiana da ideia do *ser* como *posição* revela um parentesco com o que se chama fundamento. Toda a distinção entre o simplesmente possível e o real consiste que o possível significa somente a posição da representação de uma coisa em relação ao conceito e em geral à faculdade de pensar, enquanto que o real significa o ato da posição [*die Setzung*] da coisa mesma (fora desse conceito). Assim, a distinção entre as coisas possíveis [*Möglichen*] e as coisas reais [*Wirklichen*] tem valor simplesmente subjetivo para o entendimento humano, porque a consciência é capaz de pensar qualquer coisa que seja teoricamente possível. Se uma determinada coisa pensada não existe, ainda é possível representá-la como dada, mesmo que não se tenha nenhum conceito a seu respeito (HEIDEGGER, M. *A Tese de Kant sobre o Ser*, pp. 237-238). O *ser* enquanto posição denota o sentido de que não se trata de uma compreensão ontológica fixa. É resguardado o que, para Kant, é o original da palavra “real”: significa dizer que esta coisa pertence ainda a uma *res*, ao conteúdo positivo que ela tem. Há uma desvinculação do *ser* de uma existência efetiva, em que todo conteúdo objetivo agora está deslocado para uma representação por conceito.

Essa compreensão faz parte do projeto crítico kantiano, encontrando ecos na terceira crítica. Também na *KU possibilidade e realidade* não se confundem, imbrincando possibilidade e representação; ou seja, que só é possível o que é representável. Aquilo que se pode representar corresponde ao que é possível ao pensamento, porque, como aponta Kant, “se algo é dado na intuição, então ele é real, sem que se pense qualquer coisa sobre a sua possibilidade” (KANT, I. *KU*, 2a Parte - §76, p. 217.). Reafirma-se, com isso, a noção de que uma coisa não existe sem relação com a consciência, ao se referir somente à posição dessa coisa ou de certas determinações em si mesmas. A faculdade de conhecer, enquanto condicionada pelo sensível e que se aplica aos objetos, não possui um valor para as coisas em geral. E o Juízo, para o problema da teleologia, como reflexão acerca do que é conhecível na natureza, participa dessa lógica kantiana, igualmente destituído de uma pretensão de determinar o conteúdo do *ser* das coisas do mundo natural. O problema que se coloca, e que nos interessa aqui, está na exigência da razão para admitir um fundamento originário como um existente necessário, isento de qualquer condição determinada na natureza, no qual *possibilidade e realidade* não possam ser distinguidos. Isso leva a pensar na Ideia indispensável da razão, no conceito de um *ser* absolutamente necessário, no pensamento de uma coisa que é real, sem que se pense qualquer coisa de sua possibilidade. Nas palavras de Heidegger, significa dizer que o *ser* não pode ser mais pensado pela lógica formal, passando a ser pensado por uma lógica a partir da unidade originária sintética da apercepção transcendental. Pela reflexão, a objetividade do objeto se relaciona à subjetividade do sujeito, na medida em que a reflexão denota o *ser*, enquanto posição, à consciência.

²³ “La réalité qu’il est possible de construire a priori est seulement ‘l’absolute *Sachheit*’ que prétendent accéder les négateurs de l’incognoscibilité de la chose-en-soi” (LEBRUN, G. *Kant et la fin de la métaphysique*, Cap. 4, V, p. 181).

necessária no próprio mundo da experiência, enquanto a Antítese nega toda existência necessária em nome apenas dos princípios da experiência. E as duas, Tese e Antítese, segundo Lebrun, “revelam que não conseguem colocar os problemas metafísicos sob uma outra forma que a da física; não conseguem pensar o *Sein* sob uma outra forma que a do *Welt*”²⁴ (Lebrun, *G. Kant e o fim da metafísica*, Cap. 4, VI, p. 162). Kant, pela solução das antinomias, viu a descontinuidade ontológica entre o Mundo e o Ser, ao mesmo tempo que há uma degradação entre existência-finita indefinida e existência infinita. No entanto, Tese e Antítese – sem que se lance mão de conceitos ontológicos – estimam poder decidir, no terreno da experiência, uma questão de natureza ontológica, a saber, se existe um ser necessário. Por isso, questiona Lebrun: “a regressão na série tem alguma relação com a representação de um ser absolutamente necessário?”²⁵ (Lebrun, *G. Kant e o fim da metafísica*, Cap. 4, VII, p. 164).

A resposta que traz a marca da originalidade da quarta Antinomia consiste na questão da totalidade do Ser. A admissão da existência [*Existenz*] de um ser absolutamente necessário seria, para a Antítese, inacessível ao seu conceito empírico, e excessivamente grande para um regresso da série formada de condicionados. O raciocínio é o seguinte: na Antítese, procura-se pelos princípios da experiência; para a Tese, a existência necessária de um ser significa que a regressão deve ir *até* ali, e não que ela deva *limitar-se* ali. Na Antítese, como a regressão prossegue indefinidamente, pelos princípios da experiência, ela não pode atingir o ponto fixado no infinito²⁶ (Lebrun, *G. Kant e o fim da metafísica*, Cap. 4, VII, p. 165). Com a quarta Antinomia, a Tese pressupõe de fato um além inacessível, ao colocar a existência na experiência, enquanto que a Antítese coloca uma existência adequada para a regressão da série, mas que não dá conta da existência necessária e exigida. Então, por isso, a análise da Ideia teológica em Kant não retira o direito de se admitir uma existência necessária fora do mundo sensível, mas retira a pretensão de conhecer um objeto suprassensível.

²⁴ “Lorsque, dans la 4^a Antinomie, la Thèse prétend assigner une existence nécessaire *dans le monde de l’expérience même*, alors que l’Antinomie nie toute existence nécessaire *au nom des seuls principes de l’expérience*, tout deux révèlent qu’elles ne parviennent pas à poser les problèmes métaphysiques sous une autre forme que physique, à penser le ‘*Sein*’ sous une autre forme que celle du ‘*Welt*’” (LEBRUN, *G. Kant et la fin de la métaphysique*, Cap. 4, VI, p. 187).

²⁵ “Ici et là, on escamote donc la question préalable: la régression dans la série a-t-elle quelque rapport avec la représentation d’un être absolument nécessaire?” (LEBRUN, *G. Kant et la fin de la métaphysique*, Cap. 4, VII, pp. 190-191).

²⁶ “En posant une existence nécessaire, la Thèse affirme donc que la régression doit aller *jusque-là*, et non qu’elle doive se *limiter là*; or, comme la régression se poursuit *indéfiniment*, elle ne peut atteindre le point fixé à *l’infini*, – loin d’outrepasser la totalité, comme il arrivait précédemment” (LEBRUN, *G. Kant et la fin de la métaphysique*, Cap. 4, VII, p. 192).

A necessidade de Deus, mas a impossibilidade de representá-lo, é o pecúlio comum a Kierkegaard e Kant. Nele se demarca o divórcio entre o homem e o absoluto, confluindo na presença do horizonte regulativo em ambos os autores. Em Kant, esse ideal regulador se dá pelo fundamento da reflexão da razão, estruturado no imperativo categórico, enquanto que, em Kierkegaard, a presença desse horizonte regulativo não se daria por uma universalização do campo ético, porque, como apontamos acima, a intelectualidade não satisfaz a relação entre o homem e Deus. O imperativo categórico, em última instância, levaria ao afastamento do divino, e, por isso, em Kierkegaard teríamos de revelar um oculto, mas presente elo entre o pathos e a visão reguladora. Esse elo seria ratificado na própria Ideia de Deus que é sugerida por Johannes Climacus, desta vez, nas *Migalhas Filosóficas*.

Nessa breve problematização, alçamos uma pertinência para a comparação entre dois autores aparentemente tão distantes. Nela, destacamos que, das cinquenta e três referências a Kant na obra de Kierkegaard, três observações nos saltam aos olhos, preparando o terreno para que possamos pensar a presença da ideia reguladora de Deus em Climacus, nas *Migalhas Filosóficas*, inserida no contexto da discussão sobre a idealidade. Em primeiro lugar, encontramos a recusa da ideia kantiana da subjetividade como uma reflexão da reflexão [*Reflexionens Reflexion*] (SKS 1, 282 / *O conceito de Ironia*, Parte 2, Introdução, p. 228), assunto que fora tratado acima, na crítica à autoreflexão; em um segundo ponto, que também fora trabalhado com exaustão, existe a ideia de que o pensamento-realidade é possível, mas não no sentido de uma atualidade, ou seja, não se trata de confundir essa realidade própria do pensamento com uma *Wirklichkeit*, ou, em dinamarquês, a uma *Virkelighed* (SKS 7, 299 / *Pós-Escrito*, Seção 2, Cap 3, §2); e, ainda, em um terceiro apontamento, de que é necessário se pensar Deus como um infinito conteúdo [*uendelige Gehalt*] (SKS 15, 236 / *Textos inéditos*)²⁷, ou seja, a recusa da heurística do deus dos filósofos. Alinhavados, esses três

²⁷ SKS 15, 236 (No original): “Unægteligt er »Øieblikket« som Problem betragtet en meget vanskelig Opgave, da den kommer til at beskæftige sig med det dialektiske Forhold mellem det Timelige og det Evige. Det Evige er den uendelige Gehalt, og dog skal dette gjøres commensurabelt for Timeligheden, og Berøringen er – i Øieblikket. Og dog er Øieblikket et Intet. Tænkningen standser her ved den forfærdeligste Modsigelse ved den meest anstrængende af alle Tanker, som, hvis den længe skal fastholdes paa Anstrængelsens yderste Spidse, maa føre Tænkeren til Afsindighed. At opføre Korthuse paa et Bord, er ikke vanskeligt, men at skulle opføre en uhyre Bygning (og det Evige er jo den uendelige Gehalt), eller eftergjørende at skulle forstaae, at en uhyre Bygning lader sig opføre paa hvad der er smalere end den skarpe Kant af et Kort, paa en Grundvold der er Intet (thi Øieblikket som saadant | er jo ikke til, er blot Grændsen mellem det Forbigangne og det Tilkommende, er, naar det har været): er vistnok en forfærdelig Modsigelse. Faaer da Phantasien Lov til at løbe vild, saa fremkommer Hedenskabets Lære om Lykke og Skjebne, eller den u-christelige Lære om Naadevalget i fortvivlet Forstand. At være frelst ved det fortvivlede Naadevalg, der er aldeles dialektisk ligesom Skjebnen, er den usaligste af alle Lyksaligheder; det fortvivlede Naadevalg sætter i en vis Forstand den rædsomste Splid i Menneskeheden, og i en anden Forstand gjør den hele Menneskeslægten usalig, thi det er usaligt at være udelukket og forstødt, usaligt at være frelst paa den

aspectos convergem em uma crítica ao criticismo da reflexão, recusando o paradigma da reflexão-efetividade e o falso deus dos sistemas especulativos. Do diagnóstico da incapacidade filosófica que está caucada na potência do pensamento, feito por Kierkegaard, seria exigido um esclarecimento maior e de outra ordem em relação à *Aufklärung*. Uma clarividência, capaz de enxergar que o pensamento não dá conta de suas aspirações, que ele não pode ser uma autoreferência satisfatória para lidar com o problema da finitude humana.

A razão por si só não é o consolo almejado; a *reflexão da reflexão* não é suficiente, e o esquematismo do sujeito transcendental kantiano leva, no máximo, ao alívio de uma ficção – ou seria uma ficção de um alívio? O intuito do projeto reflexionante parece dar conta de responder sobre o lugar dos fenômenos e o lugar divino, como Ideia. Mas a presença da Ideia de Deus é a introdução de uma grandeza, problemática ao pensamento. No caso, uma grandeza infinita para a realidade humana. Entre a subjetividade e o mundo exterior, a questão é clarificar como um Deus genuíno se apresenta ao homem perecível: à finitude, cabe o Deus dos filósofos ou o Deus verdadeiro?

1.3. A Ideia de Deus no horizonte regulativo

A *presença* divina traz consigo a necessidade da *crença*. Na cisão entre homem e Deus, existe uma complexa relação entre desejo e lei moral, com a pretensão de tocar nas motivações do homem. Esse objetivo insere, enquanto idealidade, a presença do horizonte regulativo da presença da Ideia de Deus, a fim de justificar a tese da comunicação indireta do homem com o próprio Deus. A relação humana direta com o divino tem de se dar pela via da efetividade de sua obra, mas como a Ideia se apresenta ao homem, a comunicação, enquanto discurso do pensamento, só pode tocar indiretamente essa divindade. A transparência da

Maade.”

SKS 15, 236 (Tradução nossa): “Inegavelmente, como problema, o instante designa uma tarefa muito difícil, uma vez que vem a ocupar-se com a relação dialética entre o temporal e o eterno. O Eterno é o conteúdo infinito, e contudo deve fazer-se comensurável perante a temporalidade e que é tátil – no instante. E ainda assim o instante é um nada. O pensamento está aqui com a contradição mais terrível diante do mais esforçoso de todos os pensamentos, que pode levar o pensador à loucura caso um grave dever seja mantido na extremo cume desse esforço. Construir um mapa de uma casa na mesa não é difícil, mas a obrigação de construir um enorme edifício (e o eterno é um conteúdo infinito) deve compreender que um enorme edifício se deixa construir, e isso é algo mais estreito do que o afiado projeto de Kant, porque uma fundação que nada é (uma vez que o instante, desse modo, não é apenas a fronteira entre o passado e o porvir, mas que o instante é quando ele já foi): provavelmente, esta é uma contradição terrível. Os ditames da fantasia ficam a correr soltos, quando aparece uma doutrina pagã como a da sorte e do destino, ou a doutrina escolástica acrística como a escolha da graça no sentido desesperado. Ser salvo pela escolha da graça desesperada, que é totalmente dialética como o destino, é o mais bem abençoado de toda saudação da totalidade bendita; a escolha da graça desesperada pode trazer um pouco de sentido na mais terrível divisão na raça humana; mas, em outro sentido, torna toda a raça humana sem benção, porque ela é o azar de ser descartado e rejeitado, do homem ser un azarado ao ser salvo no caminho.”

relação entre o finito humano com a infinitude divina é um imbróglgio que decorre da impossibilidade de representá-lo, sem que se fique preso à realidade das ideias, como se elas próprias constituíssem uma “grande realidade”.

É na tensão entre crença e Ideia que entendemos a pertinência do artigo de Karl Verstrynge, “The Perfection of the Kierkegaardian Self in Regulative Perspective”, ao apontar para a presença da Ideia de Deus como um ideal regulativo na obra de Kierkegaard, mais especificamente em Climacus, nas *Migalhas Filosóficas*. A semelhança com a matriz kantiana parte da ausência de uma conexão direta do mundo empírico com a Ideia de Deus, em que as coisas do mundo têm de ser consideradas como se derivassem a sua existência de uma inteligência suprema²⁸. (cf. CRP, A 670 e 671 / *Crítica da Razão Pura*, Apêndice da Dialética Transcendental, “Do propósito final da dialética natural da razão humana”, pp. 550-551). Indo de encontro com a referência da *Crítica do Juízo*, de particular interesse para o desenvolvimento desse horizonte regulativo, Kant declara que “toda teologia é pura ilusão da faculdade de julgar, já que ela julga a relação causal das coisas e nós nos refugiamos no único princípio de um simples mecanismo da natureza”, sendo este refúgio “uma Ideia que possa servir de medida para a nossa faculdade de julgar teleologicamente da natureza²⁹ (KU, §85, p. 249). Nesse sentido, Johannes Climacus, no *Pós-Escrito*, afirma que “apenas a obra está diretamente presente, e não o Deus mesmo” e que “a invisibilidade divina é, por sua vez, a sua onipresença³⁰ (SKS 7, 222 e SKS 7, 223 / *Pós-Escrito*, Seção 2, Cap. 2, pp. 207 e 208 / VERSTRYNGE, K., p. 487). Desse modo, Verstrynge aponta que, na Ideia de Deus compreendida em um sentido regulativo, o esforço da natureza vem à luz e é protegido de uma redução do ser a uma ideia de doação divina fossilizada. Embora o termo “regulativo”

²⁸ CRP, A 670, Kant afirma que “o conceito de uma inteligência suprema é uma simples ideia, que a sua realidade objetiva não consiste na referência direta a um objeto” [“So sage ich, der Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine bloße Idee, d. i. seine objective Realität soll nicht darin bestehen, daß er sich geradezu auf einen Gegenstand bezieht.”]

Além disso, “a ideia é, em verdade, somente um conceito heurístico e não um conceito ostensivo e indica, não como é construído um objeto, mas como, sob a sua orientação, devemos procurar a constituição e ligação dos objetos da experiência em geral.” [“Auf solche Weise ist die Idee eigentlich nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir unter der Leitung desselben die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen.”]

²⁹ KU, §85: “Denn wir erklären entweder alle Teleologie für bloße Täuschung der Urtheilskraft in der Beurteilung der Causalverbindung der Dinge und flüchten uns zu dem alleinigen Princip eines bloßen Mechanisms der Natur.”

Em seguida: “(...) einen Begriff zu machen, der unserer über sie teleologisch reflectirenden Urtheilskraft zum Richtmaße dienen könnte.”

³⁰ VERSTRYNGE, K. Kierkegaard Studies, Yearbook 2004, “The Perfection of the Kierkegaardian Self in Regulative Perspective”, p. 487.

não possa ser encontrado nos escritos de Kierkegaard, segundo o comentador, ele se coloca como parte do problema fundamental da idealidade: a representação de Deus é impossível.

Quando nos deparamos com o sentido da crítica ao paganismo por parte de Climacus, rapidamente nos deparamos com a recusa da compreensão de que a relação entre o homem e Deus se dá por uma relação direta. A interioridade é que estabelece a relação com o Deus no espírito e na verdade. Eis o problema: se Deus não tem visibilidade e está destituído de qualquer atributo fenomênico, como, então, apresenta-se Deus ao homem? Se se pode falar de Deus, e novamente em um acordo epistemológico com a perspectiva kantiana, é porque se recusa o raciocínio causal de viés empírico ou materialista da presença divina. Deus, enquanto Ideia, tem de ser tido por uma unidade que “conclui” e regula o conhecimento, mas nisso há uma ponderação, e ela diz respeito ao lugar da subjetividade. Em Kant, a presença da Ideia diz respeito à posição subjetiva do ser humano, ao passo que, em Kierkegaard, a subjetividade não se confunde com o plano da reflexão, mas no pathos da interioridade. Sendo a interioridade o oposto ao campo dos fenômenos exteriores ao homem, inferimos que a onipresença divina é uma efetividade acessível apenas à interioridade. No plano do real, é a obra que corresponde à exterioridade.

Como Deus não se manifesta na forma humana, não há um *reconhecimento* da onipresença divina: na doutrina cristã, Deus não se mostra. É o paganismo que postula uma conexão direta de Deus com o homem, o que Climacus nomeia como a *idolatria*. Essa relação direta consistiria ou em uma representação de Deus, ou em uma compreensão da inteligibilidade de Deus na experiência. Em última instância, colocaria a razão como explicação da efetividade e levaria, inclusive, a uma falsa proposição, com a qual nos deparamos e a recolocamos: ao se tentar pensar a existência de Deus, isso coloca o pensamento como algo de mais elevado do que a existência dele. O pensar sobre isso seria uma contradição ontológica, porque já se admitiria que o pensamento é algo maior do que o próprio ser, o que é característico dos sistemas que atribuem efetividade ao pensamento.

Falávamos sobre como sistematizar a existência pela admissão do pensamento é o risco a não ser corrido. Agora, sob essa discussão da presença de Deus, torná-lo a última potência filosófica tem implicações teológicas. Nesse sentido, segundo Climacus, no *Pós-Escrito*, se se pode pensar a pressuposição de uma dedução divina dessa ordem, nenhum sistema da existência seria possível³¹ (SKS 7, 305 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, p. 283), e, portanto, não seria

³¹ SKS 7, 305: “Hvad vil det sige at Væren er høiere end Tænken? Er dette Udsagn Noget, der skal tænkes, saa er jo eo ipso Tænken igjen høiere end Væren. Lader det sig tænke, saa er Tænkingen høiere; lader det sig

correto estabelecer qualquer identidade entre o pensamento e o ser. Essa dedução divina passa pelo problema da suposição de sua existência, que é resultado de uma *hipótese* dessa mesma existência. A destruição desse pressuposto, que é a destruição dessa hipótese, é tratada no terceiro capítulo do *Pós-Escrito*, quando Climacus afirma: “Deus não pensa, ele crê; Deus não existe, ele é eterno. O homem pensa e existe, e a existência separa o pensamento do ser, os mantêm separados um do outro na sucessão”³² (SKS 7, 303 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, p. 282). Não se deduz o Ser supremo a partir de um ser perfeito, e essa é a confusão quando se explica a realidade no pensamento puro no tema da divindade. Ao problema de se abstrair a efetividade humano no plano do pensamento, soma-se uma outra, a abstração do pensamento daquilo que é infinita atualidade.

Sobre o eterno, mais adiante, há uma passagem de Climacus que contesta essa falsa interpretação da eternidade pelo viés da razão. O cartesianismo é o alvo: “quando se diz assim: Deus, ou o Ser supremo, deve possuir todas as perfeições; o ser é uma perfeição, *ergo* o Ser Supremo, ou Deus, deve ser: todo esse movimento do pensamento é ilusório”³³ (SKS 7, 305 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, p. 283). O problema do argumento dessa passagem é que o pensamento toma uma forma inadequada, categorizando, temporalmente, a atualidade do eterno³⁴. Caso se admitisse essa identificação, ao invés de servir para *pensar alguma coisa*, essa Ideia de Deus quereria pensar a si mesma, eclodindo em uma desorientação que está baseada, em última instância, na confusão do sentido dessa eternidade de Deus com o pensamento da eternidade de Deus.

A interpretação equivocada da eternidade resulta de uma compreensão intelectualizada, em que pesa a fé no pensamento do divino, pretensão de que a reflexão constitua a identidade do que é eterno. E essa é a razão pela qual o ideal regulador é necessário para o balanço consistente entre idealidade e efetividade, para que a Ideia de Deus tenha um sentido coerente com a existência do indivíduo particular. Do ponto de vista da existência, essa eternidade não adquire nenhuma representação objetiva de Deus, e o reflexo da Ideia de Deus se mostra no

ikke tænke, saa er intet Tilværelsens System muligt.”

³² SKS 7, 303: “Gud tænker ikke, han skaber; Gud existerer ikke, han er evig. Mennesket tænker og existerer, og Existents adskiller Tænken og Væren, holder dem ude fra hinanden i Succession.”

³³ SKS 7, 305: “Naar man saaledes har sagt: Gud maa have alle Fuldkommenheder, eller det høieste Væsen maa have alle Fuldkommenheder; at være er ogsaa en Fuldkommenhed, ergo maa det høieste Væsen være, eller Gud maa være: | saa er den hele Bevægelse svigefuld.”

³⁴ Segundo Climacus, haveria erros nas premissas desse tipo de silogismo: “Um Ser supremo, que não existe, deve possuir todas as perfeições, e, a partir dessas perfeições que existem, então o Ser supremo que não existe, passa a existir”. Deus, que não foi devidamente posto como premissa, emerge na conclusão de forma enganosa. Ou, ainda, surge o problema de fazer valer a extensão da noção de perfeição na relação do Ser aos atributos, o que também levaria ao problema de se tratar de uma conclusão meramente hipotética.

esquema de conduta que decorreria desse ideal regulador. Tal esquema exigiria, ainda, um conteúdo moral que confira sentido à ética, e por isso não se deve ter a pressa em igualar essa concepção regulativa em Climacus àquela da filosofia kantiana. Requer-se que o plano da Ideia seja consonante com o sentido de ação, e o elemento do pathos é o que parece ser a carta na manga que desvencilha Kierkegaard desse vazio do sentido do Deus filosófico.

O conteúdo desse sentido está no pathos, a subjetividade, mobilizando o homem ao trânsito abismal entre a fé e o plano das Ideias. O paradigma da Ideia participa desse processo, introduz a reflexão, mas não corrompe o vínculo genuíno com a fé, corroborando a ideia de Verstrynge de que só o pathos individual é capaz de transformar a ideia reguladora da consciência na sua existência efetiva (VERSTRYNGE, K., p. 487). Assim, é preciso considerar que o papel da idealidade, cujo ponto máximo é a Ideia do infinito, a Ideia de Deus, é impulsionar o homem para a superação de sua finitude:

“Quando a idéia de Deus é entendida em um sentido regulativo, a natureza esforçada da existência surge pela primeira vez e é salvaguardada contra a redução a um dado coagulado e fossilizado. Apenas ao se refletir no ponto final inalcançável da existência como um todo completo é que o indivíduo mantém a perspectiva de um equilíbrio adequado entre idealidade e realidade”³⁵.

Nessa passagem, porém, há de se considerar dois pontos. O primeiro deles diz respeito ao termo “realidade” [*Reality*], usado por Verstrynge, mas que, a nosso ver, deve ser entendido pela noção de efetividade [*Virkelighed*], levando-se em conta tudo o que discutimos acerca da distinção desses dois termos. O segundo aspecto, crucial, trata da presença desse Deus regulador articulado ao primado do desejo. No equilíbrio entre o pressuposto da idealidade e o pathos da interioridade, indivíduo e Deus não estão separados pelo mero dever universal apriorístico, exigindo provar que uma lei corresponde moralmente à condição particular do existente.

Um desdobramento desse ponto é encontrado em *A Repetição*, na ideia de uma retomada verdadeira do homem na eternidade, como absorção do homem na Ideia. Segundo Constantin Constantius:

“eu pertenço à ideia (...). Quando a Ideia chama, eu abandono tudo, ou melhor, eu não tenho mais nada a abandonar” (...) Quando eu entro em mim mesmo, ninguém lê minha mina, ninguém examina o meu rosto, ninguém extrai de meu ser uma explicação que eu não possa dar a qualquer outro, independente se eu estou alegre

³⁵ “When the idea of God is understood in a regulative sense, the striving nature of existence first comes to light and is safeguarded against being reduced to a clotted and fossilized givenness. Only in reflecting oneself on the unreachable endpoint of existence as a complete whole, does the individual maintain the prospect of an appropriate balance between ideality and reality.” (VERSTRYNGE, K. Kierkegaard Studies, Yearbook 2004, “The Perfection of the Kierkegaardian Self in Regulative Perspective”, p. 488).

em minha felicidade ou imerso em minha tristeza, se eu ganhei a vida ou se eu a perdi”³⁶ (SKS 4, 88 / *A Repetição* II, pp. 165-166).

Entre a vida eterna da Ideia e a banalidade da efetividade concreta das coisas está a questão de se saber o que o homem é para ele mesmo, ou, mais precisamente, o que Climacus afirma no *Pós-Escrito*, que “a relação com Deus faz o homem um homem” (cf. SKS 7, 224 / *Pós-Escrito*, Seção 2, Cap. 2, p. 208). A captação do homem na Ideia, que passa a viver o perigo da morte a serviço dessa Ideia, consiste no processo em que o homem *torna-se o que se é*. A reconquista, a retomada de si mesmo é o sentido desse homem que encontra a si mesmo, expressa por uma imagem especialmente bonita em *A Repetição*: “um abismo que se mostra em um movimento das ondas que projeta o homem às estrelas”³⁷ (SKS 7, 224 / *A Repetição* II, p. 166). Por essas passagens, inferimos o nítido sentido de que a Ideia é um mobilizador do homem, e não uma essência, o que sugere uma congruência muito forte com a ideia de que a existência do homem é o resíduo do pensamento.

No *Pós-Escrito* e em *A Repetição* a presença da ideia corrobora a concepção de que a idealidade tem de ser vista como uma questão humana. Social e ontológica. Como a Ideia-idealidade diz respeito ao existente, então a condição humana é envolvida por uma abstração que o homem faz de si mesmo, e que, no momento em que a faz, justamente, por isso, o homem existe. Ao homem se impõe pensar a existência porque ele existe; mas o pensar torna-se uma realidade própria e estranha à efetividade do existir. Sem o pensamento, a existência não existe para o homem, mas na existência o pensamento se encontra em um meio estranho, inadequado e não rigoroso. Do ponto de vista social, o estilo narrativo de Kierkegaard, como crônica da luta existencial, revela-se no drama banal do dia-a-dia. Sob o olhar da exterioridade, a ordem dos hábitos é a camada que se deixa mostrar no homem comum; é a experiência social do indivíduo, um percurso singular nas trivialidades.

É na experiência da exterioridade, no entanto, que o registro ontológico pode ser provado. Nas *Migalhas Filosóficas*, Climacus trata do pressuposto da *prova* [*Beviis*], no contexto da problematização sobre como é possível encontrar uma prova imperecível da

³⁶ SKS 4, 88: “Ideen tilhører jeg. Naar den vinker mig, da følger jeg, naar den giver Stævne, da venter jeg Dage og Nætter, der kalder Ingen paa mig til Middag, der venter Ingen med Aftensmaden. Naar Ideen kalder, da forlader jeg Alt, eller rettere jeg har Intet at forlade, jeg sviger Ingen, jeg bedrøver Ingen ved at være den tro, min Aand bedrøves ikke ved at jeg maa bedrøve en Anden. Naar jeg vender hjem, da læser Ingen i min Mine, Ingen udfritter min Skikkelse. Ingen affrister mit Væsen en Forklaring, som jeg end ikke selv kan give nogen Anden, om jeg | er salig i Glæde, eller nedsjunken i Nød, om jeg har vundet Livet eller tabt det.”

³⁷ SKS, 4, 88: “– Leve Tankens Flugt, leve Livsfaren i Ideens Tjeneste, leve Kampens Nød, leve Seirens festlige Jubel, leve Dandsen i det Uendeliges Hvirvel, leve Bølgeslaget, der skjuler mig i Afgrunden, leve Bølgeslaget, der slynger mig op over Stjerneerne.”

existência de Deus. Ali se diz que a pressuposição da infinitude no pensamento não se mostra nem pela Ideia e nem como um produto da Ideia, mas como um salto [*Spring*], um abismo entre o pressuposto [*Forudsætningen*] e a confiança [*Tillid*] (cf. SKS 4, 248 / *Migalhas Filosóficas*, Cap. 3, pp. 65-66). Embora tenhamos discutido a recusa da prova causal da efetividade divina no paralelo com o kantismo, Climacus reconhece, apesar disso – pelo fato de que a consciência está em marcha – que o homem vive um dilema fundamental; na rotina dos dias, impõe-se ao crente evitar que se viva a vida *in suspenso*³⁸ (SKS 4, 247 / *Migalhas Filosóficas*, Cap. 3, p. 65). O crente se depara com a iminência de que, a qualquer momento, aquilo que é tomado como uma obra se mostre, temerariamente, como uma pequena prova, uma insuficiência para a fé. Há uma provação. O mundo exterior interpela o veredicto da interioridade.

O argumento da prova está nas obras que se contempla idealmente, mas que não são reveladas de imediato. A fé é o intermediário, uma idealidade pela qual o cristão passa pela obra como processo; a paixão da fé é contemplação do cristão para a obra de Deus. Johannes Climacus afirma, então, que é na simplicidade – e é importante observar esse atributo – que se desenvolve a idealidade já pressuposta, enquanto confiança elementar: “no começo da minha prova eu já pressuponho a idealidade, e pressuponho que terei sucesso em levá-la até o fim; mas o que é isso senão pressupor que o Deus existe e que é confiado nele que começo?”³⁹ (SKS 4, 247 / *Migalhas Filosóficas*, Cap. 3, p. 65). O atributo da “simplicidade” é justamente o problema ontológico de fundo: o simples, sem qualquer acessório mediado pela reflexão, é o mistério, que estabelece o vínculo completo entre a *Ideia* de Deus e a *eternidade* divina.

O argumento do salto é o motor da prova nessa confiança no Deus. Climacus explicita essa ruptura no gesto singelo da confiança pela metáfora do “João-teimoso” (o João-Bobo), que elucida o jogo entre confiança e demonstração. Empurra-se o João-Teimoso e, ao soltá-lo, ele volta à sua posição sobre a bola de chumbo: isso só ocorre desde que o boneco seja largado. A condição do salto é o desaparego, e sobre essa imagem o desdobramento do argumento elucida a condição do salto: “assim também ocorre com a prova; enquanto eu me agarro à demonstração (quer dizer, enquanto eu me obstino em provar) a existência não

³⁸ SKS 4, 247: “Men af en saadan Tingenes Orden vil jeg dog ikke bevise Guds Tilværelse, og hvis jeg end begyndte, vilde jeg aldrig blive færdig, og maatte tillige bestandigen leve *in suspenso*, for at der pludselig skulde skee noget saa Forfærdeligt, at min Smule Beviis blev spoleret.”

³⁹ SKS 4, 247: “Det er af Gjærningerne ideelt betragtede, ∩: saaledes som de ikke umiddelbart vise sig. Men saa er det jo ikke af Gjærningerne jeg beviser det, men jeg udvikler kun den Idealitet, jeg har forudsat; i Tillid til den vover jeg endog at trodse alle Indvendinger, endog de, som endnu ikke ere blevne til. Idet jeg da begynder, har | jeg forudsat Idealiteten, og forudsat, at det vil lykkes mig at gennemføre den; men hvad er dette Andet end at jeg har forudsat, at Guden er til, og i Tillid til ham er det egentligen jeg begynder.”

aparece porque tento prová-la; mas, desde que a largo, a existência aparece”⁴⁰ (SKS 4, 248 / *Migalhas Filosóficas*, Cap. 3, p. 65). Esse ato de largar tem significado. Abrir mão de algo, ainda que em um pequeno instante, por mais curto que seja, tem implicação lógica. Pois, independente de qual seja a medida no tempo, curto ou longo, segundo Climacus, esse gesto é sempre um salto – que é ruptura da idealidade posta, um resultado do movimento da paixão pela confiança.

O significado moral de um Deus é pressuposto e vivido na confiança, ao transfigurar o horizonte regulativo em Kierkegaard para uma afirmação teológica, contradizendo o sentido kantiano. O § 86 da *Crítica do Juízo* (KU) é a ocasião em que Kant refuta a teologia física para colocar, sob o projeto da *Crítica*, a necessidade de uma teologia moral, de viés regulativo (KU, Parte 2, § 86, p. 252); na terceira crítica, o conhecimento religioso é rebaixado ao deus dos filósofos, baseado no sistema das leis da reflexão. Essa oposição se dá em dois planos distintos da comunicação, incidindo na disposição da subjetividade para cada autor. Na sistemática kantiana, essa comunicação é fundamento compartilhado da reflexão, intersubjetiva no projeto do esclarecimento, um cultivo da cultura. Em Kierkegaard, conhecimento objetivo e fé subjetiva são dois polos em choque: o plano da cultura, das vozes contraposto ao plano da singularidade, do esgotamento da palavra e do silêncio. Num caso, a lei moral que se desdobra na *intersubjetividade crítica*; no outro, o princípio da *exclusividade*. São duas invisibilidades que se mostram pelos seus produtos, seja na cultura, seja no desajuste do indivíduo ao meio social. Devemos analisar um pouco esse contraste.

Sobre a reflexão da existência das coisas no mundo e sobre a existência do próprio mundo, a ideia da teologia moral na KU é uma resposta à questão da finitude humana, como apontamos acima. Nela a ligação entre as coisas, aquilo que se chama mundo, só existe como produto humano, e é preciso pressupor o homem como objetivo final da criação⁴¹ (KU, Parte 2, § 86, p. 250). Essa finalidade é um fundamento racional que justifica a harmonia necessária entre o conhecimento e a natureza e, em um mundo submetido ao das leis morais e conforme

⁴⁰ SKS 4, 248: “Og hvorledes fremkommer nu Gudens Tilværelse af Beviset? Gaaer dette saa ganske ligefrem til? Er det ikke her med som med de cartesianske Dukker? Saasnart jeg slipper Dukken, staaer den paa Hovedet. Saasnart jeg slipper den; jeg maa altsaa slippe den. Saaledes ogsaa med Beviset; saa længe jeg holder paa Beviset (∴ vedbliver at være den Bevisende), kommer Tilværelsen ikke frem, om ikke af anden Grund, saa fordi jeg er ifærd med at bevise den; men idet jeg slipper Beviset, er Tilværelsen der. Dog dette at jeg slipper, det er dog vel ogsaa Noget, det er jo meine Zuthat; maatte dette da ikke ogsaa bringes i Anslag, dette lille Øieblik, hvor kort det end er – langt behøver det jo ikke at være, da det er et Spring.”

⁴¹ Para Kant, “sem os homens toda a criação seria um deserto inútil e sem objetivo final.” [“daß ohne den Menschen die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck sein würde.”] (KU, Parte 2, § 86, p. 250).

a elas, o fim objetivo do homem (a bondade) é a única condição sobre a qual sua existência pode se acordar com esse objetivo final. O homem só pode ser um objetivo final da criação apenas como ser moral, porque, segundo Kant, de nada adianta o talento humano, com toda a sua desenvoltura intelectual, se nele não há a boa vontade [*guten Willen*] (Cf. KU, Parte 2, § 86, p. 251). O homem, como ser moral, é o fim da criação, e o sistema de causas é imposto por um princípio que permite pensar a natureza e os atributos dessa causa primeira. A reflexividade pela disposição final [*Zweckanordnungen*] opera como princípio teleológico que explica o mundo, excluindo a explicação do mundo pelo fim natural da física (o fim interior à própria natureza).

Esse princípio da razão é necessário para julgar teleologicamente a existência das coisas, e essa relação moral deve ser uma condição de possibilidade da criação também necessária segundo as leis físicas. Essa finalidade, como uma causa governante pelos princípios morais, designa a destinação moral interna da existência, que, concebida como uma *divindade* [*Gottheit*], preenche as lacunas do conhecimento da natureza, sendo um princípio [*Grund*] que satisfaz a razão enquanto *ética*⁴² (KU, Parte 2, § 86 – Observação, p. 254). Para a sistemática dar conta dessa estrutura reflexiva, é necessário pensar uma autoridade legisladora em um reino moral dos fins: uma divindade, onisciente, como o absolutamente bom e justo – sob as leis morais, estes são os dois atributos da causa de um ser supremo do mundo enquanto bem supremo (cf. KU, Parte 2, § 86, p. 252). Há, então, uma subjetividade para que a razão legisle por si mesma, sendo necessária uma inteligência moral, um fundamento [*Grund*] puramente moral e livre de toda influência externa. A esse objetivo final só a constituição subjetiva da razão humana pode ser feita, que põe o homem submetido às leis morais. Por isso, os fins da natureza na ordem física não podem ser conhecidos *a priori* e em particular, mas que uma natureza não pode existir sem eles (cf. KU, Parte 2, § 86, p. 253). O conceito dos seres do mundo submetidos às leis morais é um princípio *a priori*, pelo qual o homem é capaz de produzir julgamentos, necessariamente.

O que se segue do argumento kantiano da regulação moral é essencial no que diz respeito à possibilidade do sujeito julgar a si próprio nas determinações racionais objetivas. Mas há um contrapeso importante a ser feito: o fato de que a posição volitiva do homem leva

⁴² KU, §86: “(...) und daß die innere moralische Zweckbestimmung seines Daseins das ergänzte, was der Naturkenntniß abging, indem sie nämlich anwies, zu dem Endzwecke vom Dasein aller Dinge, wozu das Princip nicht anders als ethisch der Vernunft genughuend ist, die oberste Ursache mit Eigenschaften, womit sie die ganze Natur jener einzigen Absicht (zu der diese bloß Werkzeug ist) zu unterwerfen vermögend ist, (d. i. als eine Gottheit) zu denken.”

ao conflito da aplicabilidade da lei na ocasião do desejo pelo seu objeto, decorrendo, disso, o peso moral em relação ao ato de desejar. Para dar conta dessa exigência, Kant, habilmente, desloca o plano da vontade, realojando-o em uma faculdade de desejar, que ocupa um lugar coerente nessa sistemática. E o valor da faculdade de desejar passa a ser visto pelo seu caráter moral, por que diz respeito diretamente à condição da liberdade: só o homem, destacado da natureza, mediante os princípios os quais ele age, é o reflexo da própria liberdade humana. Nesse sentido, Kant afirma que “essa liberdade resulta na boa vontade, que é o que dá à sua existência um valor absoluto e em relação ao qual a existência do mundo pode ter um objetivo final”⁴³ (KU, Parte 2, § 86, p. 251). Nos termos kantianos, isso significa que as máximas subjetivas, oriundas do poder de reflexão da razão, são válidas só para a vontade e isso não quer dizer que elas sejam boas em si mesmas. As máximas kantianas são, antes de qualquer outra aspiração, máximas *razoáveis* que vão de encontro com a faculdade desejante do homem.

Kant reconhece que o conceito de liberdade força as faculdades a irem para além das paixões, e que o conceito suprassensível de liberdade é o resultado do jogo entre as faculdades da reflexão humana. Toda contradição da lei moral deve ser buscada na adequação racional entre lei e conteúdo, e a lei, como máxima da razão, pressupõe uma adequação à vontade: o que é da ordem das paixões é que deve ser estrangido para que a liberdade seja possível. Em suma, esse conceito de liberdade exige uma razão intrínseca a uma vontade autônoma, em que as faculdades da razão, entendimento e imaginação constroem uma reflexividade que permite ao homem o exercício de libertar-se das inclinações volitivas imorais.

Um aspecto crucial do projeto da *Crítica* é a condenação dos afetos humanos, pois não se trata de estimular o percurso das paixões, mas de encorajar o seu repouso, sua quietude. A introdução dos conceitos de vontade, moral, prazer e desejo são funcionais para se determinar a possibilidade da própria regulação moral, dispositivos do processo de conquista da moral pelo ideal regulador puramente reflexivo. Mas podemos pensar que a volúpia, o prazer, a luxúria são coisas que, enquanto humanas, compartilhamos em igual medida, que nos tornam iguais em nossa mundidade imediata. Se assim não fosse, e esse é um fato importante a Kierkegaard, resistiríamos sim ou sim à imposição da ambiguidade que o desejo impõe

⁴³ KU, §86, p. 251: “(...) : sondern der Werth, welchen er allein sich selbst geben kann, und welcher in dem besteht, was er thut, wie und nach welchen Principien er nicht als Naturglied, sondern in der Freiheit seines Begehrungsvermögens handelt; d. h. ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Werth und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann.”

naturalmente à vida trivial. Tomando um indivíduo qualquer, no meio de seus pensamentos, que se o coloque diante de uma pergunta simples: “o que lhe apraz desfrutar?”. Esta é a pergunta que se pode fazer ao kantismo.

Há uma potência na vontade, as paixões humanas têm esse caráter difuso. É instável, eminentemente forte, temível a qualquer sistema moral. As paixões colocam em xeque a possibilidade da autodeterminação do homem pelos ditames racionais que aspiram ser objetivos no mundo. A verdadeira universalidade é a das paixões indomáveis, por vezes indeléveis; ela é que seria a efetiva condição da igualdade humana, e nem mesmo a força da razão seria suficientemente imperativa, coercitiva – ou, se o quisermos, educadora. No que toca a questão do ideal regulador, a oposição de Kierkegaard surge exatamente aqui, porque, inversamente, o desejo não é regulado pela lei moral. Em Kant, a fundamentação moral responde à necessidade de expulsar a potência dos afetos do curso das ações morais, mas Kierkegaard coloca justamente a potência das paixões como evocador da moral. Diante desse quadro, então como o nosso autor dinamarquês pensa o mundo objetivo na universalidade da subjetividade?

Embora não pareça em um olhar inicial, em nenhum momento se trata de descartar a objetividade, dado o papel importante que ela tem para apresentar as ambiguidades do mundo exterior. Encontramos um princípio de movimento da consciência em Kierkegaard, e, nesse movimento, o mundo objetivo é um suporte em que a consciência crê, inicialmente, estabelecer uma identidade derradeira em um momento imediato, mas que descobre, nesse percurso, a incapacidade de cumpri-la. É nesse sentido que Verstrynge diz que a idealidade reguladora no plano das ideias e a efetividade das paixões resultam da impossibilidade do homem “transcender a essa posição [a da finitude] e tornar o problema em algo objetivo ou em um eterno ponto de vista”⁴⁴ (VERSTRYNGE, K., p. 486). A subjetividade busca o mundo objetivo na relação do cristão com o mundo, mas, como admitir uma representação objetiva e plena do Deus-Ideia se mostra insuficiente como prova do ponto de vista divino, Climacus enfatiza a necessidade de uma comunicação indireta do homem com Deus. No abismo entre ambos, o humano e o divino, no esgotamento da exterioridade, é preciso que o homem descubra como a sua finitude participa da eternidade, ao mesmo tempo que o pensamento estabeleça essa comunicação indireta com Deus no plano da idealidade. Essa relação de

⁴⁴ “Given the irreducible and qualitative difference between God and a human being, he judges it impossible for man to transcend his position and render the issue from an objective or eternal point of view.” (VERSTRYNGE, K. *Kierkegaard Studies*, Yearbook 2004, “The Perfection of the Kierkegaardian Self in Regulative Perspective”, p. 486).

interesse por Deus tem de ocorrer, então, na reflexão que o homem faz de si mesmo. É o modo como o caminho da interioridade pode construir essa relação de *interesse* do homem com a sua existência, em um movimento que pressupõe em seu início a necessidade de se chegar à grandeza infinita que se opõe totalmente a ele próprio, a Ideia de Deus.

A reflexão de si mesmo nos faz retornar ao problema anterior da autoreflexão. É importante notar como, em Kierkegaard, o exercício da autoreflexão ganhou outro contorno, porque não temos um reflexão que se automutila, tornando-se estéril em uma abstração pura. A reflexão sobre si mesmo constitui uma etapa que leva ao esgotamento do próprio exercício da reflexão, exigindo uma outra coisa – aquilo que é subtraído do pensamento. Essa interrupção, no esgotamento da reflexão, é a fé, que estabelece a comunicação indireta no caminho da verdade. A fé é a contradição entre a infinita paixão da interioridade e a incerteza objetiva.

A autoreflexão seria um espelho nessa tarefa em que o homem se torna homem pela relação com Deus. Esse tornar-se o que se é se dá na efetividade do homem, que constrói uma imagem de si mesmo no completo ser subjetivo-objetivo do divino. Reafirmando essa ideia do espelhamento do homem em Deus – movimento especular que entra em acordo com a concepção regulativa da Ideia de Deus, Verstrynge se reporta a uma passagem de Climacus, no *Pós-Escrito*: “se eu estou habilitado para apreender a objetividade de Deus, eu não tenho fé; mas porque eu não posso fazer isso, eu a tenho”⁴⁵ (VERSTRYNGE, p. 487 / SKS 7, 223). Esse argumento vai de encontro à ideia do salto e da analogia com o João-teimoso. Há uma zona nebulosa entre o pressuposto da idealidade e a atualidade moral no homem, em que a fé é o fator distintivo porque, contrariamente a Kant, para Climacus, a Ideia de Deus não pode ser encontrada em um universal do âmbito subjetivo, e sim como atualidade do indivíduo.

Pelo exposto, a aproximação da perspectiva reguladora em Kant e em Kierkegaard nos mostrou conter uma diferença fundamental na relação entre a moral individual e a Ideia de Deus. A moralidade em Kant apenas pode participar da lei moral na esfera religiosa em uma lógica da subjetividade do pensamento – a do sujeito transcendental; mas, em Climacus, o interesse infinito que o homem tem com a existência é a própria atualidade – a subjetividade

⁴⁵ “Analogous to Kant’s basic assumption in the Critique of Pure Reason that there is no empirical object connected to the idea of God, Climacus explains that with nature ‘only the work is directly present, not God [himself]’ (CPR, A 670). God withdraws from a direct manifestation, and ‘his invisibility is in turn his omnipresence’ (SKS 7, 223). It follows that from the perspective of objective knowledge, God represents an idea of unity that ‘concludes’ and regulates all knowledge but as such remains unattainable for the subjective position of human being” (VERSTRYNGE, K. Kierkegaard Studies, Yearbook 2004, “The Perfection of the Kierkegaardian Self in Regulative Perspective”, p. 488).

da interioridade do indivíduo particular. O problema da finitude permitiu que aproximássemos Kierkegaard da gênese do idealismo alemão que distingue o pensamento do ser, em um contexto em que a Ideia de eternidade aparece como questão. A introdução do horizonte regulativo nos levou a uma remissão a Kant, quando observamos que o sentido da autoreflexão tem de ser modificado, deixando de ser um fundamento para se tornar um processo de esgotamento da própria reflexão. Em Kierkegaard, Deus, como repouso transparente [*grunder gjennemsigtigt*], não pode ser uma Ideia transcendental, embora a ideia de Deus seja o pressuposto da idealidade que conecta no homem o plano das ideias ao plano da efetividade enquanto interesse. Mas, se o ideal regulador está presente, é legítimo se levantar a seguinte questão: haveria em Kierkegaard um mundo da ficção, cujo substrato seria um sistema da existência?

1.4. A idealidade de um mundo cifrado?

Uma leitura crítica e importante do pensamento de Kierkegaard está na tese de Adorno, *Kierkegaard, Construção do Estético*. Há um núcleo de argumentação que reforça – ou constrói – uma percepção muito difundida, a de que Kierkegaard seria um idealista no sentido forte do termo. E com o sobrepeso, pejorativo, do pensador dinamarquês ser um antípoda hegeliano, um idealista que se autoimplode com seu “sistema filosófico da existência”. Mas, a despeito da consistência e densidade com que Adorno faz seus apontamentos incisivos, encontramos uma brecha para reavaliar em que medida faz sentido a visão adorniana de que Kierkegaard seria o idealista do “mundo cifrado”. Ao que nos parece, há um rebaixamento da noção de interioridade, que, a seu ver, seria um suposto jargão do idealismo.

Partimos de uma afirmação de Adorno, que parece diagnosticar sua leitura geral a respeito da obra de Kierkegaard no que diz respeito à idealidade:

“Constelações e figuras são suas cifras, e seu ‘sentido’, imerso na história, não pode ser calculado à vontade. Como doutrina das cifras, o método kierkegaardiano da constelação reenvia ao modo de aparecer da ontologia em seu pensamento. As esferas, de procedência idealista, e logo poderes místicos do destino, não prescindem de significação ontológica”⁴⁶ (*Kierkegaard, Construção do Estético*, Cap. V , p. 205).

⁴⁶ “Konstellationen und Figuren sind ihr Chiffren und rechnen. Als Chiffrenlehre lenkt Kierkegaards Methode der Konstellationen zurück zur Erscheinungsweise von Ontologie in seinem Denken. Die Sphären, idealistisch entspringend, mythische Schicksälskräfte dann, entzogen nicht ontologischen Belangen” (ADORNO. T. *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*, Kap. 5, p. 166).

É com esta passagem que se chega ao diagnóstico de uma ocultação da ontologia em Kierkegaard. Como a verdade estaria oculta, esse movimento da consciência humana torna-se refém, nas palavras de Adorno, de uma continuidade dos desenvolvimentos permanentes e ininterruptos a partir da “Ideia”. E isso seria uma ficção, fadada ao fracasso pelas fraturas entres as esferas. Seria tentador reconstituir toda a lógica das esferas em Kierkegaard – o que só será feito no capítulo a seguir, porque antes, para dar conta da questão específica da idealidade, bastam as noções que antecedem o tema das esferas estética, ética e religiosa. Urge desdobrar algumas considerações de Adorno, especificamente sobre o problema da relação consigo mesma do indivíduo, trazendo à tona o problema do que seria um suposto realismo da idealidade kierkegaardiana.

Segundo Adorno, a ideia do relacionar-se consigo mesmo – que acima desdobramos pela questão da autoreflexão – é uma designação metafórica para o problema da unidade original, unidade esta que seria o homem. Por isso, segundo Adorno, haveria uma dupla ocultação: no microcosmo, da síntese transcendental kantiana; no macrocosmo, da totalidade hegeliana. Esse si-mesmo, o humano, em Kierkegaard seria um ponto sem dimensões; nessa “relação que se relaciona consigo” haveria um esforço para salvar o eu obscuro, espontâneo e posto por si mesmo⁴⁷ (*Kierkegaard, Construção do Estético*, Cap. IV, p. 183). Para Adorno, o si mesmo seria miticamente ambíguo: uma autonomia que produz sentido; além disso, uma reflexão que se percebe ela mesma na aparência de uma ontologia.

A compreensão adorniana sugere, fortemente, existir um “substrato” nesse relacionar-se consigo mesmo da relação, mas que não seria revelado por Kierkegaard. Como esse relacionar-se consigo mesmo não seria nem uma relação com um substrato colocado e nem uma reflexão da relação sobre si mesma, o que já seria uma objetivação, o modo reflexivo de falar de Kierkegaard não teria outra coisa em mente do que uma estrutura da própria relação, sobre a qual, então, poder-se-ia refletir. Adorno, então, coloca o impasse: “há que se perguntar: em que é que uma ‘relação’ se diferencia de uma ‘relação que se relaciona consigo mesma’?”⁴⁸ (*Kierkegaard, Construção do Estético*, Cap. IV, pp. 181-182). A única resposta

⁴⁷ “Kierkegaards ‘Selbst’ bleibt mythisch-zweideutig zwischen der Autonomie als immanenter Erzeugung von Sinn und einer Reflexion, die sich selbst im Schein von Ontologie gewahrt.” (ADORNO. T. *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*, Kap. 4, p. 147).

⁴⁸ “Das ‘Sich zu sich selbst Verhalten des Verhältnisses’ kann darum ohne ‘Substrat’ zunächst nicht reflektiv begriffen werden. Ist aber das sich zu sich selbst Verhalten des Verhältnisses weder die Beziehung auf ein Substrat, noch eine Reflexion des Verhältnisses auf sich, die já eben bereits Objektivation wäre, dann sollte mit Kierkegaards reflexiver Redeweise nichts anderes gemeint sein als eine Struktur des Verhältnisses selber, auf welche dann reflektiert werden könnte. Es ist zu fragen: worin unterscheidet sich ein ‘Verhältnis’ von einem ‘Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält?’” (ADORNO. T. *Kierkegaard: Konstruktion des*

possível, conseqüentemente, seria a de que essa última relação – “a relação que se relaciona consigo mesma” – produz a partir de si mesma, como unidade, os momentos que se relacionam mutuamente: uma unidade que se divide, enquanto a mera relação relacionaria momentos divergentes um do outro. Essa unidade do Eu, metáfora da unidade original, seria produtiva, responsável em pôr e unir os opostos que se apresentam para a consciência.

A oposição entre efetividade e abstração coloca duas dificuldades: em primeiro lugar, por que uma coisa é efetiva; em seguida, por que essa efetividade, enquanto síntese do Eu com a exterioridade, esbarra na dificuldade da idealidade do pensamento, que tenta pensar essa efetividade enquanto síntese. Para Adorno, em última instância, essa síntese resulta na criação de um sistema da existência que coloca o indivíduo como unidade que põe os opostos. Mas, diante desse problema, podemos interpelar a conclusão adorniana por esta passagem do *Pós-Escrito*: “A efetividade, a existência, é o momento dialético de uma trilogia cujo início e o final são apenas para um homem existente que, enquanto existente, encontra-se no momento dialético”⁴⁹ (SKS 7, 287 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, p. 267). O caráter condicional em que se dá essa relação nos faz pensar, em primeiro lugar, que o homem não é uma posição pré-determinada das contradições, por isso, não seria uma ontologia do Eu. E a isso devemos resgatar o que discorremos sobre a relação entre o pensamento e o resíduo diferente do pensamento. A bem dizer, quando as possibilidades da realidade se esgotam, são as contradições da realidade que levam o homem a se ver como um existente, e, portanto, Kierkegaard não estaria criticando o pensamento puro para, no fundo, apoiar-se nele, como afirma Adorno. Kierkegaard teria se limitado a reconhecer que o pensamento não alcança um fundamento, ao mesmo tempo que, para o homem, se é: o homem simplesmente o é, e Kierkegaard não teria dado um passo posterior.

A questão que podemos nos colocar é sobre o caráter desse relacionar em Kierkegaard, que aqui não deve ser confundido com uma relação mediadora, mas, como frisamos, em um *interesse*. Adorno parece interpretar o sentido da noção de “relação” em Kierkegaard por um solipsismo idealista: ao invés de admitir um substrato real legítimo e que deveria estar presente, entende que há um deslocamento, em que esse substrato passa a ser posicionado no indivíduo. Mas, quando apontávamos que a idealidade seria, para Kierkegaard, um pressuposto para a consciência, é porque o sentido de realidade é rebaixado, tomado de modo

Ästhetischen, Kap. 4, p. 145).

⁴⁹ SKS 7, 287: “Virkeligheden, Existensen er det dialektiske Moment i en Trilogie, hvis Begynden og hvis Slutning ikke kan være for en Existerende, der qva Existerende er i det dialektiske Moment”.

a não se confundir com essa efetividade da existência do indivíduo. A concepção de efetividade de Kierkegaard não se baseia em uma efetividade fora do existente, porque, como vimos, isso seria a realidade da exterioridade que diz respeito apenas ao plano das Ideias.

Aqui, no contexto da crítica de Adorno, paira uma névoa da tradição do idealismo alemão. Adorno, a nosso ver, entende que em Hegel há uma posição importante sobre o valor da realidade, o que significa que, diferente dos demais autores da tradição do idealismo alemão, Hegel seria um passo adiante à idealidade da natureza. Um debate entre Kierkegaard e Hegel passa a ser fundamental, o que será feito em todo o capítulo 2, porém, antes disso, uma triagem de perspectivas deve ser feita, porque, para justificarmos a nossa leitura do problema da Idealidade em Kierkegaard, faz sentido que se faça um breve apontamento sobre a filosofia de Schelling, em especial sobre a distinção entre filosofia positiva e filosofia negativa. É nela que podemos encontrar um pano de fundo sobre como a dialética qualitativa de Kierkegaard difere da dialética da *FE* de Hegel, porque com isso poderemos dar um sentido ao modo como Kierkegaard mobiliza as noções de suspensão e de salto para se opor à lógica da passagem hegeliana.

Podemos entender que o percurso necessário da idealidade é, para Kierkegaard, um grande percurso negativo, e não uma positividade em si. Em *Apontamentos sobre a Filosofia da Revelação de F. W. J. Schelling*, Kierkegaard parte da distinção entre uma filosofia dogmática e uma filosofia dogmatizante, apontando sobre como a filosofia dogmatizante nunca logrou “demonstrar racionalmente a existência”⁵⁰, (SKS 19, 321 / Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling, 14, p. 104), sendo totalmente destruída pela filosofia kantiana. Porém, a filosofia kantiana teria parcialmente superado a filosofia dogmática clássica, porque, no projeto da *Crítica*, o fundamento racional ainda não teria desnudado o problema do Ser, tal como Schelling afirma na Lição V da *Filosofia da Revelação (FR)*⁵¹ (*Philosophie de la Révélation*, I, Leçon V, p. 107). Segundo Schelling, em

⁵⁰ SKS 19, 321: “Man brugde det Udtryk i den Kantiske Periode: Dogmatisme. Det kom nu im Verruf. Imidlertid maa man adskille en dogmatiserende og en dogmatisk Ph.: Den ældre Metaphysik var dogmatiserende og kom derfor aldrig til det, den vilde, rationelt at bevise Existentsssen, derfor blev den blot dogmatiserende. Den blev aldeles og for evigt ødelagt i Kant. Men den rene Rationalisme er dog blot indirekte indeholdt i Kants Kritik. Den skulde fremstilles. Og først da dette var skeet, bliver det muligt, at den positive Ph. kan vise sig. —”

⁵¹ SCHELLING, F. W. J.: “Aber um das Positive auf die andere Weise von sich auszuschliessen, só nämlich, dass sie es anzer sich als Gegenstand einer andern Wissenschaft setzte, dazn musste schlechterdings die positive Philosophie erfunden sehn. Aber diese was eben nicht erfunden, zu dieser was duch Kant schlechterdings seine Möglichkeit gegeben. Kant hatte die Philosophie aus den Weg gebracht, sich als negative ober rein rationale abzuschliessen und zu vollenden; aber zu einer positiven Philosophie hatte er burchaus seine Mittel gegeben.”

Kant o conceito de Deus foi tido enquanto puro *quid* [*Was*], não captando nada do seu *quod* [*Dass*], o que levaria a um racionalismo puro, um fim [*Zweck*] em seu projeto. A filosofia positiva não teria sido demonstrada adequadamente em Kant, permanecendo necessária uma revelação que realmente abarcasse uma positividade para além da filosofia negativa.

A filosofia hegeliana teria sido o equívoco ao se tentar captar a positividade para além do projeto crítico racional. *A Fenomenologia do Espírito* mostrou equívocos, na medida em que o pressuposto de um *Geist* absoluto também não teria alcançado esse objetivo. Ainda nessa mesma Lição 5 da *FR*, Schelling aponta como a gênese da filosofia hegeliana está na ideia de sistema, o que significa que todo devir tem de ser tido sistematicamente⁵² (*Philosophie de la Révélation*, I, Leçon V, p. 111). Ao hipostasiar o conceito em um movimento lógico, todo o movimento dialético estaria na ordem do pensamento. Portanto, na *FE*, teríamos um sistema que permanece na filosofia negativa, e a passagem à natureza não contemplaria a efetividade que uma filosofia positiva requer. Por isso, se a filosofia kantiana não foi capaz de ver o positivo fora de uma sistemática, em Hegel essa incapacidade chegou ao auge, uma vez que nada escapa ao sistema.

Então, seria com Schelling que a diferença entre uma filosofia negativa e uma positiva ganharia contornos claros no debate do contexto idealismo alemão. Para Schelling, “a filosofia positiva é destinada a substituir inteiramente uma filosofia negativa”⁵³ (*Philosophie de la Révélation*, I, Leçon V, p. 112), na medida em que a filosofia positiva é um *prius*, que tem uma exigência nela mesma, diferente da filosofia negativa, um *posteriurs*, em que ela surge como uma tarefa à filosofia positiva⁵⁴ (*Philosophie de la Révélation*, I, Leçon V, p. 115-116). Na relação entre ambas, a unidade estaria eliminada. Em suas anotações das aulas de Schelling, Kierkegaard compreende essa distinção, e uma passagem do autor nos interessa bastante: “Se, por exemplo, diz-se que a ciência que remonta ao pensamento puro de si mesmo, temos uma definição muito boa da filosofia negativa. Mas, se há de ser toda a filosofia, então todo o real adquire só coerência lógica, e o ilógico da efetividade se rebela

⁵² SCHELLING, F. W. J.: “Die vorangegangene Philosophie sonnte sich nicht in dem Sinn wie Hegels als unbedingtes Sistem ausstellen, aber man konnte ihr darum nicht vormersen, überhaupt nicht Sistem zu sehn.”

⁵³ SCHELLING, F. W. J.: “Ich lehre aus die Meinung zurück, welche einige satzten, als sie aus der Ferne von positiver Philosophie hörten, dass sie nämlich ganz an die Stelle der negativen treten, diese also verbrängen und ausheben sollte.”

⁵⁴ SCHELLING, F. W. J.: “Das, was der eigentliche Gegenstand der positiven wird, bleibt in der vorausgehenden als das nicht mehr Erkennbare stehen; denn in dieser ist alles nur erkennbar, inwiesern es ein Prius hat, aber dieser letzte Gegenstand hat sein Prius in dem Sinne wie alles andere, sondern hier mendet sich die Sache um: was in der reinrationalen Philosophie das Prius war, wird hier zum Posterius.”

contra isso”⁵⁵ (SKS 19, 322 / *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling*, 14, p. 105). Algo que nos parece irrecusável é a hipótese de que, no encaminhamento geral de Kierkegaard, todo o processo que pertence ao âmbito da realidade do pensamento é um tipo de idealidade: o sistema da reflexão, com seus conceitos, é, na verdade, uma tarefa que exige uma superação. Nesse sentido, a tarefa da idealidade é apresentar o absolutamente outro para o indivíduo. E, uma vez posto ao indivíduo, é necessário que haja uma superação da própria idealidade, isto é, uma superação da tentativa racional de esgotar a verdade da existência. A idealidade é efetividade apenas na medida em que a idealidade do pensamento constrói um caminho para a efetividade, o que é feito na tarefa do indivíduo de tornar-se um existente, ou seja, no esforço do homem de tornar-se a si mesmo.

Esse modo de encaminhamento tem algo de comum com Schelling, mas o parentesco é bastante limitado. Em Schelling se pode pensar a questão do êxtase da razão com a ideia de existência. A questão do ser posto fora de si [*Endsetzung*] é uma espécie de desarranjo em relação à razão ex-tática, da exigência racional, havendo nisso uma dualidade (ou um dualismo), levando à divisão entre filosofia positiva e filosofia negativa. Portanto, nesse parentesco, a questão de uma Filosofia da Natureza [*Naturphilosophie*] aparece aqui, sobre a diferença entre o *quid* e o *quod*, levando à negação do sistema, inconsistente quando tenta tratar da positividade do ser. No entanto, como aponta a introdução ao texto, de Fernando Pérez Borbujo, Francesc Torralba e Jacobo Zabalo, Schelling parte da ideia kantiana de que a razão tem um conteúdo a priori, que é uma potência infinita do ser, o que permite definir a razão como potência infinita do conhecimento. Esse conteúdo da razão não seria uma existência factual concreta, mas apenas um ser potencial, o que levaria em Schelling a se pensar uma dialética entre o atual e o fático como um processo de potenciação progressiva de uma potência originária⁵⁶ (*Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling*, Introducción, p. 17). No entanto, essa ambiguidade entre a filosofia positiva e a filosofia negativa não pode ser correlacionar o modelo schellinguiano e o modelo de Kierkegaard,

⁵⁵ SKS 19, 322: “Siger man nemlig, at den er en Videnskab, der trækker sig tilbage til den rene Tænkning i sig, saa er det en ret god Definition paa den negative Ph. Men skal det nu være hele Ph. saa faaer Alt i Virkeligheden kun logisk Sammenhæng og herimod oprører det Ulogiske i Virkeligheden sig.”

⁵⁶ “Schelling parte de la idea kantiana de que la razón tiene un contenido a priori. Dicho contenido a priori no es otro que la potencia infinita de ser, lo que permite definir la razón como potencia infinita de conocimiento. El contenido inmediato de la razón no es una existencia factual concreta, sino un ser potencial. Ya com su teoría de las potencias, Schelling había elaborado una dialéctica mediante la cual el ser actual, fático y experimentable aparece como fruto de un proceso de potenciación progresiva de una potencia originaria.”

devido a um ponto de partida que os coloca em caminho opostos: em Schelling se pode falar de uma tentativa paradoxal de conciliar idealismo e realismo, racionalismo e empirismo, desembocando na solução de um “empirismo transcendental”, o que corresponderia a essa filosofia positiva que se confrontaria à filosofia negativa (*Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling*, Introducción, p. 18). Mas, em Kierkegaard, entendemos que a ideia do salto suspende qualquer tentativa de conciliação entre essas duas dimensões. O registro do pensamento há de se mostrar incapaz de lidar com a dimensão da existência, sendo o salto a forma como o pensamento expressa essa incapacidade de compreender a lógica própria da efetividade.

Ao nosso propósito, cabe complementar que a filosofia negativa parte do princípio da ideia de um Deus como fundamento de tudo aquilo que existe enquanto conteúdo inato da razão. É aqui que entra a nossa hipótese da presença da Ideia reguladora como forma mais bem acabada da tentativa fracassada de uma filosofia negativa. A hipótese da Ideia de Deus como aquela que apresenta o absolutamente outro é parte do processo racional de tentar encontrar um fundamento idealista para a explicação da existência das coisas. Por isso, ela tem um lugar no pensamento de Kierkegaard, mas como fracasso necessário para que a transparência divina possa emergir das migalhas filosóficas – as migalhas da pretensão de uma filosofia negativa. Portanto, há nisso uma tentativa do autor de se esquivar de uma tradição idealista porque, em última instância, ele a recusa. A noção de salto importa porque ela demarca uma superação de toda a idealidade, em que não há uma tentativa de reconquistar idealmente a natureza. O salto no escuro é, de um ponto de vista ontológico, a conquista da concretude que estava nos pressupostos da idealidade, mas que não podia se tornar algo efetivo.

Assim, podemos dizer que Adorno não problematiza a não-efetividade do pensamento puro, porque Kierkegaard é quem o faz, e esse mundo cifrado de que fala Adorno não é uma prerrogativa em que paira a idealidade do pensador dinamarquês. Não seria uma idealidade de um mundo cifrado (em Adorno), mas um mundo em cifras na posição da idealidade (em Kierkegaard). E aqui falamos de um mundo cifrado na posição da ideia, na medida em que Adorno entende que a cifra, tal como na música, atua como se fosse uma linguagem que fala, mas não mostra como funciona. Em Kierkegaard se poderia dizer que a cifra é isso, o que não quer dizer que ela seja uma “tradução” de um sistema da existência. Não nos parece fazer sentido falar de uma tradução, porque não há os dois termos: Kierkegaard parece mais

preocupado com o esgotamento do pensamento diante do que lhe é estranho, esse outro – a existência – que não se deixa pensar ou ser classificada pelo pensamento puro. E o propósito da investigação é mais honesto sobre a condição do homem singular: eu sei que sou, e não posso pensar a existência, mas eu continuo existindo como alguém que a pensa. O problema está aqui: ao contrário de Descartes, que edificou uma razão inteira com o cogito, Kierkegaard simplesmente dá um passo atrás quanto às pretensões da reflexão.

Portanto, contrariamente a Adorno, o cuidado da distinção entre efetividade e realidade não parece sustentar a ideia de que, em Kierkegaard, haveria um “sistema da existência”, porque encontramos mais uma problematização da própria possibilidade de atribuir efetividade ao pensamento puro. A noção de existência é um produto desse percurso, não o pressuposto, porque o pressuposto é uma idealidade que se esgota, e daí todo o registro da Ideia ter de ser tido em um ideal regulador. Kierkegaard narra as impossibilidades de superações nos estágios da vida do homem, e o faz como narrativa de impasses. Por vezes, chega a fazer uma poética de imagens sobre a limitação do pensar, e se não explica a ontologia é porque há um contrassenso em se pressupor algo, uma vez que toda pressuposição decorre do pensamento. Uma vez mais, narrar os percalços do homem comum, sob o olhar ontológico, paira em uma suspensão: se não se pode pensar a existência, como lidar com o fato de que continuamos existindo como alguém que tem de pensá-la? O percurso do homem é o seu caminho, é nele que a diferença se põe e o existente qualifica uma vivência em um contexto de experiência social. O plano das esferas reflete os contextos em que essas cifras vão aparecendo. Mas, nesse percurso, se não se pode falar do ocultamente ontológico de um sistema da existência, isso, por si só, não nos leva a todas as conclusões sobre a presença ou não de uma ontologia. Disso se segue uma indagação: na obra de Kierkegaard, uma vez que a idealidade participa da efetividade enquanto movimento negativo a ser superado, como a dialética do existente permite uma ontologia positiva?

Capítulo 2

Dialética em movimento

“(...) No entanto, sem dúvida, o enigma mais difícil, da mais profunda sabedoria, é o de arranjar a vida como se o dia de hoje fosse o último, e, ao mesmo tempo, o primeiro de uma série de anos.”⁵⁷

Søren Kierkegaard

A dialética é o motor da relação entre a interioridade e a exterioridade. É o móbil do pressuposto da idealidade, que, expresso como um problema humano, significa a *tarefa*, o *esforço* de construção do eu. O ideal regulador da Ideia de Deus agora tem de ser mobilizado dialeticamente, mostrando como a noção de espírito para Kierkegaard, o espírito enquanto eu, é um impulso à transparência do existente. Mas essa dinâmica do movimento tem de revisitar a ideia de movimento presente no projeto da *Fenomenologia do Espírito*. Em Kierkegaard, *a marcha da idealidade na consciência humana revela-se, no próprio movimento da realidade do pensamento, o elo entre a idealidade e a existência, revelando o eu concreto*. No entanto, para o pensador dinamarquês, a genuína relação do homem é com a existência, e, como o sentimento de finitude deságua no vazio, isso o afasta da dedução da finitude nos moldes kantianos ou do espírito absoluto de Hegel. Em Kant temos o eu penso; e na dialética hegeliana já não se tem mais um eu – apenas o eu abstrato e imediato, o eu vazio; em Kierkegaard há algo de singular, um processo – um movimento dialético entre o pensamento e o seu oposto, em que Deus se faz existente ao eu concreto. Assim, o percurso deste capítulo passa pelas seguintes etapas: 1) o problema da constituição do eu em Kierkegaard; 2) a descentramento do eu que remete ao problema da consciência infeliz; 3) o eu e a responsabilidade da ética na figura da bela alma; 4) o problema da construção do eu e o estupor da decisão de Abraão.

2.1. O sistema e o invisível

A idealidade do pensamento participa da dialética sob a forma da construção do eu. Partimos do problema do primeiro capítulo, em que construímos a ideia de uma idealidade *na* existência, e não *da* existência, para agora compreender como a tarefa do eu, a de tornar-se a si mesmo, corresponde ao processo de superação do pressuposto da idealidade face ao resíduo

⁵⁷ SKS 6, 356: “Det er dog unegtelig den vanskeligste Gaade, som jo skal være den | dybeste Viisdom, at indrette sit Liv som var den Dag idag den sidste, i hvilken man levede og tillige den første i en Aarrække”.

da existência. Como ponto de partida, tomamos os apontamos de Arne Grøn, em se artigo *O Problema da Subjetividade*, de 1988. Nosso interesse consiste em pegar alguns pontos centrais sobre o processo de formação do eu em Kierkegaard, mostrando, neste segundo capítulo, como esse processo corresponde ao problema da idealidade.

O primeiro apontamento de Grøn está no paralelo de descentramento na construção do sujeito, princípio hegeliano dialético que está presente em Kierkegaard. Na *Fenomenologia do Espírito*, a concepção de sujeito é um movimento, uma construção, e assim sendo, não há uma ideia de sujeito acabado, mas um vir-a-ser constante. O sujeito é algo negativo, e é fundamental termos isso em mente: o sujeito é tido pelo homem dotado de consciência, ou seja, “o indivíduo consciente de si mesmo é capaz de agir segundo as suas próprias escolhas; ele é diferente dos demais, e, por isso, ele é um centro”⁵⁸ (GRØN, Arne, p. 42). Mas o que significa quando em uma filosofia a impotência do sujeito está marcada pela ausência de autodependência, como ocorre em Hegel?

É precisamente na consciência de si na *FE* que encontramos o início do processo de vir-a-ser, em que o homem deixa de ser tido como lugar do centro e da autonomia da toma de decisões e do sentido das ações humanas. Em Kierkegaard isso também ocorre, mas há um complicador: há uma concepção ontoteológica que difere ambos os autores, funcionando como substrato do como cada autor concebe essa construção do eu. Em Hegel, esse processo do eu obedece ao princípio conceitual do Espírito, um processo teleológico, mas em Kierkegaard a construção do eu é uma tarefa que significa superar o estágio da idealidade, sem um telos, consistindo em uma abertura ao existente. Vejamos um pouco dessa diferença lógica.

O teor da crítica de Kierkegaard à lógica e ao sistema em Hegel consiste na recusa do saber puro. O caráter recíproco entre pensamento e existência pode ser visto em duas passagens: a primeira, no Prólogo de *Ou, Ou I*, Victor Eremita acusa a proposição filosófica hegeliana de que “o exterior é o interior e o interior é o exterior”⁵⁹ (SKS 2, 11 / *Ou, Ou I*, Prólogo, p. 29); a segunda está no *Pós-Escrito* em que Kierkegaard está de acordo com a primeira: “a objetividade lógica, enquanto objetiva sobre todo o pensamento, é limitada pelo fato de que, do ponto de vista subjetivo ela é uma hipótese, precisamente porque ser [o

⁵⁸ “Il s’agit, em deux mots, de l’homme em tant qu’individu doté de conscience – l’individu conscient de lui-même et capable d’agir selon ses choix. C’est à dire qu’il est un *individu* en ce sens, supplémentaire, qu’il se différencie *lui-même*” (GRØN, A. “Le problème de la subjectivité” in *Le Cahiers de Philosophie* (8-9), p. 42)

⁵⁹ SKS 2, 11: “Det er maaskee dog stundom faldet Dig ind, kjære Læser, at tvivle en Smule om Rigtigheden af den bekjendte philosophiske Sætning, at det Udvortes er det Indvortes, det Indvortes det Udvortes.”

subjetivo] a efetividade, uma lógica que é indiferente à existência⁶⁰ (SKS 7, 107 / *Pós-Escrito*, Segunda Parte, Primeira Seção, §3, p. 105). Ambos os apontamentos afirmam que a união entre esses dois domínios, o subjetivo e o objetivo, é o pressuposto hegeliano e, ao que nos parece, não entra em conflito com o que o próprio Hegel afirma no Prefácio da *Ciência da Lógica*, sublinhando esse sentido: “A consciência é o espírito enquanto algo concreto e, na verdade, o saber preso na exterioridade; contudo, o movimento progressivo deste objeto, tal como o desenvolvimento de toda a vida natural e espiritual, baseia-se somente na natureza das essencialidades puras que constituem o conteúdo da Lógica”⁶¹ (HEGEL. *Ciência da Lógica*, Prefácio à Primeira Edição, p. 29). Há um contraponto ontológico, portanto. Tal como o princípio que norteia a *CL*, na *FE* a consciência, enquanto espírito, liberta-se de sua imediatidade e da concretude exterior ao se tornar um saber puro, o que significa objetificar a interioridade humana sob a forma real do espírito. Em Kierkegaard, a unidade da contradição entre a interioridade e o mundo exterior não pode ser plenamente satisfatória, pois a objetividade hipotética se relaciona com a existência de um modo negativo.

A prerrogativa do sistema filosófico é, segundo Kierkegaard, a redução do imediato à reflexão e nisso consiste o nó lógico do problema. Ainda na *Ciência da Lógica*, Hegel afirma que o modelo lógico filosófico deve evitar tanto as garantias categóricas de uma intuição interior ou servir-se de raciocínios a partir de razões da reflexão exterior⁶² (Cf. HEGEL. *Ciência da Lógica*, Prefácio à Primeira Edição, p. 28). Então, inserir a natureza do conteúdo em uma reflexão própria desse conteúdo determina o saber, o que significa que o entendimento determina e mantém as determinações: “a razão é negativa e dialética porque ela dissolve as determinações do entendimento em nada; ela é positiva, porque produz o universal e compreende o particular inserido nele”⁶³ (HEGEL. *Ciência da Lógica*, Prefácio à

⁶⁰ SKS 7, 107: “I et logisk System maa Intet optages, som har et Forhold til Tilværelse, som ikke er ligegyldigt mod Existentens. Den uendelige Overvægt, som det Logiske ved at være det Objektive har over al Tænkning, limiteres igjen derved, at det subjektivt seet er en Hypothese, netop fordi det i Virkelighedens Forstand er ligegyldigt mod Tilværelse. Denne Dobbeltthed er det Logiskes Forskjel fra det Mathematisk, der slet intet Forhold har til eller fra Tilværelse, men kun har Objektiviteten – ikke Objektiviteten og det Hypothetiske som Eenheden og Modsigelsen, hvori det negativt forholder sig til Existentens.”

⁶¹ Cf. CL: “Das Bewusstseyn ist der Geist als konkretes und zwar in der Aeusserlichkeit befangenes Wissen; aber die Formbewegung dieses Gegenstandes beruht allein, wie die Entwicklung alles natuerlichen und geistigen Lebens, auf der Natur der reinen Wesenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen”.

⁶² CL: “Die eigentliche Ausfuehrung ist die Erkenntniss der Methode, und hat ihre Stelle in der Logik selbst, habe, hierzu ihre Methode nicht von einer untergeordneten Wissenschaft, wie die Mathematik ist, borgen, só wenig als es bei kategorischen Versicherungen innerer Anschauung bewenden lassen, oder sich des Raisonnements aus Gruenden der aeussern Reflexion bedienen.”

⁶³ CL: “Der Verstand bestimmt und hält die Bestimmungen fest; die Vernunft ist negativ und dialektisch, weil sie die Bestimmungen des Verstands in nichts auflöst; sie ist positiv, weil sie das Allgemeine erzeugt und das Besondere darin begreift.”

Primeira Edição, p.28). Mas o ponto de Kierkegaard diz respeito exatamente ao papel do imediato, pois, se “o sistema começa com o imediato, portanto, sem pressuposição e de um modo absoluto, isso quer dizer que o começo do sistema é o início absoluto”⁶⁴ (SKS 7, 108 / *Pós-Escrito*, Segunda Parte, Primeira Seção, §3, p. 106). A pergunta que Kierkegaard coloca é esta: como um sistema começa com o imediato, isto é, como o sistema se dá imediatamente nele? A resposta é negativa, então, não se pode partir do princípio do sistema, porque “o início de um sistema que começa com o imediato só se alcança mediante a reflexão”⁶⁵ (SKS 7, 108 / *Pós-Escrito*, Segunda Parte, Primeira Seção, §3, p. 106). Haveria uma contradição de princípio na lógica hegeliana que parte do imediato que é já reflexivo, tal como se deve considerar essa essencialidade pura, o Ser puro da lógica hegeliana.

Assim, para Hegel, o negativo é esse movimento espiritual sob a forma imanente do conceito, equacionando o subjetivo ao objetivo. Por isso, o espírito é o método absoluto do conhecer, a alma imanente do próprio conceito, constituindo a qualidade tanto da razão dialética como do entendimento, pondo a diferença determinada do entendimento para também dissolvê-la. Mas isso que é o motor da lógica de funcionamento da *Fenomenologia do Espírito* esbarra, para Kierkegaard, na impossibilidade ontológica de equacionar todas as determinações da consciência ao movimento conceitual. Há sempre um resíduo, nomeado como existência, que pode ser pensado idealmente, mas que não é derivado existencialmente dele. E se não há um sistema da existência, então ela, a existência, vem antes do sistema. Sendo a existência uma primazia, a dialética deve contemplar qualitativamente o devir da subjetividade, compreendendo adequadamente o que o autor quer dizer com isso.

Há uma nuance sobre o valor da subjetividade, porque se pode cometer um erro, ao supor que Kierkegaard simplesmente a pressupõe como uma verdade que não dependa do mundo exterior. Subjetividade é o *movimento* da interioridade, atingindo seu cume na paixão pelo absolutamente estranho. Segundo Grøn, nesse ponto se pode dizer que o sujeito é uma

⁶⁴ SKS 7, 108: “Systemet begynder med det Umiddelbare, og derfor forudsætningsløst, og derfor absolut, ∴ Systemets Begyndelse er den absolute Begyndelse.”

⁶⁵ SKS 7, 108: “Men hvorfor har man saa ikke inden man begyndte paa Systemet gjort det andet lige saa vigtige, netop lige saa vigtige Spørgsmaal, og gjort sig det tydeligt, og respekteret, hvad der tydeligen ligger deri: hvorledes begynder Systemet med det Umiddelbare, ∴ begynder det umiddelbart dermed? | Herpaa maa vel ubetinget svares Nei. Antages Systemet at være efter Tilværelsen (hvorved en Forvexling foranlediges med et Tilværelsens System), saa kommer jo Systemet bag efter, og begynder altsaa ikke umiddelbart med det Umiddelbare, med hvilket Tilværelsen begyndte, om den dog i en anden Forstand ikke begyndte dermed, fordi det Umiddelbare aldrig er, men er ophævet naar det er. Den Systemets Begyndelse, der begynder med det Umiddelbare, er da selv naaet gennem en Reflexion.”

não verdade, mas essa não verdade não está fora da verdade⁶⁶ (GRØN, Arne, p. 47). Entendemos, por essa afirmação, que o sujeito é a não verdade para ele mesmo, mas nisso está uma verdade. Porque, ao não descobrir a verdade em sua subjetividade, no caminho da subjetividade ele vai descobrir o que é a verdade. Ou seja, a subjetividade que não é verdadeira interioriza a subjetividade que é verdadeira. Por isso, o interesse pela salvação eterna não faz da subjetividade um produto da imaginação do indivíduo particular; ela não é subjetivismo, muito menos um psicologismo ou um irracionalismo.

A subjetividade é o acesso a essa consciência do espírito que não se revela ao pensamento, e por isso ela é uma *edificação* [*Opbyggelse*], o movimento de uma construção, tal como as obras do amor edificam. Na subjetividade importa o ato de edificar, e nisso consiste o gesto na seriedade no próprio espírito. Se a existência é uma qualidade irreduzível, dotada de uma lógica própria, o amor é o produto dessa existência. A compreensão do amor exige uma relação qualitativa com o humano, na forma do interesse, correspondendo a esse inexplicável. Aquilo que é digno de ser amado intervém na vida como a maior das bondades, o sumo bem, só que pela estranheza de seus gestos e por uma linguagem desconhecida.

O amor requer a subjetividade, mas o ato de edificar não equivale ainda à tarefa da figura do pensador subjetivo [*subjektive Tænkere*]. Partindo do diagnóstico de que “nossa época tem um desprezo panteístico e extravagante pelo homem particular”⁶⁷ (SKS 7, 324 / *Pós-Escrito*, Segunda Parte, Capítulo 3, §4, p. 301), Kierkegaard afirma que a tarefa dela [de nossa época] “consiste em exprimir de modo claro e determinado o humano na existência, tarefa esta do pensador subjetivo”⁶⁸ (SKS 7, 325 / *Pós-Escrito*, Segunda Parte, Capítulo 3, §4, p. 302). O pensador subjetivo é uma figura na etapa de superação do mero sujeito objetivo fictício, cumprindo o papel de resgatar a importância do lugar da subjetividade. Ele é o sujeito existente, que existe no esforço do devir, mas que cumpre apenas uma parte do processo. Dialeticamente, o pensador subjetivo oscila na tensão entre o negativo (a realidade especulativa objetiva) e o positivo (a interioridade). Ele conhece a negatividade do infinito na

⁶⁶ “Cette détermination – la servitude est imputable à nous-même – est impliquée dans la formule: le sujet est dans la non-vérité n’est ‘donc pas seulement en dehors de la vérité: elle lui est hostile’ du fait que le sujet ‘a lui-même perdu et continue de perdre la condition’ et est par suite dans la non-vérité par lui-même” (GRØN, A. “Le problème de la subjectivité” in *Le Cahiers de Philosophie* (8-9), p. 47)

⁶⁷ SKS 7, 324: “Hver Tidsalder har sin, vor Tids er maaskee ikke Lyst og Nydelse og Sandselighed, men vel en pantheistisk udsvævende Foragt for de enkelte Mennesker.”

⁶⁸ SKS 7, 325: “Ethvert Menneske maa væsentligen antages at være i Besiddelse af hvad der væsentligen hører til at være Menneske. Den subjektive Tænkere Opgave er at forvandle sig selv til et Instrument, der tydeligt og bestemt udtrykker det Menneskelige i Existentens.”

existência⁶⁹ (Cf. SKS 7, 84 / *Pós-Escrito*, Segunda Parte, Primeira Seção, §2, p. 84), mas reproduz no pensamento a sua própria existência, colocando todo o pensamento no devir. Sua contradição consiste em uma etapa de alcance da verdade positiva da existência, mas que ainda está preso à ficção do eu objetivo no mundo.

No percurso dialético, o pensador subjetivo ainda é o sujeito conhecedor na existência que ainda não apontou devidamente para a interioridade, vivendo uma contradição. A condição do pensador subjetivo existe como dupla reflexão. O pensador subjetivo é bifronte [*bifrontisk*] no conflito entre a interioridade efetiva e a realidade exterior: “quando [ele] tem sua face em direção à Ideia, a interpretação dessa desproporção [entre eterno e devir] é patética; quando ele volta suas costas para a ideia e a deixa brilhar lá de trás, em direção ao mesmo descompasso, nisso a sua interpretação é cômica”⁷⁰ (SKS 7, 89 / *Pós-Escrito*, Segunda Parte, Primeira Seção, §2, p. 88). O sentimento religioso está nessa contradição: voltar-se em direção a Deus, essa grandeza incompreensível ao pensamento, que está no pathos; mas, enquanto o humano, ao dar-lhe as costas, revela o cômico, tomando-o por algo de finito.

A verdade contida no pensador subjetivo é a presença de um pathos singular, que não pode ser apropriado por nada que lhe seja exterior. Ele é marcado por um esforço em que a presença do infinito se mostre no cômico verdadeiro – a saber, o cômico que não depende de nada da exterioridade, a comicidade que ninguém percebe, a não ser o próprio pensador subjetivo⁷¹ (Cf. SKS 7, 90 / *Pós-Escrito*, Segunda Parte, Primeira Seção, §2, p. 89). O esforço é a sua marca, mas enquanto “esforço infinito que está sempre em devir, algo que está assegurado pelo fato de ele ser tão negativo quanto positivo, e de ter tanta comicidade essencial quanto pathos essencial”⁷² (SKS 7, 91 / *Pós-Escrito*, Segunda Parte, Primeira Seção, §2, p. 90). O pensador subjetivo existe enquanto devir, mas ele não se confunde com a coisa

⁶⁹ Cf. SKS 7, 84: “Den subjektive eksisterende Tænkere, der har Uendeligheden i sin Sjæl, har den altid, og derfor er hans Form bestandig negativ. Naar saa er, naar han virkeligen eksisterende gjengiver Tilværelsens Form i sin Existents, saa er han eksisterende bestandig lige saa negativ som positiv, thi hans Positivitet bestaaer i den fortsatte Inderliggjørelse, i hvilken han er vidende om det Negative.”

⁷⁰ SKS 7, 89: “Den subjektivt eksisterende Tænkere er derfor ligesaa bifrontisk som Existents-Forholdet er. Misforholdets Opfattelse, naar det sees hen til Ideen, er Pathos, Misforholdets Opfattelse, naar det sees med Ideen bagfra, er Comik. Naar den subjektive eksisterende Tænkere vender Ansigtet mod Ideen, er Misforholdets Opfattelse i Pathos, naar han vender Ryggen til Ideen og lader denne straaale bagfra ind i det samme Misforhold, er Opfattelsen i Comik.”

⁷¹ Cf. SKS 7, 90: “Det sande Comiske er, at det Uendelige kan foregaae i et Menneske, og Ingen, Ingen opdage det paa ham. I Forhold til den idelige Vorden er det Comiske og Pathetiske paa eengang i Bønnens Gjentagelse; netop dens Uendelighed i Inderlighed synes | at gjøre en Gjentagelse umulig, og derfor er Gjentagelsen selv baade til at smile og til at sørge over.”

⁷² SKS 7, 91: “Existentsen selv, det at existere, er Stræben, og er ligesaa pathetisk som comisk; pathetisk, fordi Stræben er uendelig, ♂: rettet mod det Uendelige, er Uendeliggjørelse, hvilket er den høieste Pathos; comisk, fordi Stræben er en Selvmodsigelse.”

mesma. Isto é, o infinito está relacionado ao caráter finito do indivíduo, e a ideia de esforço no pensador subjetivo é a própria existência. No existir, o esforço é infinito, e nesse processo de infinitizar está o mais elevado pathos; e, ao mesmo tempo, cômico, porque o esforço é uma autocontradição entre a sua finitude com o infinito.

A figura do pensador subjetivo indica a tentativa de superação, por parte de Kierkegaard, de um idealismo do eu concreto. O ponto é que a crítica ao sistema é uma crítica à ontoteologia, que pode ser traduzida como crítica ao idealismo alemão, porque ela se ocupa do fato de que o sistema lida, em última instância, com o contingente, e não com aquilo que é a liberdade na interioridade (Cf. SKS 7, 187 / *Pós-Escrito*, Seção 2, Cap.1, p. 122)⁷³. O aspecto existencial do devir tem a ver com uma atitude, cumprindo um objetivo ontológico: demarcar a condição da liberdade humana sob a “conquista das possibilidades”. Na incerteza, a vertigem que acomete o homem se mostra quando este – para usarmos um termo de Beaufret, em *Introdução às Filosofias da Existência* – “naufrega na possibilidade”, ao descobrir, com uma sensação mortal, que “tudo é igualmente possível”⁷⁴. Essa vertigem é a prerrogativa da salvação, porque o homem vive com perfeição quando descobre o mecanismo elementar da angústia: perder-se nos possíveis. Não saber o que escolher, estar parado, indeciso na vida. A existência humana movimenta-se, não é um fato acabado nem uma existência fechada em si mesma como um objeto do fenômeno pura e simplesmente; o homem não é uma “coisa”, mas um *poder-ser* que implica os riscos da perdição e as probabilidades da salvação.

A conquista dos possíveis, enquanto movimento dialético, é o motor de conquista da liberdade. E, segundo Grøn, há duas determinações do sujeito: o Eu é um devir e ele se relaciona com ele mesmo⁷⁵ (GRØN, Arne, p. 43). Sobre o primeiro aspecto, o devir implica antes de tudo o sujeito na existência, e aqui há a primeira nuance: o sujeito é inacabado, ele não é dado de uma vez. Enquanto esforço, o homem está em uma *situação*, e nesse imbróglio entre a idealidade e a existência se faz como enigma. Tomar o problema humano dessa maneira seja, talvez, a forma mais *adequada* de captarmos a atitude de Kierkegaard. Dela é que afloram o gênero de interesse de suas investigações, no qual insistimos com uma discussão eminentemente ontológica. É nesse sentido que Beaufret pôde afirmar, em seu

⁷³ Cf. SKS 7, 187: “Her er en saadan Definition paa Sandhed: den objektive Uvished, fastholdt i den meest lidenskabelige Inderligheds Tilegnelse, er Sandheden, den høieste Sandhed der er for en Existerende”.

⁷⁴ BEAUFRET, Jean. *Introdução às Filosofias da Existência*. Cap. 1, p. 13.

⁷⁵ “Qu’est-ce qui caractérise la subjectivité? Je commencerai par relever deux déterminations chez Kierkegaard: le sujet est en devenir et il *se rapporte à lui-même*” (GRØN, A. “Le problème de la subjectivité” in *Le Cahiers de Philosophie* (8-9), p. 43)

Introdução às Filosofias da Existência, na seção dedicada ao autor, que, “de todos os filósofos, Kierkegaard teria sido um daqueles que melhor sentiu qual a distância intransponível que sempre existe entre as certezas dispensadas por um sistema e a realidade do homem”⁷⁶. Deprendemos disso que o incerto, enquanto condição humana, é o resíduo de todo sistema, e que ganha legitimidade ao falhar tudo o que um sistema preconiza. É uma luz quando as construções especulativas exaurem todas as suas promessas de consolo.

O segundo aspecto diz que no devir o homem se relaciona consigo mesmo, e nisso consiste a singularidade. Nessa segunda determinação, temos de ter em mente a ideia de que o homem é o espírito, o espírito é o eu, e o eu é uma relação que se relaciona consigo mesmo. Se comparado com Hegel, segundo Grøn, notamos o funcionamento conceitual operando, porque na *FE* o eu depende de um outro eu, o que significa que a liberdade é ser o eu no outro⁷⁷ (GRØN, Arne, p. 45). Enquanto Hegel considera a razão como o espírito, Kierkegaard não admite a hipótese de que o pensamento circunscreva por completo os ditames da subjetividade, então, esse processo em Kierkegaard tem de ser chamado de diferenciação, em que o indivíduo se dissocia dos outros⁷⁸ (GRØN, Arne, p. 46). Em Hegel, há um movimento em que o outro se faz presente no eu, mas em Kierkegaard o outro é a ocasião em que o eu se descobre cada vez mais como um eu.

Se acima apontamos sobre o problema do imediato em Hegel, aqui salta aos olhos um desdobramento disso, porque a concepção de espírito em Kierkegaard não parte da correlação entre interioridade e exterioridade. Há uma oposição ao hegelianismo nesse ponto. Kierkegaard, no *Pós-Escrito*, afirma que a *Fenomenologia do Espírito* tem a sua originalidade ao conceber que, como vimos no capítulo anterior, “o interior é o exterior” e o “exterior é o interior”, complementando, agora, que nisso não distingue a igreja visível [*synlig Kirke*] da igreja invisível [*usynlige Kirke*]. A igreja como instituição é um fenômeno histórico, mas a igreja invisível é de outra natureza porque ela consiste na subjetividade (SKS 7, 58 / *Pós-Escrito*, Primeira Parte, Capítulo 2, p. 60)⁷⁹. Isso que dizer que o espírito não é obra da

⁷⁶ BEAUFRET, Jean. *Introdução às Filosofias da Existência*. Cap. 1, p. 12.

⁷⁷ “Hegel donne justement à la liberté cette définition: être chez soi dans l’autre. La liberté n’a de réalité que dans ce rapport d’attachement, de dépendance. La thèse qui pose la nécessité du dessaisissement de soi entre dans la définition de l’esprit” (GRØN, A. “Le problème de la subjectivité” in *Le Cahiers de Philosophie* (8-9), p. 45)

⁷⁸ “Mais em tant que moi il est em même temps au-delà de lui-même; il se rapporte à lui-même em se rapportant à autre chose que soi. Il se différencie lui-même, comme individu, mais par rapport à autre chose. Kierkegaard décrit lui-même ce processus comme une différenciation” (GRØN, A. “Le problème de la subjectivité” in *Le Cahiers de Philosophie* (8-9), p. 42)

⁷⁹ SKS 7, 58: “Den usynlige Kirke er intet historisk Phænomen; den lader sig slet ikke objektvt betragte som saadant, thi den er kun i Subjektiviteten”.

especulação e não corresponde à objetividade enquanto realidade, tal como na *FE* de Hegel, mas a uma subjetividade infinita, que se mostra antes de tudo como um caminho.

Entendemos que, para Kierkegaard, a existência, como invisibilidade ao pensamento, confere um sentido específico à noção de espírito. Em *As Obras do Amor*, afirma-se que o espírito não chega a ser alcançado por conceito, nem mesmo por uma imagem – ou uma Ideia (um Eidos), como é afirmado nesta passagem: “Como o espírito é *invisível*, assim também sua linguagem [*Sprog*] é um segredo [*Hemmelighed*], e o segredo consiste justamente em se usar o mesmo vocabulário da criança e da gente simples, mas o utilizando em sentido transposto, com o que o espírito se recusa a ser o sensorial ou o psicossensorial, embora ele não o recuse à maneira sensorial ou psicossensorial” (SKS 9, 213 / *As Obras do Amor*, Segunda Série, I “O Amor Edifica”, p. 241)⁸⁰. O que está sendo dito é que o espírito não é uma realidade objetiva ao pensamento, pois a efetividade do espírito não pertence à ordem da palavra. Isso não quer dizer o espírito não recuse a objetividade, mas que a sua essência está “no calmo e sussurrante da transposição, para quem tem ouvidos para ouvir” (SKS 9, 213 / *As Obras do Amor*, Segunda Série, I “O Amor Edifica”, p. 241)⁸¹. A escuta privilegiada do espírito reside na própria imersão na obra do amor, na sua capacidade de edificar. Por isso, encontramos aqui a ideia de um discurso transposto [*Overført Tale*], como um discurso metafórico para a consciência humana, que só depois de algum tempo é capaz de tomar consciência da efetividade do espírito.

Como o indivíduo é devir e tem a infinitude dentro de si, nesse sentido, Grøn afirma que “o indivíduo é nele mesmo um eu” (GRØN, Arne, p. 46). Mas a solução, para que se torne coerente com o resgate da subjetividade, em que o eu se faz presente ao indivíduo, passa, como apontamos já no primeiro capítulo, pela consideração adequada da existência diante do pensamento. Reduzir o humano à lógica ou a algo objetivo não explicaria o cerne do problema, e uma passagem importante confirma a tese do limite do pensamento, desta vez com ênfase à consideração subjetiva e sobre tudo o que se disse a respeito da idealidade face ao efetivo da existência: “Que o pensamento objetivo tenha sua realidade [*Realitet*] não se nega, mas em relação a todo pensamento em que precisamente a subjetividade deva ser

⁸⁰ SKS 9, 213: “Som Aanden er usynlig, saa er ogsaa dens Sprog en Hemmelighed, og Hemmeligheden stikker just deri, at den bruger de samme Ord som Barnet og den Eenfoldige, men bruger dem overført, hvorved Aanden negter sig at være det Sandselige eller Sandselig-Sjelelige, men ikke negter det paa en sandselig eller sandselig-sjelelig Maade.”

⁸¹ SKS 9, 213: “Vi ansee det netop derfor med Rette som et Tegn paa falsk Aandighed, at prunke med Paafaldenhedens Forskjel – hvilket just er Sandselighed, hvorimod Aandens Væsen er det Overførtes stille hviskende Hemmelighed – for Den, som har Øren at høre med”.

acentuada, isso será um mal-entendido”⁸² (SKS 7, 92 / *Pós-Escrito*, Segunda Parte, Primeira Seção, §2, p. 91). Kierkegaard está preocupado sobre como o valor da infinitude se dá ao homem, e por isso ela tem de ser meta interna a ele, contemplando uma subjetividade infinita que, com isso, supera em alguma medida as contradições quantitativas da consciência idealista.

A dialética precisa extrapolar as quantificações do mundo objetivo ao ser capaz de lidar com as *qualidades* que contemplam outras categorias da existência. Erro e verdade, que são atributos do princípio de contradição, têm um sentido de legibilidade peculiar na *dialética qualitativa* em Kierkegaard. No texto *Culpado? Não Culpado?*, na obra *Etapas Sobre o Caminho na Vida*, Hilarius Bogbinder afirma que, na relação com Deus – esse absolutamente outro – não se pode argumentar, uma vez que “há uma força dialética que toca a alma do ser da qual Deus se serve precisamente contra esse mesmo ser”⁸³ (SKS 6, 294 / *Culpado? Não Culpado?*, Carta de 28 de abril, p. 361). Deus está nisso, como ambiguidade entre o sussurro doce e a fúria do trovão: a contradição do pensamento dói, mas a existência é um caminho que sobra, um abandono que encontra morada no incompreensível.

Como o movimento é um esforço dialético do singular, no esgotamento das formas de expressão racionais as analogias cumprem um papel não só estilístico, mas de coerência metodológica. De acordo com essa interpretação, há uma imagem proposta a respeito da dialética, desta vez em uma outra carta: “Agitado que seja o mar, e no lugar do mundo em que se encontra sobre o mar, a agulha da bússola aponta sempre ao norte. Mas sobre o mar da possibilidade a bússola é dialética, e a declinação magnética não pode ser distinguida da orientação verdadeira”⁸⁴ (SKS 6, 278 / *Culpado? Não Culpado?*, Carta de 10 de abril, p. 340). Enquanto movimento, a dialética qualitativa é uma quebra entre o discurso do pensamento e a existência, e, ainda em *Etapas Sobre o Caminho na Vida*, mas no texto *In Vino Veritas*, Hilarius Bogbinder é enfático sobre a ideia de que o “discurso contém uma contradição dupla”: primeiro, ele se dirige ao inexplicável; e, justamente por começar por ele, parece não atestar a insuficiência de seu alcance. O discurso não dá conta do inexplicável⁸⁵ (Cf. SKS 6, 40 / *In Vino Veritas*, p. 47). Aquilo que não pode ser quantificado pelo pensamento só pode

⁸² SKS 7, 92: “At den objektive Tænkning har sin Realitet, nægtes ikke, men i Forhold til al den Tænkning, hvor netop Subjektiviteten maa accentueres, er den en Misforstaaelse.”

⁸³ SKS 6, 294: “Derfor kan man ikke dialektisere med ham, thi den dialektiske Kraft i det paagjeldende Menneskes Sjel bruger Gud netop mod dette Menneske selv...”

⁸⁴ SKS 6, 278: “Hun har nu i over 14 Dage havt min confidentielle Meddelelse. Paa Hauserpladsen har jeg ikke siden seet hende. – Om Havet end er nok saa oprørt og hvor i al Verden man saa er paa Havet: Compasset viser dog mod Nord. Men paa Mulighedens Hav er Compasset selv dialektisk, og Magnetens Misviisning ikke til at adskille fra den tilforladelige Pegen.”

residir naquilo que não é quantificável à ordem do pensamento. E sobre a qualidade da existência, o recurso à explicação é indireto. Resta o caminho da subjetividade, que edifica um caminho para a vida interior, enquanto abertura ao existente.

A interioridade, enquanto vida e movimento do pathos humano, é nomeada como *Stemning* – as tonalidades afetivas, costurando o imediato a Deus. Elas são a caracterização dessa dialética qualitativa e subjetiva no devir na medida em que a liberdade é necessária diante de toda mediação na consciência. Nesse sentido, novamente em *Culpado? Não Culpado?*, Bogbinder afirma que não cabe à metafísica estabelecer mediações na esfera da existência da liberdade porque a liberdade está em constante formação⁸⁶ (SKS 6, 340 / *Culpado? Não Culpado?*, Carta de 07 de junho, p. 418). A liberdade é uma qualidade própria do existir e, enquanto tal, é o próprio devir. O detalhe importante é que a liberdade inicia com o imediato, que põe em marcha o plano dos afetos, sem que, durante esse processo, a liberdade se mostre expositivamente como liberdade. No Diapsalmata, em *Ou, Ou I*, há uma metáfora em que isso é explicitado: “O que está por vir? Com o que vamos nos deparar no futuro? Não o sei, não pressinto nada. Quando uma aranha se precipita desde um ponto fixo até os seus fins, tudo o que vê diante de si é um espaço vazio no qual não pode fazer pé, por mais que se apoie”⁸⁷ (SKS 2, 33 / *Ou, Ou I*, Diapsalmata, p. 49). O sentido da liberdade não é dado de antemão, mas é o resultado que se faz claro após a imediatidade do indivíduo desejante, que está no campo da representação de seus desejos.

A origem da dialética está na sua contradição porque a procura pelo gozo caracteriza o pathos para o pensamento, mas não revela o movimento das paixões. Sobre isso, Victor Eremita constrói uma analogia, apontando esse impulso da existência em relação aos objetos de desejo: “Se tivesse a meu serviço um espírito submisso que, ao pedir um bocado de água, me trouxesse os vinhos mais bem cotados do mundo, deliciosamente misturados em um copo, eu o despediria até que aprendesse que o gozo não consiste no que gozo, mas no que é feita a

⁸⁵ Cf. SKS 6, 40: “Og denne Tale skal især behage den skjønnne Lalage. Mig behager den ikke, thi jeg forstaaer ikke et Ord, men finder, at Talen indeholder en dobbelt Modsigelse, deels fordi den ender i det Uforklarlige, og deels fordi den ender deri, thi den, der vil ende med det Uforklarlige, han gjorde egentligen rigtigst i at begynde dermed og slet ikke sige Andet, for ikke at blive mistænkelig. Begynder han med det Uforklarlige og |6, 40 siger ikke Andet, da beviser dette ikke hans Afmagt, thi i negativ Forstand er det dog en Forklaring, men begynder han med Andet og ender i det Uforklarlige, da beviser dette hans Afmagt.”

⁸⁶ SKS 6, 340: “Mediationen har aldeles ikke hjemme i Frihedens Existents-Sphære, og kan kun paa en latterlig Maade fra Metaphysiken ville trænge sig ind der, hvor Friheden bestandigt vorder.”

⁸⁷ SKS 2, 33: “Hvad skal der komme? Hvad skal Fremtiden bringe? Jeg veed det ikke, jeg ahner Intet. Naar en Edderkop fra et fast Punkt styrter sig ned i sine Conseqventser, da seer den bestandig et tomt Rum foran sig, hvori den ikke kan finde Fodfæste, hvormeget den end sprætter.”

minha vontade”⁸⁸ (SKS 2, 40 / *Ou, Ou I*, Diapsalmata, p. 56). Abre-se aqui a teoria dos três estágios, isto é, as etapas da tentativa dialética de compreensão da existência que se mostra nos estágios do devir individual, as etapas no caminho da vida.

Para Kierkegaard, o desenvolvimento humano da existência se dá em torno de uma acumulação da experiência, o que, em dinamarquês, significa uma [*Udlevelse*], e a interioridade do pathos opera como uma melodia interna. Nela, seus tons denotam o percurso dessa vivência na forma dos estágios: o Estético, o Ético e o Religioso, sendo duas as esferas transicionais ou os confins (*confinia*): há a ironia entre o Estético e o Ético; e o humor entre o ético e o religioso⁸⁹. O ponto de Kierkegaard é que nessa estrutura da consciência não há um

⁸⁸ SKS 2, 40: “Den egentlige Nydelse ligger ikke i hvad man nyder; men i Forestillingen. Hvis jeg i min Tjeneste havde en underdanig Aand, der, naar jeg forlangte et Glas Vand, vilde bringe mig al Verdens kostbareste Vine lifligt blandede i en Pokal, da vilde jeg give ham hans Afsked, indtil han lærte, at Nydelsen ikke ligger i hvad jeg nyder, men i at faae min Villie...”

⁸⁹ A título de curiosidade, sobre a origem da noção dos estágios, ou das esferas, Robert Windenmann afirma que a origem da concepção dos estágios na vida não é inauguração kierkegaardiana. Essa perspectiva já estava presente na ótica em Platão e nos neoplatonistas. Houve um acréscimo na valoração de uma esfera baixa e outra elevada no cristianismo, e depois, no idealismo hegeliano, no espírito mundano e no espírito divino. Em Fichte, há sua etapas paralela do indivíduo e da história; e em Schelling há uma elevação do domínio da natureza ao domínio do espírito (WINDENMANN, Robert. p. 120). Os contemporâneos de Kierkegaard também compreenderam o mundo pela ótica das esferas, notadamente Martensen, Sibbern e Paul Møller [Ref: Papir XIII, pp. 16 ff]. (WINDENMANN, Robert. p. 121 do artigo).

Sobre os estágios, sumariamente, eles teriam as seguintes características:

O estágio estético é uma dimensão inicial, da consciência imediata. A ironia socrática é tida exatamente como um confinamento que aponta as contradições dessa imediatidade da consciência [Ref: SV XIII, 300-20]. (WINDENMANN, Robert, p. 123)

No estágio estético, não há nenhuma consciência da aceitação de um ideal, dado que a consciência não diferencia ela mesma do seu meio [Ref: SV XIII, 131 f.]. Dentro do estágio estético, há três fases que evocam um ideal de expressão na imediatidade: 1) Mozart, com a ópera “O casamento de Fígaro” – representa o viver que leva à melancolia, um estágio em que o indivíduo procura levar os desejos da forma mais positiva, sem desconfiar das contradições que estão por vir; 2) O Papageno, de “A Flauta Mágica” – representa a fase em que o objeto não é claro para o indivíduo, que se encontra em uma constante busca. Não há uma distinção entre o Eu e o Outro; 3) Don Juan, de Mozart: nesta fase há um objeto específico, mas não há uma distinção entre o próprio desejo e o objeto. A música expressa esse estágio não reflexivo, na medida em que é expressão de uma sensualidade demoníaca que não tem conexão com o tempo (WINDENMANN, Robert. p. 126). Existem alguns pseudônimos que exercem o papel da reflexão no Estágio Estético: o Fausto; Johannes, o sedutor; “A”, autor do volume I de *Ou, Ou*; Constantin Constantion, de *A Repetição*, Victor Eremita de *Ou, Ou*. E os limites da reflexão do estágio estético se deve a alguns fatores: 1) é uma reflexão finita, de interesses práticos e de atividades intelectuais; 2) o indivíduo puramente estético evita decisões; 3) Impossível de se desenvolver um ideal, em que o indivíduo fica preso a uma reflexão infinita; 4) há uma consciência, mas não uma autoconsciência; 5) O tempo perde o significado, passado e futuro perdem o seu significado; 6) o esteta é dependente da fortuna; sua vida é desespero, ansiedade e frustração.

Numa fase transicional, pela ironia se dá o paradoxo inerente à existência, na tentativa de negar o exterior. O ironista, em Kierkegaard, é um Eu atual e ideal. É o momento em que ele adquire uma teleologia, um Eu ideal [Ref: SV II, 271]. “O Eu, o individual se sabe ao mesmo tempo atual e ideal, em que, de um lado, que o indivíduo tem fora dele uma imagem que ele deve formar como uma semelhança, e que na outra mão ele tem dentro, desde que ele é um Eu” [Ref: SV II, 280]. (p. 129 do artigo). Judge Wilhelm é o expoente da vida ética, ao reformular o “conhecer a si mesmo” socrático pelo “Escolha alguém em uma validade eterna”. Nesse processo há uma aceitação dos fatores históricos, do aspecto eterno e o compartilhamento da culpa. (WINDENMANN, Robert. p. 130). A ética não depende meramente do conhecimento, porque ela não se reduz a uma definição de bom e de mau desinteressadamente, uma vez que o elemento da volição é constituinte da ética. Do ponto de vista ético, o casamento é o telos mais certo, representado por Judge

processo sistemático de acréscimo entre os estádio, mas um salto qualitativo, tal como Robert J. Windenmann, em seu artigo “The Concept of Stages”, define a perspectiva dos estágios: “É evidente que Kierkegaard, ao invés de dar continuidade à tradição idealista de basear os estágios da vida em fases de consciência consideradas como níveis de desenvolvimento intelectual, ele a reverteu a um ponto de vista dogmático, no qual os estágios devem ser vistos como qualitativamente diferentes um do outro.”⁹⁰ (WINDENMANN, Robert. p. 122). O elemento do tempo é importante, porque se opõe à ideia de progresso no tempo na vida, que, segundo Windenmann, na antropologia de Kierkegaard, consciência e autoconsciência estabelecem uma contradição entre a idealidade e a efetividade quando são justapostas, em que espírito e volição estão em conexão. A contradição entre o eterno e o mundo mostra-se pela dinâmica da vontade que estabelece um Eu cindido nele mesmo. Então, a individuação torna-se impossível sem a decisão e está baseada em visões sobre a vida que incluem um ideal, e sem esse compromisso – ou caráter – não se desenvolve, independentemente de todo esforço intelectual. Abre-se, com isso, três momentos dessa dialética qualitativa: o primeiro é o conflito na própria individualidade, em uma discussão com a seção da consciência infeliz; o segundo está em mostrar a crise do estágio ético, partindo do problema da eticidade da bela alma; o terceiro, que significa a conquista do religioso, leva-nos ao problema da Abraão.

2.2. Ser consciência infeliz

Partindo do problema da construção do Eu colocado por Arne Grøn, em *O Problema da Subjetividade*, procuramos mostrar, agora, em uma comparação com a seção da consciência

Wilhelm, porque ele significa uma decisão de abandono da lógica do desejo imediato em prol do desejo refletido. O estágio ético é incógnito e nele o ego é enfatizado em detrimento de tudo o que é externo (WINDENMANN, Robert. p. 130). Consequentemente, há uma contradição entre a tarefa ética e a atividade religiosa [Ref: SV VI, 182], porque a ética não é suficiente para uma total atualização do Eu. É uma “esfera transicional”, onde o indivíduo se encontra desprovido [Ref: SV, VI, 499]. A tentativa de efetivação do que é universal quebra-se como tarefa, tornando-se necessário pensar um Deus capaz de cumpri-la, mas Deus e o mundo são entidades qualitativamente diferentes. Quando o indivíduo toma consciência da profundidade e totalidade da culpa, então é abatido pelo sofrimento e pela desolação. É nesse momento que o indivíduo então se volta para a bem-aventurança divina, acometido por uma resignação, “uma morte para o mundo”. E essa incapacidade de superar essa alienação leva ao confinamento do humor (WINDENMANN, Robert. p. 132). É importante observar que essa intimidade e transparência diante de Deus só é possível a partir da abertura do ético. Há um Eu eterno fundado em Deus, havendo, com isso, dois tipos de religiosidade: Uma Religiosidade A, em que o indivíduo vive a contradição entre tempo/eternidade, finito/infinito, alma-corpo/eternidade; e uma Religiosidade B, em que o indivíduo vive a bem-aventurança eterna pela virtude do absurdo (WINDENMANN, Robert. p. 134).

⁹⁰ “It is evident that Kierkegaard, instead of continuing the idealistic tradition of basing life’s stages on phases of consciousness regarded as levels of intellectual development, had reverted to a dogmatic standpoint from which the various stages must be viewed as qualitatively different from each other” (WINDENMANN, R. J. “The Concept of Stages” in *Some of Kierkegaard’s main Categories*, p. 122)

infeliz da *FE*, como a lógica da cisão de Kierkegaard se dá dialeticamente diante da própria dialética hegeliana. E a primeira observação é que a operação lógica e conceitual da *Aufhebung* ganha um termo substituto, a palavra dinamarquesa *Ophævelse*, que designa esse suprir e conservar, ao mesmo tempo que guarda um sentido irônico. No movimento da constituição do eu, podemos pensar que Kierkegaard parte de uma condição cindida entre o pensamento e a existência, admitindo que, logicamente, não haverá superações contínuas e qualitativamente indistintas. A posição da consciência infeliz nos permite vislumbrar, em Kierkegaard, o além do sistema, como abertura radical da consciência com aquilo que está para além da própria consciência, extrapolando o pensamento, sem que o próprio pensar seja o destino de uma reconciliação. Devemos nos ater a esse ponto, na medida em que ele toca o problema da unidade na consciência.

A figura da consciência de si [*Selbstbewusstsein*] é o ponto de contato e de clivagem na relação de Kierkegaard com a *FE* de Hegel, até porque a consciência infeliz é um tema fundamental da *Fenomenologia*. Na consciência de si está o problema da liberdade, momento em que a consciência se depara com o campo de ilusões da vida, e nisso consistiria o pecúlio em ambos os autores. Hyppolite, em *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, no Capítulo “A consciência infeliz”, assim nos aponta o problema hegeliano: “Ser uma consciência de si é poder libertar-se de todas as situações determinadas que se apresentam, é atingir o eu como essência, em relação ao qual o curso da vida não é senão aparência”⁹¹ (HYPPOLITE, Jean. Seção III, Cap. 3, p. 209). Isso significa que a consciência infeliz, na *FE*, vive uma contradição dentro de si, e por isso talvez não possamos falar propriamente de uma subjetividade, tal como observamos na afirmação de Hegel: “Uma luta se trava, assim, com um inimigo contra o qual a vitória é, antes, uma capitulação; ter alcançado um [dos contrários] é, antes, a sua perda em seu contrário. A consciência da vida, de seu ser-aí e de seu operar, é somente a dor em relação a esse ser-aí e de seu operar, pois nisso só possui a consciência de seu contrário como sendo a essência, e a consciência da própria nulidade”⁹² (*FE*, §209, p. 160). A ideia de que a consciência seja o lugar da contradição nos permite fazer um paralelo entre a lógica hegeliana e a abertura em Kierkegaard: na *FE*, a subjetividade

⁹¹ “Être une conscience em soi, c’est pouvoir se liberer de toutes les situations déterminées que si présentent, c’est atteindre le moi comme essence, par rapport auquel le cours de la vie n’est qu’apparence” (HYPPOLITE, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, III, Cap. 2, p. 188)

⁹² *FE*, §209: “Es ist damit ein Kampf gegen einen Feind vorhanden, gegen welchen der Sieg vielmehr ein Unterliegen, das eine erreicht zu haben vielmehr der Verlust desselben in seinem Gegenteil ist. Das Bewusstsein des Lebens, seines Daseins und Tuns ist nur der Schmerz ueber dieses Dasein und Tun, denn es hat darin nur das Bewusstsein seines Gegenteils als des Wesens, und der eignen Nichtigkeit.”

aspira ao repouso de sua unidade, porque ela ainda é uma inquietude que não encontra em si a verdade; mas, na lógica kierkegaardiana, a subjetividade, que não é a verdade em si, é o lugar em que a verdade poderá se mostrar justamente na tarefa impossível de se constituir uma unidade na consciência de si.

Tal como Hegel, Kierkegaard também se ocupa do jogo entre forma e conteúdo, mas a diferença é que a articulação dialética tem de ser entre idealidade e existência, que resulta em uma abertura, portanto, não há um telos e não é um sistema fechado. A Ideia reguladora de Deus é para o homem um móbil da realidade do pensamento que tem de revelar a existência de Deus no abismo da abertura do existente. *E isso é feito partindo do pressuposto do movimento da consciência na FE, porém, inserindo a própria idealidade do pensamento também na órbita dialética – ou seja, a dialética do pensamento tem de opor, dialeticamente, ao que não é o pensamento, e nisso teríamos um resultado mais dialético do que a dialética do espírito.* É como se a posição kierkegaardiana fosse esta: “sim, sou consciência infeliz”, o que implicaria pensar, com isso, um paralelo panorâmico: “sim, sou o sistema hegeliano, mas a dialética exige que eu me revele como seu contrário”. Em Kierkegaard a contradição na entrada e saída do sistema hegeliano recusa, por princípio, uma equalização de mediações pelo geral. O resultado, como veremos, é uma dialética que tem no indivíduo o ponto de saída e o ponto de chegada, sendo necessária a cultura para que esse movimento seja possível.

A remissão ao problema da consciência infeliz passa por contestar a resolução das contradições pela lógica da mediação. É a partir dessa figura que um curto-circuito ontológico deve ser encontrado sobre o papel do pensamento na relação da consciência de si infeliz com o Imutável. No *Pós-Escrito*, no Capítulo 4, “Sobre o problema da mediação”, a crítica à mediação hegeliana consiste na ideia de que nela há uma reconciliação que só ocorre na ordem da especulação. A possibilidade de unificar duas teses contrárias em uma síntese superior só é possível com duas potências no mesmo nível, sem oposição à especulação, o que não ocorre com o cristianismo. Segundo Kierkegaard, “na mediação entre a especulação e o contrário da especulação, a mediação resultante só pode ser a Ideia da especulação. Sendo assim, essa oposição ao especulativo se daria apenas em um sentido ilusório, porque a potência que exerce a conciliação é a própria especulação”⁹³ (SKS 7, 342, *Pós-Escrito*, Cap. 4, p. 318). O cristianismo, nessa lógica hegeliana, teria de ser rebaixado ao meramente

⁹³ SKS 7, 342: “men naar den ene Modsætning er Spekulationen selv, den anden en Modsætning til Spekulationen, og der medieres, og Mediationen jo er Spekulationens Idee, saa er det en illusorisk Bevægelse med at tale om Modsætning til Spekulation, da den forligende Magt er selve Spekulationen (dens Idee nemlig, hvilken er Mediationen).”

especulativo, e, por isso, dotado de uma concepção pagã. Porque o cristianismo, na mediação com a especulação, seria conciliado como conceito, e a relação do cristão seria feita apenas na lógica do conceito e não com a lógica da fé.

Se a mediação hegeliana é um problema, Kierkegaard não pode admitir uma dualidade essencial ao conceito do espírito. Porém, tem de partir do mesmo lugar da *FE*. A consciência de si é o esfacelamento do eu na contradição entre consciência de si essencial e a inessência da vida, e é isso que a coloca na condição de infeliz. O que na lógica de Hegel levará a uma superação, na lógica kierkegaardiana haverá um impasse intransponível. Vejamos um pouco dessa comparação.

Para Hegel, o aspecto subjetivo consiste justamente nisso: a consciência de si é o lugar, nela há o encontro com o Imutável, ao mesmo tempo que essa unidade com o ele aparece para a consciência de si como resultado do próprio Imutável. Como aponta o §210 da *FE*, “nesse movimento a consciência experimenta justamente o surgir da singularidade no Imutável e do Imutável na Singularidade”⁹⁴ (*FE*, §210, p. 160), o que significa que a consciência de si, que é esse lugar da subjetividade, é posta nesse momento do Espírito como o ser-uno dessa consciência duplicada. Ela não adquiriu a consciência de si como espírito e o Imutável ainda não surgiu como é em-si e para si mesmo, apresentando-se “como modalidade e relação do Imutável que resultou como a experiência que a consciência cindida faz em sua infelicidade”⁹⁵ (*FE*, §211, p. 161). Portanto, essa unidade ocorre na consciência de si, mas essa unidade aparece para ela como oscilação de autoria – ora ela mesma é a autora, ora é o imutável, e o problema da consciência de si consiste nesse esvaziamento diante da presença do divino.

A sistematização desse movimento, enquanto reflexão mediadora, caracteriza o critério hegeliano do sentimento da consciência de si. Toda consciência é infeliz: se é feliz, é ingênua ou superou a dualidade. Segundo Hyppolite, a consciência da vida é uma separação da vida mesma, mas “enquanto reflexão opositiva, de modo que tomar consciência da vida é saber que a verdadeira vida está ausente e encontrar-se como rejeitado para o lado do nada”⁹⁶ (*HYPPOLITE*, Jean. Seção III, Cap. 3, pp. 205-206). Essa etapa revela a infelicidade da consciência de si, a dor do ser-aí, na medida em que ela se descobre como nadificação de si

⁹⁴ *FE*, §210: “In dieser Bewegung aber erfährt es eben dieses Hervortreten der Einzelheit *am* Unwandelbaren, und des Unwandelbaren *an* der Einzelheit.”

⁹⁵ *FE*, §211: “Was sich hier als Weise und Verhaeltnis des Unwandelbaren darstellt, ergab sich als die Erfahrung, welche das entzweite Selbstbewusstsein in seinem Ungluecke macht.”

⁹⁶ “Comme le dit encore Hegel, ‘la conscience de la vie’ la conscience de l’être-là et de l’opération de la vie même, est seulement la douleur au sujet de det être-là et de cette opération, car elle a ici seulement la conscience de son contraire comme étant l’essence, et de son propre néant” (*HYPPOLITE*, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, III, Cap. 2, p. 184)

mesma. Nesse sentido, Hegel afirma que essa consciência infeliz “só pode fazer-se presente o sepulcro de sua vida”⁹⁷ (FE, §217, p. 164). O rebaixamento da vida se mostra como um sentimento da perda da consciência de si na medida em que Deus está necessariamente posto, mas como oposto. A unidade da consciência de si infeliz é a contradição que era entre o senhor e o escravo e que agora é a contradição entre Deus e o homem, em que o homem não é sem Deus, e nem Deus sem o homem.

O caráter nulo da consciência infeliz caracteriza-se por não ser uma existência no espírito. Como aponta Hyppolite: “A consciência infeliz ainda não é o espírito vivente que entrou na existência. O que caracteriza o espírito – o Absoluto do sistema hegeliano – é, em termos abstratos, a unidade da unidade e da dualidade”⁹⁸ (HYPPOLITE, Jean. Seção III, Cap. 3, p. 211). Mas, se “a consciência infeliz é, portanto, a culminância da certeza de si que procura ser, para si mesma, sua própria verdade”⁹⁹ (HYPPOLITE, Jean. Seção III, Cap. 3, p. 218), é preciso pensar que, em Kierkegaard, não há unidade da oposição, e a resposta a essa turbulência no processo de identidade da consciência tem de ser outro. É interessante observar, aqui, como o movimento da infelicidade da consciência de si hegeliana, na lógica da mediação, transfigura-se no movimento qualitativo da angústia em Kierkegaard a partir da própria suspensão da lógica reflexiva.

Em *O Conceito de Angústia*, no Capítulo V, Vigilius Haufniensis define a angústia [*Angst*] como aventura [*Eventyr*] necessária. Os estágios da vida trazem neles a possibilidade de perder-se e são prementes. Atenção e densidade são exigidas, porque a aprendizagem do angustiar-se deve permitir o que há de mais elevado [*har lært det Høieste*] (SKS 4, 453 / *O Conceito de Angústia*, Cap. 5, p. 163). A bem aventurança na angústia não é casual, não se dá, segundo Vigilius Haufniensis, como em um dos contos de Grimm, em que um moço saiu a aventurar-se pelo mundo para aprender a se angustiar. O aprofundamento na angústia é o que edifica a grandeza no homem, não como algo externo ao homem, mas no sentido de que ele mesmo produz a angústia. Alguém pode se perder porque não se pôs a angustiar ou porque se afundou na própria angústia.

⁹⁷ FE, §217: “Aber weil dies selbst eine Wirklichkeit und es gegen die Natur dieser ist, einen dauernden Besitz zu gewahren; so ist auch diese Gegenwart des Grabes nur der Kampf eines Bemuehens, der verloren werden muss.”

⁹⁸ “Ce qui caracterize l’esprit – l’Absolu du système hégélien – c’est em termes abstraits l’unité de l’unité et de la dualité” (HYPPOLITE, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, III, Cap. 2, p. 189)

⁹⁹ “La conscience malheureuse est donc l’aboutissement de la certitude de soi que cherche à être pour soi-même as propre verité (...)” (HYPPOLITE, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, III, Cap. 2, p. 196)

A angústia se dá como crise que possibilita a alegria na relação verdadeira com Deus – e daí nossa insistência para que a relação ideal com a Ideia de Deus não se confunda com a verdadeira relação com o divino. Nesse sentido, “a angústia é a possibilidade da liberdade, porque só esta angústia é, pela fé, absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas e descobre as suas ilusões”¹⁰⁰ (SKS 4, 454 / *O Conceito de Angústia*, Cap. 5, p. 164). A ideia de liberdade é a conquista da possibilidade, na medida em que o indivíduo deixa de estar preso à determinidade do real. Por isso, Vigilius Haufniensis afirma que “a possibilidade é a mais pesada das categorias”¹⁰¹ (SKS 04, 454/ *O Conceito de Angústia*, Cap. 5, p. 164), porque ela permite a conquista da infinitude. Aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com sua infinitude. A possibilidade é o que permite formar o próprio eu, superando a condição finita, que é esse lugar marcado das coisas triviais.

A angústia, como movimento de conquista verdadeiro da possibilidade, necessita uma honestidade profunda. E fé. Aqui encontramos um ponto de contato com a nossa comparação pretendida da FE: “Por fé compreendo o que Hegel, à sua maneira, em algum lugar, corretissimamente, chama de certeza interior que antecipa a infinitude” (SKS 04, 454 / *O Conceito de Angústia*, Cap. 5, p. 165). Kierkegaard parte da relação da interioridade com a ordem munda, finita, que deve ser mediada pela fé. Em seguida, há uma passagem que explicita ainda mais essa relação, justificando inclusive o sentido de idealidade apontado nesta tese: “Se forem administradas ordenadamente as descobertas da possibilidade, então a possibilidade há de descobrir todas as finitudes, mas há de idealizá-las [*idealisere*] na forma da infinitude, e há de mergulhar o indivíduo na angústia, até que este, por sua parte, as vença na antecipação da fé”¹⁰² (SKS 04, 456 / *O Conceito de Angústia*, Cap. 5, p. 165). Na presença da infinitude no contexto da consciência infeliz, reencontramos o problema da idealidade, na medida em que o sentimento de desamparo nos faz perguntar, isso do ponto de vista da própria consciência infeliz: há um nada da realidade? A efetividade existe em si mesma, ou existe apenas para o eu? A noção de superação, em Hegel, e em Kierkegaard, encaminha dois sentidos distintos ao movimento da consciência.

¹⁰⁰ SKS 4, 454: “Angesten er Frihedens Mulighed, kun denne Angest er ved Troen absolut dannende, idet den fortærer alle Endeligheder, opdager alle deres Skuffelser.”

¹⁰¹ SKS 4, 454: “Den, der dannes ved Angesten, han dannes ved Muligheden, og først den, der dannes ved Mueligheden, dannes efter sin Uendelighed. Mueligheden er derfor den tungeste af alle Kategorier.”

¹⁰² SKS 4, 456: “Naar Muelighedens Opdagelser ordenligen forvaltes, da vil Mueligheden opdage alle Endeligheder men idealisere dem i Uendelighedens Skikkelse, i Angesten overvælde Individet, indtil han atter besejrer dem i Troens Anticipation.”

Analisemos, primeiro, o caso hegeliano.

O problema hegeliano da superação faz parte de uma dialética da subjetividade na equivalência entre a consciência de si e o ser. Hyppolite assim designa o objetivo da figura da consciência infeliz: “O próprio ser terá se tornado consciência de si e a consciência de si será ser”¹⁰³ (HYPPOLITE, Jean. Seção III, Cap. 3, p. 210). O movimento da contradição coloca a objetividade imbricada ao contexto histórico, colocando em um mesmo nível as tramas do finito ao espírito infinito; uma cisão infinita que requer uma reconciliação infinita. Isso, que aos olhos de Kierkegaard é uma insuficiência dialética, que petrifica a subjetividade, é, por sua vez, na *FE*, a ocasião em que o dilaceramento torna possível a liberdade.

A duplicidade da consciência infeliz, sua contradição enquanto singularidade diante do imutável, desdobra-se em três momentos. Esta breve introdução desta seção correspondeu ao primeiro momento, sobre a universalização vazia que reside na contradição da consciência mutável diante da consciência imutável. Isto é, que o próprio ponto de partida é o da reflexão da consciência em si mesma – a consciência mutável diante da consciência imutável, cujo exemplo é o judaísmo. Esse, que foi o primeiro momento, corresponde ao trecho entre o §207 e o §214 da Seção da Consciência Infeliz. O segundo momento, e que será construído em seguida, passa pela figura do imutável para essa consciência – o universal concreto da subjetividade, como é o caso das primeiras formas do judaísmo. É o segundo movimento e se refere ao §215, § 216 e §217, em que devemos nos ater ao caráter cindido na relação com a efetividade. Enfim, o terceiro e derradeiro momento resulta na unificação da realidade e da consciência de si – pela referência do período que se estende da Idade Média europeia ao Renascimento. Fazem parte desse todo o momento entre o §218 e o §230.

Então, nesse segundo momento, a consciência infeliz é uma certeza cindida. Ela é o sentimento-de- si [*Selbstgefühl*] (*FE*, §218, p. 165), em que o objeto é ela mesma. Como algo para si essente, o sentimento dessa consciência infeliz se apresenta como desejosa [*begehrende*] e trabalhadora [*arbeitend*], porque, nessa segunda relação, ela só pode ter a certeza interior de si mediante o suprassumir e o gozar da essência alheia. São as coisas independentes a ela que portam esse sentimento, de modo que a certeza cindida que ela tem de si decorre de uma certeza pelo trabalho e pelo gozo igualmente cindidos. Na exterioridade,

¹⁰³ “Par là la conscience de soi surmontera la subjectivité, consentira à l’aliéner et à la poser comme être, mais alors l’être même sera devenu la conscience de soi, et la conscience de soi sera être” (HYPPOLITE, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, III, Cap. 2, p. 189)

no consumo de essências que ocorre fora da consciência de si, a única confirmação da consciência infeliz é a de sua cisão.

O problema da independência da consciência de si parte do pressuposto da lógica hegeliana do reconhecimento. Ela não é uma consciência independente porque na relação estabelecida em que consome o imutável, ela se mostra como efetividade cindida em duas partes, ela como nulo, e a figura do Imutável enquanto mundo consagrado. A independência só seria possível “se, para ela, a efetividade fosse nula em si e para si”¹⁰⁴ (*FE*, §220, p. 166), ou seja, no trabalho e no gozo chegaria a ter a si mesma como independente da exterioridade. Mas, não é o que ocorre, o que significa que, nessa relação, a consciência surge como algo efetivo, mas cindido na sua interioridade – cisão esta que se mostra na sua relação com a própria efetividade.

A ação é a expressão dessa efetividade e uma dialética do agir mostra a contradição entre a consciência como o aquém ativo [*das taetige Diesseits*] e a efetividade passiva [*die passive Wirklichkeit*] (*FE*, §221, p. 166). A consciência é o extremo ativo, manifestando-se como potência. O imutável, na condição de efetividade passiva, supera esse agir, tornando-se a essência, o Em-si da consciência, um além da consciência. Nessa lógica do reconhecimento, a consciência singular não volta a si, mas, dá graças, refletindo esse movimento do agir ao puro universal que se apresenta como potência absoluta, na qualidade de dom. Na conclusão do §222 da *FE*, esse segundo movimento é caracterizado como o extremo da singularidade, ou uma “singularidade para-si-essente” [*fuersichseienden Einzelheit*] (*FE*, §222, p. 167), o que faz, portanto, que essa consciência cindida seja a cisão do querer, o fracionamento desse gozo.

Na dialética da consciência infeliz notamos que a contradição subsume a reflexão e o sentimento no processo de mediação, e nisso há um novo aspecto do contraponto com a angústia em Kierkegaard. No *Conceito de Angústia*, Vigilius Haufniensis, na análise sobre a perda da liberdade, pretende uma inversão: “Nos nossos tempos recentes tem-se falado bastante a respeito da verdade; agora já está na hora de se insistir na certeza, isto é, na interioridade”¹⁰⁵ (*SKS* 04, 439 / *O Conceito de Angústia*, Cap. 4, p. 146). No contexto do idealismo alemão, por isso, devemos entender a crítica ao primado hegeliano do Espírito, o

¹⁰⁴ *FE*, §220: “Wenn das Bewusstsein fuer sich selbststaendiges Bewusstsein und ihm die Wirklichkeit an und fuer sich nichtig waere, wuerde es in der Arbeit und in dem Genusse zum Gefuehle seiner Selbststaendigkeit gelangen, dadurch dass es selbst es waere, welches die Wirklichkeit aufhoebe.”

¹⁰⁵ *SKS* 4, 439: “Der har nu i den nyere Tid været Tale nok om Sandheden; nu er det paa Tiden at Visheden, Inderligheden hævdes ikke i den abstracte Forstand, hvori Fichte tog dette Ord, men aldeles concret.”

que não significa que essa interioridade deva ser interpretada na mesma condição dialética da consciência de si. A certeza interior é de outra natureza, nela está a angústia [*Angest*] e a inquietude [*Uro*], em desarmonia com a clareza abstrata e a verdade enquanto massificação.

É preciso, com isso, correlacionar a certeza interior à autoconsciência enquanto interioridade. Ainda no *Conceito de Angústia*, no mesmo capítulo, a interioridade é retomada como concretude, exigindo um tipo de compreensão muito específico: “Compreender um discurso é uma coisa, compreender a função dêmica que há nele é uma outra coisa; compreender o que se diz é uma coisa, compreender a si mesmo no que foi dito, é uma outra coisa”¹⁰⁶ (SKS 04, 442 / *O Conceito de Angústia*, Cap. 4, p. 150). O conteúdo da consciência, se concreto, torna a compreensão igualmente concreta¹⁰⁷. E nessa concretude reside a liberdade. Portanto, a ausência dessa concretude significa que a consciência está entregue à reflexão, e isso significa que, pela reflexão, só há um espelho indireto da liberdade. A consciência torna-se refém das mediações do pensamento, sem que garanta, com isso, a compreensão imediata de si mesma.

O que podemos apreender é a crítica de Vigilius Haufniensis à concepção reflexiva da eternidade, o que corresponde a uma crítica (in)direta a Hegel. O diagnóstico de época acusa que a teologia filosófica teme demais o eterno, ainda que se o considere por “fórmulas abstratas” [*abstrakte Talemaader*] que, para o eterno, seriam fórmulas “lisonjeiras” [*smigrende Talemaader*] (SKS 4, 451 / *O Conceito de Angústia*, Cap. 4, p. 159). A verdadeira presença do eterno tem de ser subjetiva, modificando a relação de intermediação por meio do *interesse* do indivíduo. Ainda que o indivíduo a negue ou não a identifique e reconheça, essa relação verdadeira desperta uma angústia diante do bem, na medida em que o eterno participa da interioridade. Diferente do que pressupõe a dialética da consciência infeliz, há uma relação dialética em que o indivíduo não se destaca totalmente da eternidade, porque este temor está no íntimo, na interioridade. A determinação do eterno no ser humano não se dá como uma posição na reflexão a ser superada, mas como um temor na finitude, por um sentimento.

A presença do interno tem de ser *sentida*, e a autoconsciência do divino na individualidade expressa-se pela *seriedade* [*Alvor*]. Vigilius Haufniensis afirma, por isso, que o espírito certo, sério, só pode ser encontrado na interioridade¹⁰⁸ (SKS 4, 446 / *O Conceito de*

¹⁰⁶ SKS 4, 442: “At forstaae en Tale, er eet, at for|staae det Deiktikose deri, er et Andet; at forstaae, hvad man selv siger, er eet, at forstaae sig selv i det Sagte, er et Andet.”

¹⁰⁷ Nesse ponto, é importante termos em mente a oposição entre argumentação e intuição. Kierkegaard está para além do discurso, procura superar a relação “argumento x argumento”.

¹⁰⁸ SKS 4, 446: “thi Inderligheden er netop den Kilde, der springer til et evigt Liv, og hvad der fremkommer af denne Kilde er netop Alvor.”

Angústia, Cap. 4, p. 154), e, enquanto eternidade no interior humano, é uma quietude divertida [*virkelig sjovhoved*], mas vivida em uma cabeça irrequieta [*problem Hoved*] (SKS 4, 451 / *O Conceito de Angústia*, Cap. 4, p. 159). Enquanto o homem se move na construção do eu, agita-se nos pensamentos, cujo repouso só é possível quando supera essa etapa em que a idealidade divina se faz presente e parece ser uma positividade em si mesma. O sentido que deriva no temor diante do eterno faz da seriedade a expressão mais elevada e a mais profunda porque “o *Gemüth* é uma determinação da imediatidade, enquanto que, em contrapartida, a seriedade é a originalidade conquistada do *Gemüth*; sua originalidade é conservada na responsabilidade da liberdade, e sua originalidade é mantida no gozo da bem-aventurança”¹⁰⁹ (SKS 4, 448 / *O Conceito de Angústia*, Cap. 4, p. 156). A ideia de seriedade constitui um hábito que, no mundo temporal, permite retomar a relação original com o eterno, sendo isso um gozo da própria relação com ele: sobre o homem sério paira a repetição. O ato de seriedade subsiste no constante retorno ao ponto inicial [*kommer tilbage*] da relação porque, no ato de repetir, o indivíduo encontra a regularidade na relação com o eterno. A seriedade designa uma personalidade efetiva, e o eu se torna nisso um objeto de compreensão concreta, possibilitando uma autêntica certeza de si mesmo.

Mas a angústia, na medida em que está no tempo e leva consigo as formas da racionalidade, só pode ter uma relação rebaixada com a eternidade. Reduzindo o eterno à idealidade do pensamento, pelas formas do tempo, a concepção do eterno vira abstração e, por isso, passível de descrença e secularização, tido “como zombaria, como prosaica embriaguez da razão comum, como azáfama, como entusiasmo pela temporalidade”¹¹⁰ (SKS 4, 452 / *O Conceito de Angústia*, Cap. 4, p. 160). O significado do próprio pseudônimo de Vigilius Haufniensis, o de uma sentinela vigilante, consiste naquele que está postado no tempo apontando para fora dele. Em uma linda passagem metafórica, assim se expressa essa superação da idealidade do eterno no tempo: “o eterno é, tal como as montanhas do azul longínquo, a fronteira da temporalidade, porém, aquele que vive com todas as forças na temporalidade não chega até a fronteira”¹¹¹ (SKS 4, 452 / *O Conceito de Angústia*, Cap. 4, p. 160).

¹⁰⁹ SKS 4, 448: “Alvor og Gemyt svare nu til hinanden saaledes, at Alvor er et høiere og det dybeste Udtryk for hvad Gemyt er. Gemyttet er en Umiddelbarhedens Bestemmelse, hvorimod Alvor er Gemyttets erhvervede Oprindelighed, dets bevarede Oprindelighed i Frihedens Ansvarlighed, dets hævdede Oprindelighed i Salighedens Nydelse.”

¹¹⁰ SKS 4, 452: “Naar der ingen Evighed er, saa er jo Øieblikket ligesaa langt, som naar den er der. Men Angesten for Evigheden gjør Øieblikket til en Abstraktion. – Denne Negten af det Evige kan forøvrigt ytre sig directe og indirecte paa saare mange Maader, som Spot, som prosaisk Beruselse i Forstandighed, som Travlhed, som Timelighedens Begeistring o. s. v.”

Uma ontoteologia se abre como questão. O divino rompe o tempo e o devir dialético se faz no acaso, revelando o ôntico no pensamento de Kierkegaard. Em um resgate da história da Filosofia, a passagem da possibilidade à efetividade remete ao termo *Kinesis*, movimento, como ensina Aristóteles. Mas esse movimento não deve ser compreendido na linguagem abstrata, no tempo e no espaço. Kierkegaard recupera o termo *Kinesis* para entendê-lo como interrupção, um salto. No Pós-escrito, Kierkegaard distingue kinesis do ponto de vista da abstração, uma vez que nesta última não há ruptura, porque, do ponto de vista da abstração, tudo é (Cf. SKS 7, 78, *Pós-Escrito*, Seção II, Cap. 3, §2, p. 290). O ponto de vista da existência é de outra natureza, e a tentativa do ponto de vista da abstração de imitar esse movimento se dá como um salto, tal como fora discutido no primeiro capítulo.

Se tratamos da idealidade no movimento dialético, é importante entendermos que o salto, do ponto de vista do pensamento, pode se mostrar idealmente ou como devir, ou como algo já produzido. Ao mesmo tempo, no salto, o divino emerge na relação com o devir dialético. É nesse sentido que, nas *Migalhas Filosóficas*, Johannes Climacus afirma que “se se quer dar assentimento ao fato de que o deus veio a ser, [isso se deve] pelo que a essência eterna inflete para dentro das determinações dialéticas do devir”¹¹² (SKS 4, 285 / *Migalhas Filosóficas*, Cap. 4, p. 120). Deus é um objeto de fé porque é um devir, determinando a individualidade eternamente, e não historicamente. A fé tem a ver com o ser, e não com a essência do tempo, por isso não se pode estabelecer uma relação em que haja uma contemporaneidade com o divino enquanto fato histórico. No histórico, Deus veio a ser para o contemporâneo; isto é, do ponto de vista do tempo, a condição de existência divina depende do fato de Deus vir-a-ser para o pósterio na História. Entretanto, nisso reside uma contradição, porque não se poderia ter uma contemporaneidade divina com o fato histórico, corroborando a tese de que a perspectiva ideal de Deus, a Ideia de Deus, tem uma realidade no tempo histórico que não se confunde com a efetividade atemporal do eterno.

Se o pensamento produz o salto porque não pode explicar o sentido do ôntico na dialética entre a individualidade e o eterno, um aspecto aqui é crucial: a presença divina não pode ser um acaso, até porque, caso assim fosse, a idealidade seria algo mais do que um

¹¹¹ SKS 4, 452: “Man opfatter det Evige aldeles abstrakt. Det Evige er ligesom de blaae Bjerge Grændsen for Timeligheden, men den, der lever kraftigen i Timeligheden, kommer ikke til Grændsen. Den Enkelte, der speider derefter, er en Grændsesoldat, der staaer udenfor Tiden.”

¹¹² SKS 4, 285: “Det Historiske er, at Guden er bleven til (for den Samtidige), at han har været et Nærværende derved, at han er bleven til (for den Senere). Men heri ligger | netop Modsigelsen. Umiddelbart kan da Ingen blive samtidig med dette historiske Faktum (cfr. det Foregaaende); men det er Troens Gjenstand, da det angaaer Tilblivelse. Der er her ikke Spørgsmaal om Sandheden deraf, men om man vil give det Samtykke, at Guden er bleven til, hvorved Gudens evige Væsen flekteres ind i Tilblivelsens dialektiske Bestemmelser.”

pressuposto a ser superado. Nisso, duas passagens devem ser articuladas a respeito de uma teoria adequada sobre a religiosidade. A primeira delas, no *Pós-Escrito*, no Capítulo sobre a Consideração Histórica, ao tratar da questão da decisão infinita para uma felicidade eterna, Kierkegaard afirma que

“uma mera casualidade é inconcebível em relação ao dialético”¹¹³ (SKS 7, 43 / *Pós-Escrito*, Primeira Parte, Capítulo 1, §2, p. 46).

A segunda, nas *Migalhas Filosóficas*, diz respeito ao potencial de uma contradição, em que Johannes Climacus faz a seguinte afirmação:

“Ainda que eu fosse melhor dialético do que sou, teria, não obstante, um limite, e no fundo é justamente a firmeza no absoluto e nas distinções absolutas o que torna alguém um bom dialético, algo que se perdeu completamente de vista em nossa época, na abolição e com a abolição do princípio de contradição, sem entender aquilo que Aristóteles acentuava, que esta proposição (de que o princípio de contradição é abolido) está baseada sobre o princípio de contradição, dado que de outro modo a proposição contrária (de que ele não é abolido) seria igualmente válida”¹¹⁴ (SKS 4, 305 / *Migalhas Filosóficas*, Cap. 5, p. 146).

Um aspecto crucial que podemos inferir nessas duas passagens consiste na necessidade dialética que se dá na contradição indelével entre o singular e o eterno. A contradição absoluta se dá com o absolutamente outro, e, nesse sentido, o indivíduo não está no mesmo patamar ôntico da dialética da consciência infeliz. Tanto na *FE* como em Kierkegaard fica excluída a hipótese de uma relação de acaso entre o homem e Deus, a diferença é que em Hegel há um telos conceitual do Espírito e no caso do pensador dinamarquês a dialética se dá pela presença efetiva da grandeza imensurável do divino.

A concretude da idealidade na existência se dá, nesse contexto, por concepções dialéticas distintas. O sentido da intuição dessa existência em Kierkegaard bifurca-se com a ideia do tempo no ser aí do conceito em Hegel. Na dialética qualitativa, requer-se uma noção de tempo que, diante do eterno, dá-se como um processo de suspensão [*Suspension*]. E essa noção de suspensão está oposta ao processo de "passagem" [*Übergang*] do sistema hegeliano. Nesse sentido, há uma combinação entre diálogo e dialética, como aponta Pia Søltoft, em “*Anthropology and Ethics*”, ao considerar a dialética como um caminho que conecta

¹¹³ SKS 7, 43: “Men et Slumpetræf er utænkeligt i Forhold til det Dialektiske.”

¹¹⁴ SKS 4, 305: “Og her vil jeg afbryde. Selv om jeg var bedre Dialektiker end jeg er, vilde jeg dog have en Grændse; og i Grunden er det netop Urokkelighed paa det Absolute og de absolute Distinctioner, der gjør En til en god Dialektiker, hvad man i vor Tid aldeles har overseet, ved at hæve og i at hæve Contradictionsprincipet, uden at indsee, hvad dog Aristoteles fremhævede, at denne Sætning, at Contradictionsprincipet er hævet, er baseret paa Contradictionsprincipet, da ellers den modsatte Sætning, at det ikke er hævet, er ligesaa sand.”

diferentes indivíduos, preservando a individualidade¹¹⁵ (Cf. Pia Søltoft, p. 43). Em Kierkegaard, o momento dialético garante uma relação subjacente entre o Eu e o Outro, protegendo o Eu contra o isolamento sem que se rompa a subjetividade e a singularidade. Nessa relação entre a concretude do Eu e a realidade do outro, o tempo opera como lugar da contradição entre a eternidade e o tempo no campo de possibilidades da consciência, sem que, com isso, seja exigido um módulo dialético baseado na exterioridade da consciência.

Desse modo, podemos entender, então, que o terceiro momento da consciência infeliz significaria, para Kierkegaard a caída no cômico. Como a seriedade consiste justamente em se posicionar com base no objeto da seriedade, este objeto é ele mesmo o que cada ser humano possui. A comicidade consistiria na ausência dessa seriedade porque “quem não se tornou sério em relação a si mesmo, porém, [tornou-se sério] a partir de qualquer outra coisa, de qualquer coisa grandiosa e barulhenta é, apesar de toda a sua seriedade, um brincalhão, e, mesmo que consiga durante algum tempo enganar a ironia, acabará *volente deo* por se tornar cômico, pois a ironia zela pela seriedade”¹¹⁶ (SKS 4, 450 / *O Conceito de Angústia*, Cap. 4, p. 157). Isso quer dizer que tudo o que é da ordem da exterioridade significa, para Vigilius Haufniensis, uma distração em relação ao absoluto. Observe-se a isso como o significado da ação séria há de ser justamente a repetição da relação original com o eterno, o que se contrapõe ao agir da consciência infeliz da *FE*. Vejamos a razão disso.

Na *FE*, entre o §218 e o §230, o último movimento da consciência avança na dialética da superação do agir da consciência infeliz. É o momento em que a consciência infeliz retorna a si mesma como a sua efetividade verdadeira, sendo a relação dela enquanto nulidade com a essência universal na *FE* (§223, p. 168). Nesse momento, o agir [*aeusseres Tun*] e o gozo [*Geniessen*] dela perdem todo conteúdo e sentido universais. E como a sua realidade é para ela imediatamente o nulo, seu agir efetivo também se torna um agir de nada, e seu gozo se torna o sentimento de sua infelicidade (*FE*, §225, p. 168). É o momento em que ela se volta para o seu agir mesquinho, enquanto consciência recurvada sobre si. Sua personalidade é tão infeliz quanto miserável, ao mesmo tempo que nela há a consciência do imutável.

¹¹⁵ “The first movement, the isolation, gives the Self its continuity with its former history. The second movement, the relation to the world and other persons, gives the Self its continuity with its future history. Both movements are required if one wishes to be a concrete and consistent Self.” (SØLTOFT, P. Anthropology and Ethics, p. 43)

¹¹⁶ SKS 4, 450: “Denne Gjenstand har ethvert Menneske, thi det er ham selv, og den, som ikke blev alvorlig derover, men over noget Andet, noget Stort og Larmende, han er trods al sin Alvor en Spøgefugl, og kan han end en tidlang skuffe Ironien, han skal *volente deo* nok blive comisk; thi Ironien er nidkjær paa Alvoren.”

É nessa consciência com o imutável que se revela na *FE* um ponto crucial quanto à questão da passagem [*Übergang*] lógica como processo de superação conceitual. É nesse momento que se estabelece uma relação mediada entre a consciência e o imutável, constituindo a essência do movimento negativo: “Com efeito: essa tentativa de aniquilação imediata de seu ser efetivo é mediada pelo pensamento do Imutável, e ocorre nessa relação”¹¹⁷ (*FE*, §226, p. 169). A negatividade desse movimento consiste nesse voltar a si mesma, enquanto negação da singularidade; ao mesmo tempo, essa relação em que a consciência de si se vê como negativo é ela mesma, a relação, positiva. Essa passagem é o meio-termo – o terceiro termo – permitindo o trânsito entre os extremos: a singularidade, primeiro extremo, só pode encontrar o seu outro extremo por essa mediação. Esse meio termo, afirma Hegel, “é tal que representa os dois extremos, um para o outro, e é ministro recíproco de cada um junto do outro”¹¹⁸ (*FE*, §227, p. 169). Nesse agir da consciência há uma espécie de essência consciente – que sabemos ser o Espírito – em que a singularidade é capaz de negar a si mesma para, depois, superar a si própria.

Uma vez que a superação se torna possível, a consciência compreender o seu agir e o seu gozo como finitude a ser superada, depositando o poder de liberdade da decisão para o meio-termo, o ministro que aconselha o que é o justo. Na *FE*, isso consiste na renúncia da própria efetividade porque, na mortificação de si própria, todo gozo e trabalho do agir, que resultaram em uma propriedade exterior a ela, também têm de ser mortificados. Como resultado, “ela se priva, em verdade e cabalmente, da consciência da liberdade interior e exterior, e da efetividade como seu ser-para-si. Tem a certeza de se ter extrusado verdadeiramente de seu EU, e de ter feito de sua consciência-de-si imediata uma coisa, um ser objetivo”¹¹⁹ (*FE*, §229, p. 170). O abandono de sua efetividade é o desprendimento de sua infelicidade e isso só é possível pela objetividade do Espírito. O meio-termo é o que possibilita essa passagem, constituindo um movimento positivo, em que a vontade da consciência de si se põe como um *Outro*. Sua vontade, que, inicialmente, era singular, agora é uma vontade universal.

¹¹⁷ *FE*, §226: “Denn die versuchte unmittelbare Vernichtung seines wirklichen Seins ist vermittelt durch den Gedanken des Unwandelbaren, und geschieht in dieser Beziehung.”

¹¹⁸ *FE*, §227: “Durch diese Mitte ist das Extrem des unwandelbaren Bewusstseins fuer das unwesentliche Bewusstsein, in welchem zugleich auch dies ist, dass es ebenso fuer jenes nur durch diese Mitte sei, und diese Mitte hiemit eine solche, die beide Extreme einander vorstellt, und der gegenseitige Diener eines jeden bei dem andern ist.”

¹¹⁹ *FE*, §229: “(...) es hat die Gewissheit, in Wahrheit seines Ich sich entaessert, und sein unmittelbares Selbstbewusstsein zu einem Dinge, zu einem gegenstaendlichen Sein gemacht zu haben.”

A conquista desse movimento da *FE* tem, como resultado, um novo objeto para a consciência de si, que superou a sua própria infelicidade: um além, o ser superado da dor da consciência infeliz. Nesse processo, a razão torna-se parte da consciência, que tem a certeza de ser a consciência em sua singularidade e o de ser a realidade. E aqui podemos retomar o que acima apontamos em relação a Kierkegaard, que a singularidade está relacionada à efetividade, em sua contradição absoluta com o eterno, e não com a realidade, que pertence ainda ao campo do pensamento – e, por isso, pertence a uma idealidade. Podemos afirmar que, aos olhos de Kierkegaard, o processo de passagem e superação da consciência infeliz são um movimento idealista, e não uma existência efetiva propriamente. A ideia da seriedade na angústia não pode se dar nesse plano de mediações feita por um processo integralmente racional, mas em um movimento em que a idealidade da consciência exija, dialeticamente, o seu oposto, o existente.

Portanto, o que é a superação do agir da consciência infeliz na *FE* de Hegel, para Kierkegaard é um movimento oposto, em que esse agir significa justamente afunilar-se no próprio eu, que, como veremos, significa afunilar-se na fé. A ideia de grandeza da angústia pode ser interpretada desse modo no Capítulo 5 do *Conceito de Angústia*, ao afirmar que o homem enquanto síntese com o eterno, não pode deixar de angustiar-se: “quanto mais profundamente se angustia, tanto maior é o ser humano, mas não, contudo, no sentido em que os homens em geral consideram, referindo a angústia a algo externo, como algo que é exterior ao homem, e sim no sentido de que ele mesmo produz angústia”¹²⁰ (SKS 4, 454 / *O Conceito de Angústia*, Cap. 5, p. 163). Por exterioridade podemos entender dois aspectos: são os homens que, no senso comum, atribuem a causa de seu sentimento de angústia aos eventos corriqueiros no percurso da vida; mas isso pode ser lido também, de acordo com nossa análise da seção da consciência infeliz, em uma crítica ao processo de superação baseado na exterioridade objetiva do terceiro termo. Como vimos, a angústia significa uma interiorização cuja medida é o próprio indivíduo face ao eterno, em uma contradição radical que também aponta para uma superação, para um além de todas as ilusões. Por ilusão, acrescentamos, devemos entender toda a idealidade do pensamento; por ilusão, o espectro da realidade do pensamento; por ilusão, a exterioridade ou reconhecimento que pertencem, sempre, ao plano da finitude. O existente é uma síntese dialética com o infinito.

¹²⁰ SKS 4, 454: “Da han er en Synthese, kan han ængstes, og jo dybere han ængstes, jo større Menneske, dog ikke i den Forstand, hvori Menneskene i Almindelighed tage det, hvor Angesten er for det Udvortes, for hvad der er udenfor Mennesket, men saaledes, at han selv producerer Angesten.”

2.3. Sobre a bela alma e o marginal

A exigência de encontrar o infinito no próprio eu é a tarefa que resulta da primeira acentuação, e um novo âmbito se abre e corresponde à segunda acentuação, que veremos agora: trata-se do ético é a acentuação da existência. Segundo Arne Grøn, ainda no mesmo artigo *O Problema da Subjetividade*, o ético é o que nos impele à responsabilidade, e isso corresponde à construção de uma autonomia que caracteriza o sujeito¹²¹ (GRØN, Arne, p. 46). A ética é que faz do homem algo de verdadeiro e integral, porém, o problema da relação negativa permanece, agora com outra roupagem: tornar-se um eu pela ética não é possível porque não há um ideal normativo diretamente realizável¹²² (GRØN, Arne, p. 47). É do problema da autonomia de que se trata. Se a autonomia em Kant significa determinar a si próprio segundo as leis da razão, em Hegel, autonomia é reconciliação; contudo em Kierkegaard essa autonomia vai rebaixar as expectativas do estágio ético, não porque ele deva ser descartado, mas porque é introduzido como parte do processo de idealidade que mostra as suas limitações. No caso, essa insuficiência é a impossibilidade de reduzir a existência aos universais.

O problema da idealidade, enquanto impasse do ético, tem profundo vínculo com a seção da bela alma na *Fenomenologia do Espírito*, quando a questão da eticidade emerge. Tal como ocorrera na seção destinada à consciência infeliz, é pertinente que permaneçamos nesse jogo entre crítica (cancelamento) e apropriação (preservação) da dialética da *Fenomenologia*, tendo em vista que, para Kierkegaard, consciência e autoconsciência estabelecem uma contradição entre a idealidade do pensamento e a efetividade ao serem justapostas. A possibilidade do reencontro consigo mesma da consciência de si hegeliana se abre agora para a universalidade do dever, em uma dialética sobre o sentido do agir. O ponto de vista ético mostra-se como um ideal pressuposto e necessário nos estágios kierkegaardianos, em um percurso necessário até que o existente se abra para uma ordem, diante da qual a prescrição ética é incapaz de chegar.

¹²¹ “L'éthique exige de l'individu qu'il 'existe [agisse] éthiquement'. Qu'est-ce à dire? On peut y voir une exhortation à l'autonomie, dans le sens plus précis d'une exigence posée à soi-même temps l'individualité: il s'agit de l'exigence qui nous incite avec insistance à agir personnellement, autrement dit encore: de celle qui nous rend personnellement responsables” (GRØN, A. “Le problème de la subjectivité” in *Le Cahiers de Philosophie* (8-9), p. 46)

¹²² “Mais, je répète, pour devenir soi-même, venir à soi-même, il faut se dessaisir de soi. Et c'est précisément sur ce moment qu'inside la seconde accentuation face à l'idée éthique: devenir un moi. La réalisation de ce moi achoppe ici à une difficulté. L'ideal n'est pas réalisé de façon directe” (GRØN, A. “Le problème de la subjectivité” in *Le Cahiers de Philosophie* (8-9), p. 47)

A dialética da consciência infeliz, nos primórdios do exercício dialético de reconhecimento da consciência de si, desdobra-se em uma nova etapa do reconhecimento, em que a historicidade que nela encontramos denota uma clivagem entre Kierkegaard e Hegel. Segundo Hyppolite, agora no Capítulo “O Espírito certo de si mesmo. O Si ou a liberdade”, no movimento hegeliano a noção de sujeito “expressa-se como humanidade considerada em sua história, pois somente esta história é que decide acerca da verdade de uma ação emanando de um Si individual”¹²³ (HYPPOLITE, Jean. Seção VI, p. 523). Entretanto, em Kierkegaard a história não é o aporte do reconhecimento dessas ações. Nas *Migalhas Filosóficas*, Johannes Climacus diferencia o eterno daquilo que é o temporal e o histórico, em que a relação com o divino se dá “somente naquela paixão feliz a que chamamos fé, cujo objeto é o paradoxo, mas o paradoxo une justamente a contradição, é porque a eternização do histórico e a historização da eternidade”¹²⁴ (SKS 4, 263 / *Migalhas Filosóficas*, Cap. 4, p. 86). Climacus nega, explicitamente, uma suposta equivalência do eterno com o conhecimento puramente histórico. Então, há dois planos de existência distintos, a história e a eternidade.

Como pano de fundo do problema da ética no movimento dialético, Kierkegaard opõe-se à noção de eticidade, que é oriunda do caráter objetivo do movimento da História na *FE* de Hegel. Para Kierkegaard, de todas as coisas do mundo, o homem pode ter um saber sobre elas, mas o verdadeiro saber é uma transposição desses saberes da realidade, ou seja, é a transposição do mundo da possibilidade: esse ou, ou – o conflito entre o campo estético e o ético, deve ser superado. A noção de realidade é uma “facilidade” do pensar em relação à possibilidade, sem que se resolva a dificuldade do pensamento no que toca o plano da existência. Mas o equívoco não está na imediatidade de suas relação, e sim no caráter eminente de abstração: na história, as coisas são ou possibilidade antecipante, ou possibilidade retroativa. A veracidade que reivindica a ciência histórica é uma ilusão, porque

¹²³ “A la question que nous posions plus haut ‘quel est ce sujet dans lequel l’esprit substantiel s’est réfléchi?’ il semble qu’une seule réponse soit possible: ce sujet, c’est l’humanité considérée dans son histoire, car c’est cette histoire qui seule décide de la vérité d’une action émanant d’un Soi individuel” (HYPPOLITE, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, VI, Cap. 2, p. 479)

¹²⁴ SKS 4, 263: “Thi Den, der forstaaer Socrates bedst, han forstaaer netop, at han Intet skylder Socrates, hvad Socrates helst vil, og hvad der er skjønt at have kunnet ville; og Den, som troer at skyldte Socrates saa saare meget, han kan være temmelig sikker paa, at Socrates med Fornøielse fritager ham for Betalingen, da han vel ikke uden Bedrøvelse vil erfare, at han skulde have givet den Vedkommende nogensomhelst Driftscapital til saaledes at aagre med. Forholder det Hele sig derimod ikke socratisk, som vi jo antage, da skylder Discipelen hiin Lærer Alt (hvilket man umulig kan skyldte Socrates, da han jo, som han selv siger, ikke formaaede at føde), og dette Forhold lader sig ikke udtrykke ved at fable og basune, men kun i hiin lykkelige Lidenskab, som vi kalde Troen, hvis Gjenstand er Paradoxet, men Paradoxet forener | netop Modsigelsen, er det Historiske Eviggjøreelse og det Eviges Historiskgjøreelse. Enhver der forstaaer Paradoxet anderledes beholde den Ære at have forklaret det, hvilken Ære han vandt ved ikke at ville nøies med at forstaae det.”

ela quer ser a certeza da realidade, mas a única verdade histórica é aquela que está reduzida à possibilidade. Nesse sentido, tendo em mente toda a discussão sobre a efetividade, o pensamento puro da história não é um Espírito, mas um fantasma [*Spøgelse*].

A Eticidade enquanto história, ou simplesmente o ético, participam, em alguma medida, de uma idealidade também em Kierkegaard. Razão e moralidade se impõem em um movimento de superação na própria história, como sistema na *FE*, mas como abertura da individualidade em Kierkegaard. Nesse último caso, porém, não devemos confundir essa individuação com a ideia de um *outsider* da moralidade: a nosso ver, ao recusar uma racionalidade transpessoal não nos autoriza a considerar que o agir do existente se confunda com uma teoria solipsista da ação. Pensamos, então, em dois desenhos do problema da virtude: o primeiro, da bela alma da *FE*, pode ser lido como a conquista moral da consciência pelo fim imanente, enquanto moralidade que se faz necessária; o segundo prima pelo princípio da transcendência, na virtude que esgota a própria moralidade, exigindo o além moral, despertando o sentimento religioso enquanto interioridade.

O projeto de uma eticidade e do verdadeiro sentimento religioso nos permite colocar o debate nesses termos: qual é o argumento de uma moralidade individual em Kierkegaard diante da proposta de uma ética coletiva na *Fenomenologia*? O subsolo dessa discussão está na busca do sentido das ações, porque a perspectiva ética só é legítima se estiver acompanhada não apenas de um fundamento que estabelece o critério claro e comum do agir da consciência, mas que também que as prescrições se tornem acessíveis ao íntimo do homens. Dito de outro modo, se a norma e a lei podem ser declaradas eficazes porque constroem a vontade viciosa do homem, esse é um problema a Kierkegaard, porque, diante dessa premissa, pode-se levantar sempre duas hipóteses problemáticas: a primeira, em que a ação particular não encontra forças para se adequar aos ditames éticos; a segunda, que uma diretriz ética não tenha nela uma compreensão verdadeira da natureza humana. Assim, de um modo ou de outro, a incapacidade de praticar as ações éticas resvala sempre na força resistente da vontade que arde no interior do homem, e se a ética não toca essa vontade concreta e particular, a ética não é mais proveitosa, mas fútil. Devemos observar como Hegel se opôs ao kantismo quanto à segunda hipótese crítica da ética. Kierkegaard, como veremos, opõe-se ao hegelianismo a partir da primeira hipótese.

Ocupando-nos agora do texto da *Fenomenologia*, após a figura do iluminismo, a seção da Bela Alma constitui o terceiro momento do Espírito, em que a eticidade revelará o vazio da

universalidade ética. De modo sumário, na dialética do Si ativo de Hegel dá-se a oposição concreta entre dois polos: o homem singular, de ações finitas e de consciência limitante; e, de outro lado, o Universal, a saber, a consciência judicante, que, oposta à consciência ativa, não chega a agir, mas somente a julgar. O esvaziamento da universalidade ética é o ponto de contato no modo como Kierkegaard problematiza o estágio ético, e nisso concorda com a crítica ao imperativo categórico de Kant. Mas, uma diferença se abrirá na dialética da *FE* e na dialética qualitativa de Kierkegaard: o pecado, na seção da Bela Alma, não dá conta de lidar com o verdadeiro sentido de liberdade e abandono diante do eterno, porque, em última instância, não lida com o verdadeiro dilema da vontade humana: tomar decisões.

O problema do pecado, na dialética hegeliana, mostra-se nesse momento no conflito entre as figuras da Consciência judicante e a da Consciência pecadora – duas figuras da consciência de si. Por isso, nessa *Aufhebung*, o espírito capta-se a si mesmo como absoluto, não na consciência do pecado, mas na consciência do perdão dos pecados¹²⁵ (Cf. HYPOLITE, Jean. Seção VI, p. 523). Sob a noção de absoluto, em Hegel há de si considerar o espírito ativo, o Si, sob o aspecto da singularidade, no momento da liberdade do Si individual que age no momento em que a lei é feita para o homem. O espírito certo de si mesmo, visto sob o aspecto da universalidade, encontra-se agora no momento inverso, o da bela alma, contemplativa, porque se recusa à ação para nada perder de sua pureza.

O vínculo entre a ética e o absoluto é o resultado dialético que está em Hegel, mas não em Kierkegaard. No caso da *FE*, o espírito torna-se absoluto pela reconciliação desses dois aspectos, justamente uma dialética da consciência pecadora e da consciência judicante, o que resulta na concepção cristã do perdão dos pecados¹²⁶ (Cf. HYPOLITE, Jean. Seção VI, p. 524). Em Kierkegaard, o que se apresenta aqui na bela alma como crise da ação diante do absoluto replica o problema do termo médio na consciência infeliz. Há uma irreducibilidade do absoluto à dialética da eticidade hegeliana, e devemos observar por quais razões.

No *Pós-Escrito*, na seção dedicada a Lessing, Kierkegaard é categórico ao apontar que em Hegel “a existência está submetida à ética¹²⁷ (SKS 7, 116, *Pós-Escrito*, Primeira Seção,

¹²⁵ “C’est dans ce dépassement, cette ‘Aufhebung’ que l’esprit se saisit comme absolu, non dans la conscience du péché, mais dans la conscience du pardon des péchés” (HYPOLITE, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, VI, Cap. 2, p. 479)

¹²⁶ “(...) enfin l’esprit devenant absolu par la réconciliation des deux aspects. C’est la dialectique de la conscience pécheresse et de la conscience jugeante qui aboutit à la conception chrétienne du pardon des péchés, à l’*Aufhebung* hégélienne” (HYPOLITE, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, VI, Cap. 2, p. 480)

¹²⁷ SKS 7, 116: “Den Existerende, der glemmer, at han er existerende, han vil blive mere og mere distraet, og som Folk stundom nedlægge Frugten af deres otium i Skrifter, saa ville vi som Frugten af hans Distraction

Cap. 2, §4, p. 113). Nessa relação há uma crítica da abstração, às prescrições do agir ético que se mostram incapazes de cumprir por si só o papel de convencimento para a ação. A crítica a Hegel é feita nesses termos: “o sistema hegeliano se perde na distração e se torna um sistema da existência, pois, um sistema finito – sem ter uma ética”¹²⁸ (SKS 7, 116, *Pós-Escrito*, Primeira Seção, Cap. 2, §4, p. 113). A ética deve falar ao indivíduo que existe, simples, finito, capaz de expressar a condição do agir ético na repetição. O repetir é um esforço na ordem do dia a dia e não uma bolha do discusso metafísico, porque “o esforço contínuo é a expressão para a concepção da vida ética do existente”¹²⁹ (SKS 7, 117, *Pós-Escrito*, Primeira Seção, Cap. 2, §4, p. 114). Se a vida é dialética, o sentido da ética tem de se revelar na relação de interesse com o percurso individual.

Não é no pressuposto pré-determinado do sistema fechado que o sentido da ação se revela. O seu sentido se revela nas contradições efetivas diante da realidade do pensamento. Se se pode falar de um ponto de vista ético – do estágio ético – é que “o esforço contínuo é, ao contrário da consciência do ser, um existente e o aprendizado contínuo é a expressão para a realização permanente que, durante a existência do indivíduo, é interminável”¹³⁰ (SKS 7, 117, *Pós-Escrito*, Primeira Seção, Cap. 2, §4, p. 114). Algo de fundamental na ética é a escolha, e ela deve se apresentar da forma mais clara e direta ao existente, e isso significa que uma ética sistematizada não é capaz de introduzir a decisão. Por isso, a exigência ética é irrecusável a cada indivíduo, na medida em que “ela é uma prescrição essencial da existência individual”¹³¹ (SKS 7, 125, *Pós-Escrito*, Segunda Seção, Cap. 1, p. 121). Nenhum homem é um personagem histórico, cuja ação pode ser subtraída à história mundial. O acaso, as circunstâncias e o jogo de forças é uma abstração na forma da totalidade da existência histórica, mas que se mostra na efetividade apenas de modo direto – sem mediação, em que a decisão acontece.

turde forvente det forventede Tilværelsens System – vel ikke vi Alle, men kun De, som næstendeels ere ligesaa distraite som han. Medens da det hegeliske System i Distraction gaaer hen og bliver et Tilværelsens-System, ja, hvad mere er, bliver færdigt – uden at have en Ethik (hvor da Tilværelse netop har hjemme), saa vil hiin eenfoldigere Philosophie, der af en Existerende foredrages for Existerende, især fremdrage det Ethiske.”

¹²⁸ SKS 7, 116: “Medens det hegeliske System i Distraction går hen og bliver et Tilværelsens system, og hvad mere er færdigt - uden at have etik (where only living is at home), then the simpler philosophy of an existing lecture for Existerende, især fremdrage det Ethiske.”

¹²⁹ SKS 7, 117: “Den fortsatte Stræben er Udtrykket for det eksisterende Subjekts ethiske Livs-Anskuelse.”

¹³⁰ SKS 7, 117: “Ethisk forstaaet er derimod den fortsatte Stræben Bevidstheden om at være eksisterende, og den fortsatte Læren Udtrykket for den idelige Realisation, der i intet Øieblik er færdig, saa længe Subjektet er eksisterende, hvilket dette netop er sig bevidst og derfor ikke bedraget af.”

¹³¹ SKS 7, 125: “Dog har Ethiken og det Ethiske et uafviseligt Krav paa enhver Existerende ved at være den individuelle Existentses væsentlige Tilhold.”

Em Kierkegaard, a ética tem algo de contingente. Eticamente, um indivíduo conquista sua individualidade no acaso, e o esquecimento disso implica um desvio irônico. Como a ética se revela no existente porque exige abertura, em que a repetição das prescrições confere o sentido da ética tem sentido, é nessa repetição do dever ético que está a mais profunda contradição do próprio agir ético, revelando como a objetividade da idealidade ética se choca com o pressuposto da subjetividade. Segundo Kierkegaard, o indivíduo, ao tomar a sua ação ética na correção com a moralidade de seu tempo, ao se identificar com uma figura histórico-mundial, flerta de um jeito malsão com a contingência, adequando a sua identidade ao modo de decisão dessa figura. O resultado disso é dialeticamente oposto ao pretendido, em que, ao se ocupar da contingência histórico-mundial – e isso é uma crítica ao idealismo alemão, não se ocupa do que é essencial à ação: o interior, a liberdade, a decisão ética. Portanto, não pode solucionar a contingência, porque sem o essencial da ação não há decisão.

A tese de Kierkegaard, portanto, é a de que a ética precisa ter um valor infinito nela mesma, tendo na interioridade [*Inderligheden*] o único lugar possível para que a ordem qualitativa da ética seja possível e dotada de sentido.¹³² (SKS 7, 133, *Pós-Escrito*, Segunda Seção, Cap. 1, p. 128). Só um julgamento burguês – baseado na exterioridade – considera a ética do ponto de vista da exterioridade, algo que Kierkegaard nomeia como distração da ética, isto é, uma compreensão dela na forma do dilema da vida civil como universalidade abstrata, sem que a descoberta ética permita que alguém adquira a disposição para o mal¹³³ (SKS 7, 150, *Pós-Escrito*, Segunda Seção, Cap. 1, p. 143), saber este que é da ordem da subjetividade na sua relação com o meio. Por isso mesmo, sob os dilemas, não se sabe o que decidir; argumenta-se, quantificando-os em opostos (a favor e contra), justamente para que jamais se chegue a uma decisão.

Há, por essas passagens que destacamos, um abismo entre o universal prescrito e o gesto ético no pathos e, se se pode falar de uma disposição para a ética na soberania da vontade, isso é totalmente diferente da função prescritiva, como é o caso do imperativo categórico kantiano ou do processo de reconciliação da eticidade hegeliana. A exterioridade não pode ser o crivo da decisão verdadeira, mas apenas despertar um sentido estético dos julgamentos, como observamos nessa passagem: “a compreensão da história mundial torna-se

¹³² SKS 7, 133: “Det Ethiske er Inderligheden, og i jo Mindre man derfor seer det, naar man dog seer det i sin Uendelighed, desto bedre seer man det; medens Den, der skal have den verdenshistoriske Staffage for, som han mener, derved bedre at see det, derved netop viser, at han er ethisk umoden.”

¹³³ SKS 7, 150: “Saa lad os da, for ikke at forstyrre ved Tanken om mig, blive staaende ved Socrates, til hvem ogsaa »Smulerne« toge deres Tilflugt. Han opdagede altsaa ved sin ethiske Viden, at han havde Disposition til alt Ondt.”

facilmente um acontecimento de cunho poético, ao invés de um julgamento ético sereno”¹³⁴ (SKS 7, 132, *Pós-Escrito*, Segunda Seção, Cap. 1, p. 127). O valor infinito da ética não está no indivíduo sensualista, porque, na vida estética, o prazer imediato está na conquista que deseja os cacos do eu, fragmentos de erros no trajeto da vida; mas, do ponto de vista ético, se não se ganha nada, tudo está perdido. Portanto, guiar-se por uma compreensão estética da ética só pode resultar em uma sofística das decisões: os falsos profetas, com suas prescrições; e o filósofo, pela distração especulativa. Num caso e noutro, não há mais do que uma relação psicológica com uma orientação historicizante da conduta ética. A historicidade, enquanto drama, acumula vitórias e derrotas, mas a via eterna e imortal da ética é um espelho. Nele, quanto mais o homem se olha, mas ele perde, mas é a perda do incerto da exterioridade, é a perda das conquistas estéticas, tendo como contrapartida, a aquisição da certeza de si mesmo. Do ponto de vista ontológico, uma perspectiva exterior, estética, desconsidera a importância infinita do humano em nome da especulação.

A crítica à idealidade ética exige diferenciar no indivíduo o saber ético e a ação ética, abrindo o problema da relação entre subjetividade e intersubjetividade. No *Pós-Escrito*, consideremos duas passagens de Kierkegaard: a primeira afirma que, “se subsumida à historicidade ou a uma metafísica da imortalidade, a ética não passaria de um punhado de hábitos e costumes, incapaz de propiciar uma existência consciente de sua imortalidade”¹³⁵ (SKS 7, 162, *Pós-Escrito*, Segunda Seção, Cap. 1, p. 154); a segunda afirma o seguinte: “só a efetividade constitui o interesse absoluto”¹³⁶ (SKS 7, 288, *Pós-Escrito*, Segunda Seção, Cap. 3, §1, p. 268). No primeiro caso, depreendemos que o saber da ética tem um caráter universalizante, mas o agir dela não o é. Dialeticamente, o saber não subsume a ação, porque, como uma efetividade singular requer uma ética singular, a verdadeira subjetividade não poderia se reduzir a um saber que se encontra no plano da possibilidade, mas somente a uma subjetividade do ético e da existência. E isso abre para uma questão: se há no indivíduo um

¹³⁴ SKS 7, 132: “Opfattelsen af Verdenshistorien bliver derfor let en halv digterisk Forbauselse istedenfor en ethisk Besindelse.”

¹³⁵ SKS 7, 162: “. Der spørges, hvorledes han eksisterende holder sin Udødeligheds-Bevidsthed fast, at ikke den metaphysiske Opfattelse af Udødeligheden gaaer hen og forvirrer den ethiske til en Illusion, thi ethisk culminerer Alt i Udødeligheden, uden hvilken det Ethiske kun er Skik og Brug, og methaphysisk sluger Udødeligheden Existenten, ja Existentens 70 Aar som et Intet, og dog skal dette Intet ethisk være uendelig vigtigt.”

¹³⁶ SKS 7, 288: “Enhver Viden om Virkelighed er Mulighed; den eneste Virkelighed en Eksisterende er mere end vidende om, er sin egen Virkelighed, det at han er til; og denne Virkelighed er hans absolute Interesse. Abstraktionens Fordring til ham er at blive interesseløs for at faae Noget at vide; det Ethiskes Fordring til ham er at være uendeligt interesseret i at existere.”

descompasso entre o saber ético e a ação ética, podemos dizer em Kierkegaard que o indivíduo é autodeterminado?

Sobre esse ponto, há uma contribuição importante de Arne Grøn, desta vez em um outro artigo, *The Human Synthesis*, em que o autor defende a ideia de uma obrigação intersubjetiva. Segundo Grøn, não há apenas uma determinação transcendente em Kierkegaard, mas uma obrigação intersubjetiva que constitui a concretude e a continuidade do eu. O caminho kierkegaardiano é o de combinar esses dois campos, em que a subjetividade é posta como uma obrigação intersubjetiva que determina a subjetividade, e com isso a síntese humana se daria em dois eixos: uma síntese entre o corpo e o psíquico, sustentado pelo espírito; e uma síntese entre o temporal e o eterno. Se unidas, ambas as sínteses correspondem ao homem como intermediário, na sua relação de interesse entre o ideal e a coisa – a existência – tal como foi apontado no primeiro capítulo da presente tese. Nesse sentido, Grøn afirma que há uma diferença entre a “coisa intermediária” [*Mellenvæsen*] e o “estado intermediário” [*Mellentilstand*], que, no caso, seria uma novidade em Kierkegaard, que não compreende o indivíduo entre a ideia e a coisa, mas a existência como esse estado intermediário¹³⁷ (GRØN, Arne, p. 28). Essa síntese evoca a estrutura da subjetividade, que, portanto, é dialética. O homem é o finito *vis-a-vis* o infinito, e o problema consistiria apenas em ver o que é o homem sendo algo com ele próprio, o que retoma e complementa o problema da constituição do eu.

O eu está na produção dessa síntese interior que se mostra na experiência fundamental de alguém como um outro. Segundo Grøn, a definição de síntese consiste no homem tomá-lo a si próprio separado dele mesmo¹³⁸ (GRØN, Arne, p. 29), ou seja, o espírito é a síntese, mas que não está simplesmente conectado, colocando-se como um oposto ao indivíduo. O pressuposto é o de que a conexão entre corpo e alma é um problema¹³⁹, na medida em que a síntese é posta no momento em que o individual é posto separadamente dele mesmo, e a relação com o outro é justamente lidar com ele mesmo enquanto corpo. O eu mesmo é posto

¹³⁷ “As an intermediate being in this strong sense, man is a problem for himself. A being between himself and himself as infinite, mas is an intermediate being in the sense of being a self-relation” (GRØN, A. “The Human Synthesis”, pp. 28-29)

¹³⁸ “In Johannes Climacus definition of subjectivity, man is posited as a being who is a problem or a task for himself” (GRØN, A. “The Human Synthesis”, p. 29)

¹³⁹ Vigilius Haufniensis o descreve como um processo: “No momento em que o espírito se coloca, ele coloca a síntese, mas, a fim de postular a síntese é que ele deve permeá-la diferencialmente [*adskillende*], e o último ponto da sensualidade é precisamente o sexual” (CA 49) (GRØN, Arne, p. 29). Sem sexualidade, sem história: “Primeiro a sexualidade é posta como uma contradição, mas como toda contradição é uma tarefa, a história começa nesse momento” (ibid, p. 30). Ou, ainda: “então o espírito imortal é terminado como gênero” (CA 69) (ibid, p. 30).

como um diferente, enquanto ele é um corpo determinado. O que se extrai disso: quando o eu mesmo é posto, ele o é como consciência de um problema e isso consiste na história para o indivíduo.

Essa experiência da alteridade se dá na experiência que não está fundada no corpo, mas na temporalidade. O tempo, para Kierkegaard, é fardo, perigo e teste. É no tempo que perdura essa relação problemática entre o corpo e ele mesmo, porque é sustentado no tempo, ao passo que também se encontra fora dele. Por isso, a relação consigo mesmo é uma relação *no* tempo e uma relação *para* o tempo¹⁴⁰ (GRØN, Arne, p. 30): é a relação para o corpo – a dele mesmo como um outro, uma relação temporal; e é também como relação no tempo, sustentado fora da relação com ele mesmo. Nesse sentido, a síntese humana é uma síntese do temporal e o eterno é uma síntese no tempo, e a relação consigo mesmo é a relação consigo mesmo da síntese. No tempo, o ser humano pode apenas discursar sobre a sua relação no tempo na forma da experiência, enquanto relação com o outro.

A posição de Arne Grøn, a partir do problema da síntese humana, indica fortemente que não há uma autodeterminação humana, na medida em que a intersubjetividade é necessária. Mas, se a intersubjetividade é necessária, ela não é uma positividade em si mesma, mas, a nosso ver, um processo dialético necessário que não constitui um fim em si mesmo. O artigo de Pia Søltoft, *Anthropology and Ethics*, torna preciso o problema da relação Eu-tu, e, a nosso ver, complementa o problema posto por Arne Grøn. Segundo Søltoft, o ponto fundamental é que a subjetividade não depende do olhar externo, porque o Eu é uma questão do ato da escolha, e nela o Outro não é algo fundamental¹⁴¹ (SØLTOFT, Pia, p. 47). De um lado há a posição da subjetividade, em que se abre mão da exterioridade; de outro, o abandono da exterioridade leva ao isolamento e à descontinuidade histórica, como no caso do cavaleiro da fé. Não teríamos, com isso, um eu já constituído, mas um eu que se dá nessa continuidade, isto é, uma autorelação e auto cumprimento na relação do eu com o outro.

Isso pode ser explicado em uma combinação entre diálogo e dialética. No sentido hegeliano, dialética é o caminho que conecta diferentes indivíduos, preservando a individualidade. Mas, em Kierkegaard, o momento dialético garante uma relação subjacente

¹⁴⁰ “Time, according to Kierkegaard, is fundamentally a burden, a danger, and a test. The Synthesis which a human being is, is an answer to the demand which time constitutes. Time ‘steps in between’, and a human being becomes separated from himself and stretched out in time; hence the question: how does he endure the change of time, which is also a change of himself” (GRØN, A. “The Human Synthesis”, p. 30)

¹⁴¹ “It is not possible to read Kierkegaard in this strictly dialogical way, because he maintains that the Self precedes the act of choosing; in that sense the relation to the Other is not fundamental.” (SØLTOFT, P. *Anthropology and Ethics*, p. 47)

entre o Eu e o Outro, protegendo o Eu contra o isolamento sem que se rompa a subjetividade e a singularidade¹⁴² (SØLTOFT, Pia, p. 47). Na dialética hegeliana, há o perigo da perda desse processo em que o Eu torna a si mesmo, quando na dialética essa relação ética com o outro se dá como um bem. Kierkegaard opõe-se a essa compreensão da dialética: o amor, no caso, expressa isso pelo fato de que combina os diferentes sem que ambos sejam anulados. E uma união baseada nessa distinção é algo dialógico.

O diálogo leva à alteridade, e nela apenas o amor de si próprio vê o outro como um outro Eu e não como um indivíduo independente. É isso que significa a noção de “Você” tal como existe na relação entre “Eu” e “Você”. O amor é mútuo apenas no momento em que tem o significado de ser correspondido: essa visão do amor é unilateral, porque o amor é uma criação interdependente entre as pessoas, em que a ética é incapaz de gerar e de produzir, sendo capaz apenas de governar¹⁴³ (SØLTOFT, Pia, p. 48). A tese de Pia é a de que não há apenas uma determinação transcendente no humano, mas uma obrigação intersubjetiva que constitui a concretude e a continuidade do eu. Nesse processo da intersubjetividade na subjetividade, há um contínuo movimento [*em worden*] no tempo. E nessa temporalidade [*timelighed*], a relação com outro sujeito faz parte desse processo, em uma relação intersubjetiva que dá intensidade do senso de obrigação, excluindo uma ética exterior, cujo conteúdo é uma multiplicidade de deveres sem que a relação de interesse se constitua.

A partir do que expomos em Grøn e Søltoft, podemos pensar que o processo de formação do eu, do ponto de vista ético, é uma etapa em que a idealidade se faz presente ao indivíduo, porém, pela exigência intersubjetiva que exclui a pura autodeterminação subjetiva. Isso quer dizer que o processo de superação da idealidade exige, em seu movimento, a participação do mundo exterior na construção do eu interior. No percurso dialético, a relação imediata com o mundo modifica-se qualitativamente, a partir da exigência de se conquistar a seriedade no tempo pelas prescrições éticas, que se põem como um saber que mostra os seus limites no momento da ação; e, por conseguinte, a interioridade subjetiva mostra, qualitativamente, o limite das pretensões de universalidades da ética. Todo esse preâmbulo

¹⁴² “One could say that according to Kierkegaard’s more moderate dialogical view the Self is not self-constituted, but obtains its continuity, its self-realization or self-fulfilment in its relation to the Other. This doubleness could be explained as a combination of dialogue and dialectics. Basically, dialectics in a Hegelian sense can be seen as a way of connecting different individuals while maintaining their individuality. In Kierkegaard, then, the dialectical moment guarantees an underlying relation between the Self and the Other which protects the Self against isolation without disrupting its subjectivity and uniqueness.” (SØLTOFT, P. Anthropology and Ethics, p. 47)

¹⁴³ “It is thanks to the notion of a ‘You’. Love is mutual but not in the sense that it is only meaningful if requited.” (SØLTOFT, P. Anthropology and Ethics, p. 48)

nos foi importante para inserir a seção da bela alma no contexto de uma recusa da eticidade em Hegel sob a ótica de uma discussão de caráter ontológico.

Assim, o primeiro movimento da seção da Bela Alma da *FE* reside, portanto, nesse subsolo ontológico distinto ao hegelianismo no que diz respeito ao sentido da ação ética. Na *FE*, a união sistemática do pensamento e do ser torna o saber ético uma suficiência para o agir ético. Mas a existência em Kierkegaard é a diferenciação entre o pensamento e o ser, e o núcleo de sua crítica à eticidade hegeliana está no fato de que o pensamento objetivo há de abstrair a sua relação com o objeto, o que, no plano ético, significa não ter uma relação verdadeiramente subjetiva diante de um fato ético objetivo que exija uma decisão. A seção da Bela Alma deve ser lida, então, no contraste à necessidade hegeliana de que a certeza subjetiva desapareça em uma verdade objetiva¹⁴⁴ (HYPPOLITE, Jean. Seção VI, Cap. 2, p. 520). É sobre o Si, como *Gewissen*, certo de si mesmo, que o estágio ético de Kierkegaard adquire a sua especificidade em relação à eticidade hegeliana.

O primeiro movimento da seção da Bela Alma parte da contradição da consciência de si, figura que carrega nela a visão moral do mundo. Sua perspectiva tem o seguinte conteúdo: “o dever puro como o puro saber não é outra coisa que o Si da consciência, e o Si da consciência é o ser e [a] efetividade”¹⁴⁵ (*FE*, §632, p. 431). A consciência de si, nesse momento, é aquela que retornou a si e sabe a si mesma como uma essência que é o efetivo e, ao mesmo tempo, esse efetivo é saber puro e dever puro. Aqui a consciência é a síntese de dois momentos anteriores: já não é mais a consciência que não se separa da universalidade – no caso, o primeiro momento, em que o Si o universal está sem diferenciação e, por isso, não tinha nem o conteúdo do Si, nem é o Si preenchido por si mesmo; e também não é o Si do mundo da cultura – este que era a vontade universal e saber que era objeto para a consciência. A consciência de si compreende que não é a liberdade absoluta que proclamava para si, como o espírito da cisão restituído a si mesmo, e a condição inicial da Bela Alma parte do terceiro movimento do espírito: como ela é livre, não tem a forma do ser-aí que está livre do Si. O universal está apartado, não é capaz de implementar nada porque não há nenhum conteúdo positivo.

¹⁴⁴ “Nous étions partis d’un esprit vrai – un *esprit objectif* – dans lequel la certitude subjective disparaissait dans une vérité objective, nous parvenons, après la médiation de la culture et de l’aliénation, à un esprit *subjectif* dans lequel la vérité (objective) disparaît dans la certitude que le sujet en a” (HYPPOLITE, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, VI, Cap. 2, p. 476)

¹⁴⁵ *FE*, §632: “Weil aber an sich eben das, was als widersprechend erscheint, und in dessen Trennung und Wiederaufloesung die moralische Weltanschauung sich herumtreibt, dasselbe ist, die reine Pflicht naemlich als das reine Wissen, nichts anders als das Selbst des Bewusstseins, und das Selbst des Bewusstseins das Sein und Wirklichkeit.”

A condição da Bela Alma sugere ter algo a ver com o sentido que se poderia inferir do pseudônimo de *Ou, Ou*, Victor Eremita, no que há de mais irônico: o ermitão decidido, vitorioso em sua reclusão, é um oscilante entre a estética e a ética. Um vencedor vacilante. Há nisso um espelho com o que se afirma na *FE* sobre o caráter da bela alma: nela reside uma ambivalência entre a natureza própria da universalidade que é retida dentro da consciência de si, em que ela é “somente o jogo dissimulado da alternância dessas duas determinações”¹⁴⁶ (*FE*, §633, p. 432). No caso da *Fenomenologia*, ela tem primeiro em sua certeza-de-si-mesma o conteúdo para o dever que anteriormente é vazio, assim como para o direito vazio e para a vazia vontade universal. A imediatidade da consciência de si tem nela uma consciência moral, enquanto puro dever, revelando nisso um conflito entre o que ela é para si e o dever em abstrato que é para ela.

A oposição entre efetividade e pensamento, discutidas no primeiro capítulo, mobiliza essa síntese do Eu em Kierkegaard, que ocorre entre a efetividade da existência e a exterioridade das Ideias. A idealidade do pensamento traduz-se então como momento da síntese humana, e, na posição implicada ao homem particular, há de se considerar o que é a idealidade na tentativa do plano ético superar o plano estético. Estética e intelectualmente, a idealidade é possibilidade, um movimento *ab esse ad posse*, e, como vimos, esta condição imediata, estética, entra em conflito com a abstração da lei universal, dilema que em *Ou, Ou* é tensionado por Victor Eremita. O problema da idealidade em Kierkegaard com a eticidade, em nossa hipótese, dá-se como etapa da contradição interna ao homem entre: o sentimento de liberdade da interioridade, que é o mais profundo sentimento de responsabilidade, contrapõe-se a toda determinação ético-religiosa sob a forma da linguagem, e a idealidade consiste justamente na tentativa do pensamento equacionar essas duas dimensões, ainda que todas as conquistas desse movimento ideal tenha de se revelar como uma via negativa diante da existência.

A contradição entre o dever e a efetividade surge nesse momento, e aqui, a nosso ver, reside a desconfiança de Kierkegaard sobre o papel que Hegel atribui à decisão. Na *FE*, nesse momento a consciência encarna o espírito moral concreto, na medida em que a verdade passa a consistir a junção do que estava meramente oposto: agora, a efetividade, como natureza e sensibilidade, está unida ao dever puro como um fim, o que significa que “na consciência do

¹⁴⁶ *FE*, §633: “Das moralische Selbstbewusstsein laesst seine Allgemeinheit zwar frei, so dass sie eine eigne Natur wird, und ebenso haelt es sie in sich als aufgehoben fest. Aber es ist nur das verstellende Spiel der Abwechslung dieser beiden Bestimmungen.”

dever puro ela não adota para si um padrão-de-medida vazio, que fosse oposto à consciência efetiva”¹⁴⁷ (*FE*, §634, p. 432). Enquanto unidade imediata, o espírito moral é essência moral que se efetiva, e a ação é figura moral imediatamente concreta. No caso da *FE*, a teoria da ação terá de ser equacionada pelo substrato presente do Espírito, enquanto Kierkegaard parece ver nisso uma razão para que o dever e a ação se mostrem em uma contradição insolúvel.

Na teoria da ação hegeliana, a boa consciência é um agir efetivo como forma pura da vontade. O conhecimento dessa efetividade é produzido pela consciência, em que ela conhece o caso do agir como algo imediato, ao mesmo tempo que esse caso é só como ela o sabe. O conteúdo do agir é determinado pelo interesse [*Interesse*] da consciência “como um puro conceito sem alteração do conteúdo”¹⁴⁸ (*FE*, §635, p. 433). A relação de interesse novamente surge aqui como um parentesco em relação a Kierkegaard, com a diferença de que esse conteúdo não é para o indivíduo um conceito puro, mas uma relação viva com o patético. Aqui, a partir da própria letra da *FE*, a referência à origem do problema de *Ou, Ou* – isto é, o conflito entre o estético e o ético – é inevitável:

“Além do mais, a boa-consciência não discrimina em deveres diferentes as circunstâncias do caso. Não se comporta como *meio universal positivo* onde os múltiplos deveres recebessem uma substancialidade inabalável, cada um para si; de modo que *ou* não fosse absolutamente possível ter-se agido – pois cada caso concreto contém a opção em geral, e como caso moral, a oposição de deveres; e assim na determinação do agir, *um* lado, *um* dever, seria sempre violado; – *ou* que, agindo-se, ocorresse efetivamente a violação de um dos deveres opostos”¹⁴⁹ (*FE*, § 635, p. 433).

O que está sendo dito é que o caso concreto não traz nele um dever específico ao caso porque, sendo uma relação substancialmente conceitual, o caso particular deve ter nele o geral, o que supostamente impediria uma relação de interesse por um dever, isto é, impediria a tomada de posição de um lado específico na contradição que se apresenta à consciência. Para Kierkegaard, o processo conceitual não permite viver efetivamente a contradição de um *ou, ou* (*ou o ético, ou o estético*), mas o tornaria uma experiência em que um *sim* (uma *decisão*)

¹⁴⁷ *FE*, §634: “Es ist so in sich zurueckgekehrt, konkreter moralischer Geist, der nicht am Bewusstsein der reinen Pflicht sich einen leeren Massstab gibt, welcher dem wirklichen Bewusstsein entgegengesetzt waere.”

¹⁴⁸ *FE*, §635: “Wie die sinnliche Gewissheit unmittelbar in das An-sich des Geistes aufgenommen oder vielmehr umgekehrt ist, so ist auch diese Umkehrung einfach und unvermittelt, ein Uebergang durch den reinen Begriff ohne Aenderung des Inhalts, der durch das Interesse des von ihm wissenden Bewusstseins bestimmt ist. Gewissens gar nicht stattfindet.”

¹⁴⁹ *FE*, §235: “Das Gewissen sondert ferner die Umstaende des Falles nicht in verschiedene Pflichten ab Es verhaelt sich nicht als positives allgemeines Medium, worin die vielen Pflichten, jede fuer sich, unverrueckte Substantialitaet erhielten, so dass entweder gar nicht gehandelt werden koennte, weil jeder konkrete Fall die Entgegensetzung ueberhaupt, und als moralischer Fall die Entgegensetzung der Pflichten enthaelt, in der Bestimmung des Handelns also eine Seite, eine Pflicht immer verletzt wuerde; oder dass, wenn gehandelt wird, die Verletzung einer der entgegengesetzten Pflichten wirklich eintraete.”

terá de ser dado sem que a decisão fundamental se dê na efetividade, determinando o percurso da ação sem que uma dúvida verdadeira seja feita na relação entre a consciência e a ação. Em última instância, a autoria do Espírito invalida uma autoria do indivíduo.

No caso hegeliano, a hipótese da concretude humana fica descartada diante do movimento conceitual da consciência. A prova dessa recusa da concretude é a definição da boa consciência como unidade negativa conceitual. Ela é o Uno negativo ou o Si absoluto que elimina as diferentes substâncias morais, tal como pressupõe Hegel nesta passagem sobre a boa consciência: “[Ela é] somente o agir moral como agir, para o qual se transferiu a anterior consciência inoperante da moralidade”¹⁵⁰ (*FE*, §635, p. 433). Aqui, na ação da boa consciência, os deveres não são um conflito com a sua vontade e as essências singulares são demolidas, na medida em que ela tem um determinado fim e cumpre um dever determinado. Explicando o que está na *FE*, podemos dizer o seguinte: como a boa consciência não é mais um dever puro, ela passa a ser um Si que é saber puro, isto é, um saber de si desta consciência singular. Então, no final do primeiro momento da seção da Bela Alma, esse Si constitui o conteúdo da essência que antes era vazia, pois é o Si efetivo, com fim e dever determinado. Mas, ao mesmo, a boa consciência é um negativo, porque o conteúdo que é válido em si e para si mesma já não é o dever universal que se contrapõe ao Si: agora ela é a lei que é por causa do Si, e não o Si por causa da lei. A boa consciência tem a convicção de que o seu conteúdo singular é para ela um elemento objetivo, onde o conteúdo seria universal e reconhecido. E nessa convicção exige o reconhecimento de que sua ação é a efetividade desse Si universal.

O segundo momento da seção da Bela Alma está na descoberta da boa consciência que a sua convicção é tão vazia quanto o dever puro. É o momento em que ela descobre que nenhum conteúdo determinado é dever, ao mesmo tempo que a ação se faz uma necessidade para que o indivíduo possa determinar um dever. A contradição se dá nesses marcos: a boa consciência adquiriu a significação do Eu consciente de si como consciência natural, enquanto impulsos [*Trieb*] e inclinações [*Neigung*] (*FE*, §643, p. 438). No entanto, ela não reconhece nenhum conteúdo determinado fora dela, porque ela é a absoluta negatividade de tudo o que é determinado. A convicção individual da boa consciência é a consciência que ela tem da vacuidade do dever puro, que passa a ser visto como um momento a ser superado.

¹⁵⁰ *FE*, §635: “Es ist daher ueberhaupt erst das moralische Handeln als Handeln, worein das vorhergehende tatlose Bewusstsein der Moralitaet uebergegangen ist.”

A contradição entre o agir e o dever está na dialética em que cada consciência opõe-se a outra no processo de reconhecimento com os outros. Cada consciência dá o seu conteúdo ao dever, porque cada consciência torna efetiva o dever em sua ação. Agir significa para a boa consciência, então, que a convicção do seu dever é a própria conformidade-com-o-dever, e, com isso, ser reconhecida pelos outros¹⁵¹ (*FE*, §644, p. 440). Esse reconhecer [*zu erkennen*], isto é, a disputa por reconhecimento [*Kampf um Anerkennung*] contém a mácula da determinidade, e o dever universal está presente como substância em si essente e para si, como direito e lei que tem valor independente do saber e da convicção do interesse imediato singular. O bem maior universal opõe-se ao bem singular.

Mas há uma relação de desigualdade entre a boa consciência e os outros, resultando em uma igualdade em si mesma, e é essa igualdade que mais se parece com a ideia de individualidade em Kierkegaard. Na *FE*, a subsistência desse universal se deve pelo movimento de tentativa de determinidade dos particulares, em que aquilo que o singular faz para si redundando em benefício para o universal. A tensão se estabelece entre a moralidade universal, o ser-em-si, que pondera e compara qual dos deveres é o mais vantajoso; e, de outro lado, está a boa-consciência, o ser-para-si, que deseja sair dessa contradição com a moralidade universal, em que ela é só mais um dever particular. No ser da boa consciência, “a diferença é posta subsistindo, e a ação é uma ação determinada, desigual com o elemento da consciência-de-si de todos, e, assim, não necessariamente reconhecida”¹⁵² (*FE*, §648, p. 442). A noção de efetividade se coloca, nesse momento, não como um dever e determinação que a boa consciência externaliza, e sim na absoluta certeza de si mesma.

Não é a ideia de sujeito que mobiliza essa certeza da consciência. A união viva do Si como união da natureza com o dever revela a ideia de um Si que é tanto saber puro como saber de si desta consciência singular. O espírito não é mais substância, porque se refletiu inteiramente em si mesmo, tornando-se integralmente um sujeito. Essa é a ideia do *Gewissen*, do espírito certo de si mesmo, tal como aponta Hyppolite¹⁵³ (HYPPOLITE, Jean. Seção VI, p.

¹⁵¹ *FE*, § 644: “Da die Moralitaet in dem Bewusstsein, die Pflicht erfuehlt zu haben, liegt, so wird dem Handeln, das Feigkeit, ebensowenig als dem, das Tapferkeit genannt wird, dies nicht fehlen; das Abstraktum, das Pflicht heisst, ist wie jedes, so auch dieses Inhalts faehig, es weiss also, was es tut, als Pflicht, und indem es dies weiss und die Ueberzeugung von der Pflicht das Pflichtmaessige selbst ist, so ist es anerkannt von den andern; die Handlung gilt dadurch und hat wirkliches Dasein.”

¹⁵² *FE*, §648: “Aber vollbracht, in das allgemeine Medium des Seins, ist diese Gleichheit nicht mehr Wissen, nicht mehr als Unterscheiden, welch seine Untersektoren auch aufheben; songs in Sein ist Unterscheiden steht und, sterben Handle eine bestimmte, mit den Elementen des Selbstbewusstseins Aller, auch nicht notwendig anerkannt.”

¹⁵³ “L’esprit n’est plus substance, mais il s’est tout réfléchi em lui-même, il est devenu intégralement sujet. C’est cela même qu’exprime le Soi comme: ‘*Gewissen*’, *esprit certain de lui-meme*” (HYPPOLITE, J.

520). Porque esse *Gewissen* é a boa consciência, o instrumental com o qual Hegel pretende superar a distinção kantiana entre a individualidade e o puro dever¹⁵⁴ (HYPPOLITE, Jean. Seção VI, p. 522). Essa superação da moralidade kantiana é a superação do transcendente em relação à individualidade, que, em Hegel, dá-se pela absorção do universal na ação, adquirindo uma significação concreta. O universal agora se dá como reconhecimento de outras individualidades, como ser-para-outro.

A ideia da “Coisa mesma” [*die Sache selbst*] é a presença recorrente e com a qual a individualidade humana sempre se depara ao tentar exprimir essa verdade, existindo para o outro. Para Hegel, essa noção de coisa mesma só ganha significação quando há uma identificação de todos e de cada um com a realidade enquanto posta pelo homem¹⁵⁵ (HYPPOLITE, Jean. Seção VI, p. 521). É nesse sentido que devemos observar essa passagem da *FE* sobre a ação da boa-consciência, que não é apenas essa determinação do ser e abandonada pelo puro Si, mas é valorizada e reconhecida em seu dever mediante o saber de sua convicção:

“Seu ser-aí, abandonado por essa consciência, seria uma efetividade ordinária, e a ação se nos revelaria como um implementar de seu prazer e desejo. O que deve ser aí é, neste ponto, sua essencialidade apenas, porque é sabida como individualidade que se expressa a si mesma – e esse ser-sabido é aquilo que é reconhecido, e o que como tal deve ter o seu ser-aí”¹⁵⁶ (*FE*, § 650, p. 443).

Aqui, a “Coisa mesma” perdeu seu caráter de predicado, tornando-se o sujeito que age, que pela sua ação [*Handlung*] sabe todos esses momentos nele mesmo. É nesse sentido que a figura de Napoleão representa o homem de ação que revelou todas as suas possibilidades criadoras, o espírito livre que não se embaraça com o universal abstrato para opô-la à efetividade, mas que age e possui a essência na certeza – que encontra nele mesmo – da validade de seu ato.

Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, VI, Cap. 2, p. 476)

¹⁵⁴ “Leur distinction sur laquelle reposait la vision morale du monde de Kant, s'est montrée intenable, et le ‘Gewissen’ est précisément cette bonne conscience qui sait immédiatement le contenu de son individualité comme pur devoir e pur savoir (...)” (HYPPOLITE, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, VI, Cap. 2, p. 478)

¹⁵⁵ “Cette notion n’a pris toute signification pour nous que quand nous l’avons vue s’identifier à l’oeuvre de tous et de chacun, à la réalité em tant que posée par l’homme, une réalité qui prenait alors as place de la chose (Ding), em tant que chose de la *nature* soulement trouvée” (HYPPOLITE, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, VI, Cap. 2, p. 477)

¹⁵⁶ *FE*, §650: “Ihr Dasein von diesem Bewusstsein verlassen, waere eine gemeine Wirklichkeit, und die Handlung erschiene uns als ein Vollbringen seiner Lust und Begierde. Was da sein soll, ist hier allein Wesenheit dadurch, dass es als sich selbst aussprechende Individualitaet gewusst wird; und dies Gewusstsein ist es, was das Anerkannte ist, und was, als solches, Dasein haben soll.”

O elemento dessa subsistência da boa consciência não é a ação, mas a consciência de si universal. Em Hegel, a ampliação da individualidade humana é esse alcance do universal concreto, que põe o Si por meio da mediação dos outros Sis, como um Nós¹⁵⁷ (HYPPOLITE, Jean. Seção VI, p. 523). Mas aqui há uma diferença em relação a Kierkegaard, que não reconhece esse universal concreto tal como há na *Fenomenologia*. Porque, no espírito ético hegeliano – na família e no povo –, não pode haver uma substancialização com posterior aquisição de uma existência no mundo exterior. Há uma relação inata entre a linguagem e esse reconhecimento da boa consciência como o ser-aí do espírito. A linguagem é esse elemento imediatamente presente, universal tal como esta consciência de si: ela é a objetividade do Si que se aglutina imediatamente com os outros, que percebe e é percebida pelos outros; é o *ser aí que se tornou Si*.

Essa presença do Si corresponde ao funcionamento de uma linguagem pública. A boa consciência pode expressar pela linguagem o Si, sabedor de si como essência, sendo a linguagem o meio termo entre consciências de si independentes e reconhecidas. Esse saber imediato de si pela linguagem é lei [*Gesetz*] e dever [*Pflicht*], e a intenção da boa consciência, por ser sua intenção, é a referência da ação justa. (Cf *FE*, §653, p. 444). E a exigência de reconhecimento de sua intenção significa que a boa consciência [*Gewissen*] chama-se puro saber [*Wissen*] de si mesma, como puro querer abstrato, e a língua expressa a intenção da boa consciência, universalizando a forma da ação. Não há universalidade da ação, porque o conteúdo da ação diz respeito à sua determinidade, cabendo à forma efetivar-se enquanto linguagem, declarando-se como verdadeiro; por isso reconhece todos os Sis, e é reconhecido por eles (*FE*, §654, pp. 444-445). Nisso, para Hegel, está “a genialidade moral que se sabe a voz interior de seu saber imediato como [sendo] a voz divina”¹⁵⁸. (*FE*, §655, p. 445). Nesse momento, a consciência “sabe o seu si como o Em si vivente, e sabe esse seu saber como a religião”¹⁵⁹ (*FE*, §656, p. 446). O caráter religioso está nesse compartilhamento do ser-aí em comunidade da boa consciência, enunciando o saber-querer como um universal pela

¹⁵⁷ Em relação ao §651 da *FE*, Hyppolite afirma que: “C’est cette reconnaissance qui – comme dans la dialectique des consciences de soi – élargit la notion de l’individualité humaine jusqu’à l’universel concret, pose le Soi à travers la médiation des autres Soi comme un Nous” (HYPPOLITE, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, VI, Cap. 2, p. 478)

¹⁵⁸ *FE*, §655: “(...) es ist die moralische Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiss, und indem sie an diesem Wissen ebenso unmittelbar das Dasein weiss, ist sie die göttliche Schoepferkraft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat.”

¹⁵⁹ *FE*, §656: “Das Bewusstsein, ueber die Gedankenlosigkeit, diese Unterschiede, die keine sind, noch fuer Unterschiede zu halten, erhoben, weiss die Unmittelbarkeit der Gegenwart des Wesens in ihm als Einheit des Wesens und seines Selbsts, sein Selbst also als das lebendige An-sich und dies sein Wissen als die Religion, die als angeschauter oder daseiendes Wissen das Sprechen der Gemeine ueber ihren Geist ist.”

linguagem. A certeza de si mesma é posta como um Si puro, um Si universal pela vida comunitária, em que os outros valorizam a ação por causa desse discurso em que o Si é expresso e reconhecido como a essência.

Aqui, com o final do segundo momento da seção da Bela Alma, é importante notar que, para Kierkegaard, essa é exatamente a expressão da insuficiência da figura do pastor que crê pura e simplesmente que suas deliberações éticas são uma autoridade ética como puro princípio de petição. O pastor corresponde àquele que prescreve uma conduta universal pela linguagem, esperando do fiel a condescendência. A questão do matrimônio é uma amostragem privilegiada desse conflito: Johannes, em o *Diário de um Sedutor* ou em *A validade estética do matrimônio* não demonstra existir, como já se apontou acima, uma primazia do dever em relação aos sentimentos, mas uma pergunta fundamental que se impõe à toda consciência: como abandonar o sensualismo próprio dos desejos estéticos em função da racionalidade do dever? Essa é a pergunta que coloca em xeque a autoridade ética exterior, por exemplo, quando o pastor aconselha ao fiel que supere os prazeres e a luxúria para se entregar ao matrimônio, como benção divina. Para Kierkegaard, a figura do pastor não é eficiente por si mesma quando mero porta-voz da austeridade dos ditames da abstração ética, e, no matrimônio, a superação ética no estético tem de ser resultado da própria dialética da interioridade. O subjetivo humano decorre do conflito infundável na contradição que emerge da experiência imediata do esteta, chocando-se com os sentimentos em relação ao dever.

Essa abertura nos planos das decisões humanas é o que Victor Eremita nomeia por eleição, em *O Equilíbrio entre o Estético e o Ético*. A eleição seria a melhor caracterização do ético, porque ela requer, para todo e qualquer homem, “ser a si mesmo”. Para Victor Eremita, é na solidão da alma diante de um mundo calado que o poder eterno aparece “como um céu que se abre, e o eu se elege a si mesmo, ou melhor, o eu se recebe a si mesmo”¹⁶⁰ (SKS 3, 173 / *Ou, Ou II*, *O equilíbrio entre o estético e o ético*, p. 165). Então, esse encontro consigo mesmo é o que se pode chamar de eleição, recebendo o título que enobrece a personalidade [*Personligheden*], ao lhe conferir uma eternidade [*Evighed*].

O caráter dessa eleição deve ser absoluto, caracterizando essa tentativa de centramento da personalidade em si mesma pela exclusão do estético. A eleição absoluta na ética significa que a determinação do estético torna-se relativa, em que o homem deixa de ser determinado

¹⁶⁰ SKS 3, 173: “Naar da Alt er blevet stille omkring Een, høitideligt som en stjerneklar Nat, naar Sjælen bliver ene i den hele Verden, da viser der sig ligeoverfor den ikke et udmærket Menneske, men den evige Magt selv, da skiller Himlen sig ligesom ad, og Jeget vælger sig selv, eller rettere, det modtager sig selv.”

pela exterioridade imediata. O estético deixa de ser absoluto para a consciência, porque o absoluto passa a estar na dimensão da decisão, da eleição do Eu. Há, nesse movimento da eleição, a presença da liberdade [*Frihed*], isto é, a ausência de determinação do mundo exterior sobre o Eu, porque surge a possibilidade de recriação de si mesmo, em que uma nova realidade se abre para o indivíduo.

A liberdade está profundamente ligada ao que a realidade é para o homem no tempo. A liberdade, para Victor Eremita, é o reencontro do indivíduo com a espécie, e uma passagem importante articula esse sentido do indivíduo livre no tempo:

“Assim se mostra por completo o profundo significado do arrependimento, pois, se, por um lado me isolo, por outro me ligo indissociavelmente a tudo, pois minha vida não começa no tempo e a partir do nada, e, se não posso arrependerm-me do passado, a liberdade não é senão um sonho”¹⁶¹ (SKS 3, 228 / *Ou, Ou II, O equilíbrio entre o estético e o ético*, p. 215).

Se a liberdade é o arrependimento do passado é porque o arrependimento tem uma relação de reconciliação com o entorno na mesma proporção de seu isolamento. Esse isolar-se em si próprio, essa eleição, é uma segregação que leva ao movimento da ideia. O isolamento não se confunde estritamente com a identidade abstrata, ele não é o modelo ideal de virtude que confunde a esfera pessoal com a esfera civil.

Sobre o posicionamento da identidade abstrata, é importante mencionar que Victor Eremita a corresponde com a crítica ao pensamento puro – notadamente no contexto do mundo grego, na figura do filósofo e na do místico. A matriz do pensamento antigo cometeria o erro da eleição abstrata que atinge apenas a perfeição ética abstratamente, em que ela tornaria o exercício civil um correlato do problema moral e, nesse mesmo sentido, é a crítica de Victor Eremita ao pensador sistemático, cuja personalidade é determinada pelas necessidades exteriores ao próprio indivíduo. O sistematizador limita-se à mera descrição da liberdade, e, por isso mesmo, toma a liberdade em seu aspecto ilusório. Ou, ainda, no caso da figura do místico que, ao eleger a si mesmo de maneira absoluta, de acordo com a sua própria liberdade, é, dessa maneira *eo ipso* atuante. A ação do místico é uma ação interior, mas que tem nela o arrependimento da não-eleição de Deus; por isso, seu movimento é inconstante, e não propriamente um desenvolvimento na repetição, e sim uma vida que “carece de continuidade”¹⁶² (SKS 3, 231 / *Ou, Ou II, O equilíbrio entre o estético e o ético*, p. 218). Para

¹⁶¹ SKS 3, 228: “Og her viser Angeren sig i hele sin dybe Betydning; thi medens den paa een Maade isolerer mig, saa knytter den mig paa en anden Maade uopløseligt til hele Slægten; thi mit Liv begynder jo ikke i Tiden og med Intet, og kan jeg ikke angre det Forbigangne, saa er Friheden en Drøm.”

¹⁶² SKS 2, 231: “Mystikeren er, idet han har valgt, *eo ipso* Handlende; men hans Handling er indvortes Handling. Forsaavidt han er handlende, har da hans Liv en Bevægelse, en Udvikling, en Historie. En

o místico, o mundo está morto, ele está enamorado de Deus e sua vida é o desdobramento desse amor, pela vida contemplativa ou pelo erotismo das virtudes religiosas.

Essa é a razão pela qual Victor Eremita atribui ao arrependimento genuíno uma concretude. À moral, o arrependimento que germina da interioridade é capaz de conferir uma continuidade absoluta com a efetividade à qual o indivíduo pertence. A diferença em relação ao pensador sistemático e ao místico está não no desdobramento posterior do arrependimento, mas no movimento inicial. O eixo da argumentação de Victor Eremita é a recusa do arrependimento fora de si mesmo, um arrependimento metafísico, e não ético. No arrependimento propriamente ético só há dois movimentos: a superação – pela relação concreta entre o indivíduo que se arrepende e aquilo que é objeto de seu arrependimento, ou carregá-lo – pelo esquivar-se que expressa uma relação abstrata. O arrependimento que não é superação é próprio do pensamento puro. É a idealidade que move o caminho para o desafio.

Entendido que a realidade do Deus-Ideia atua como um pressuposto para a efetividade do *pathos* da fé, a ruptura entre realidade e efetividade traz o problema do acaso – que significa o problema do movimento. Em *A Repetição II*, Constantin Constantius afirma que o ideal se mostra como um movimento de classificação – o que pode ser entendido aqui como esforço de uma sistemática, mas que há de esbarrar sempre naquilo que não se deixa pensar. Por isso, segundo Constantin Constantius, “após o ideal, emerge o acaso como o que lhe é mais próximo”, porque, “quando uma classificação não esgota idealmente o seu objeto, o acaso torna-se a preferência, porque ele, o acaso, coloca a imaginação em movimento”¹⁶³ (SKS 4, 37 / *A Repetição II*, pp. 103). Uma classificação relativa, parcial, não corresponderia às aspirações suficientes da razão e, nesse caso, a imaginação entra em ação justamente porque a razão se mostra como uma limitação, e a classificação, por sua vez, como um nada¹⁶⁴

Udvikling kan imidlertid i den Grad være metaphysisk eller æsthetisk, at det bliver tvivlsomt, hvorvidt man i egentlig Forstand tør kalde den en Historie, da man derved jo tænker paa en Udvikling under Frihedens Form. En Bevægelse kan i den Grad være desultorisk, at det kan være tvivlsomt, hvorvidt man tør kalde den en Udvikling. Naar saaledes Bevægelsen bestaaer i, at et Moment atter og atter kommer igjen, saa har man unegtelig en Bevægelse, ja, man kan maaskee opdage en Lov for Bevægelsen; men man har ingen Udvikling. Gjentagelsen i Tiden er uden Betydning, og Continuiteten mangler. Dette er i høi Grad Tilfælde med Mystikerens Liv. Det er forfærdeligt at læse en Mystikers Klager over de matte Øieblikke. Naar da det matte Øieblik er forbi, saa kommer det lyse Øieblik, og saaledes vexler hans Liv bestandig, det har vel Bevægelse, men ikke Udvikling.”

¹⁶³ SKS 4, 37: “ Næst efter det Ideale kommer nemlig det Tilfældige som det Nærmeste. Et vittigt Hoved har sagt, at man kunde inddele Menneskeheden i Officierer, Tjenestepiger og Skorstensfeiere. Denne Bemærkning er i mine Tanker ikke blot vittig, men tillige dybsindig, og der skal et stort speculativt Talent til, for at give en bedre Inddeling. Naar en Inddeling ikke ideelt udtømmer sin Gjenstand, saa er den tilfældige i alle Maader at foretrække, fordi den sætter Phantasien i Bevægelse.”

¹⁶⁴ SKS 7, 37: “ De Theatre, der ikke blot ere til Lyst, skulde levere det Første. Imidlertid nøies man her med, at en Skuespiller er en smuk Karl med et fordeelagtigt Ydre og et godt Theater-Ansigt, en god Stemme. Mig tilfredsstillter dette sjældent; thi hans Præstation vækker eo ipso Kritiken, og saa snart den er vakt, bliver det

(SKS 4, 37 / *A Repetição II*, pp. 103). Surge um nada para a imaginação, que, existencialmente, traduz-se pelo acaso, o que está fora do lugar para a consciência e emerge para o plano da realidade.

O acaso traz a ruptura da idealidade, isto é, a imaginação coloca o acaso como desestabilizador dos pressupostos da Idealidade. O movimento da Ideia para o homem, pela possibilidade do acaso, permite o esvaziamento da idealidade especulativa, logo, o esvaziamento da idealidade ética, que corresponde ao abismo entre o universal da lei e o ímpeto ao gesto ético. E a expressão desse impasse é traduzida pela noção de arrependimento, que novamente aparece nesse momento, agora problematizado tal como Vigilius Haufniensis afirma em *O Conceito de Angústia*: a ética consiste justamente em evitar o arrependimento, porque “o arrependimento é a contradição suprema da ética; em parte porque a ética, justamente ao exigir a idealidade, tem de se contentar com o arrependimento”¹⁶⁵ (SKS 4, 419 / *O Conceito de Angústia*, Introdução, p. 22; e Cap. 4, §1, p. 125). A idealidade, pressuposto para a conduta ética, coloca a possibilidade do erro das prescrições para a ação moral, e a iminência do erro abre a possibilidade da decisão. Decidir é, potencialmente, equivocar-se quanto aos preceitos morais, ou não cumprir as prescrições morais.

A exigência ética é o supremo interesse do homem existente que, enquanto existente, não pode manter em absoluto a supressão do momento dialético da existência. Qualquer coisa que o homem possa vir a saber dessa supressão, ele o sabe apenas como possibilidade, então, o interesse entra em cena, e não pode ser limitado, por isso, permite colocar a infinitude na própria lógica dialética da interioridade. Do contrário, a existência, quando apenas pensada, produz uma ironia: a exigência dessa abstração na ética torna-se um *desinteresse* do existente por aquilo que se possa saber de algo, como é o caso das prescrições morais.

Como saldo desse movimento, podemos afirmar que o pensamento puro não vê claramente o que é um homem existente, e a abstração da realidade lida apenas com as contradições no campo das possibilidades, mas que não toca a existência. À ética, a presença

ikke let at afgjøre, hvad der hører til at være et Menneske, ikke heller let at fuldkomme Eens Fordringer, Noget man vel vil give mig Ret i, naar man betænker, at Socrates, der dog især var stærk i Menneskekundskab og Selverkjendelse, »ikke med Bestemthed vidste, om han var et Menneske, eller et endnu mere foranderligt Dyr end Typhon.« I Possen derimod virker det underordnede Personale ved hiin abstrakte Kategori: overhovedet, og opnaaer dette ved en tilfældig Concretion. Forsaauidt er man da ikke kommen videre end til Virkeligheden.”

¹⁶⁵ SKS 4, 419: “Angeren er den høieste ethiske Modsigelse, deels fordi Ethiken netop ved at fordre Idealiteten maa nøies med at modtage Angeren, deels fordi Angeren bliver dialektisk tvetydig med Hensyn til hvad den skal hæve, hvilken Tvetydighed først Dogmatiken hæver i Forsoningen, hvori Arvesyndens Bestemmelse bliver tydelig.”

da infinitude da existência para a consciência dá ao princípio de contradição uma validade absoluta¹⁶⁶ (Cf SKS 7, 287 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, p. 267), e o existente, então, encontra-se na contradição da realidade exterior: ou isso, ou aquilo. Por isso, Climacus afirma que a única realidade que pode ter um homem existente é a sua própria realidade ética. E a tentativa de pensar a realidade enquanto existente no devir impede o homem existente de pensá-la. Essa realidade da existência não se deixa pensar, mas permanece o problema: o homem existente é ainda um homem pensante¹⁶⁷ (Cf. SKS 7, 288 / *Pós-Escrito*, Cap. 3, p. 268). Logo, a única realidade que um ser existente não está limitado a ter um conhecimento abstrato é a sua própria “sina”, a de que ele existe. Essa sina equivale a esse resíduo, desta vez dialeticamente posto no movimento que esgota a realidade do ético, apontando o existente no percurso de construção do eu.

Então, a contradição que se apresenta no terceiro momento da Bela Alma consiste na oposição do si com o objeto que para ela é a sua essência, o seu Si, isto é, entre o si reconhecida pela comunidade e o Si perfeitamente translúcido. Aqui, a boa consciência é infeliz, com a diferença de que ela é um saber de si reconhecido socialmente, um ser ser-parasi objetivo, criado por sua fala, que ela escuta de modo imediato, em que seu eco apenas se lhe retorna¹⁶⁸ (*FE*, §658, p. 447). Ela vive nessa angústia: não quer que a sua magnificência interior se transforme em mácula por meio da ação e do ser-aí. A pureza de seu coração só pode ser preservada [*die Reinheit seines Herzens zu bewahren*] sem o contato com a efetividade [*Wirklichkeit*], e aqui é justamente o que Kierkegaard recusa, porque “A pureza do coração consiste em querer uma só coisa” [*Hjertets Reenhed er at ville Eet*] (SKS 8, 138 / *Discursos Edificantes*, trecho, p. 00). A pureza do coração está justamente na efetividade [*Virkelighed*], tal como é o pressuposto de *Os Discursos Edificantes*, em que Kierkegaard

¹⁶⁶ Cf. SKS 7, 287: “Det dialektiske Moments (Existentsens) Ophævedhed kan han som Existerende mindst af Alt absolut fastholde; dertil udfordres et andet Medium end Existents, hvilken jo netop er det dialektiske Moment. Kan en Existerende vide Ophævedheden, saa kan han kun vide det som en Mulighed, hvilken ikke kan holde igjen idet Interessen sættes, hvorfor han kun interesseløst kan vide det, hvad han qua Existerende aldrig ganske kan blive, og hvad han qua Existerende, ethisk seet, slet ikke har Lov til approximando at ville naae, da det Ethiske omvendt gjør ham Existentsens Interesse uendelig, saa uendelig, at Modsigelsens Grundsætning faaer absolut Gyldighed.”

¹⁶⁷ Cf. SKS 7, 288: “At tænke Virkelighed i Mulighedens Medium is not the Vanskelighed ved should tænke i Existentsens Medium where eksistenser lyd Vorden prevent modbydelige den Existerende i At tænke, lyd lod Virkelighed SIG not tænke, while hund den Existerende is a Tænkende.”

¹⁶⁸ *FE*, §658: “Als Bewusstsein ist es in den Gegensatz seiner und des Gegenstandes, der fuer es das Wesen ist, getrennt; aber dieser Gegenstand eben ist das vollkommen Durchsichtige, es ist sein Selbst, und sein Bewusstsein ist nur das Wissen von sich. (...) Die absolute Gewissheit seiner selbst schlaegt ihr also als Bewusstsein unmittelbar in ein Austoenen, in Gegenstaendlichkeit seines Fuer-sich-seins um; aber diese erschaffne Welt ist seine Rede, die es ebenso unmittelbar vernommen, und deren Echo nur zu ihm zurueckkommt.”

parte da tese de que a pureza do coração é querer uma só coisa – isto é, efetivamente querer a Deus. Mas, como em Hegel a mediação conceitual, a boa consciência se torna impotência obstinada: não pode renunciar ao seu Si, não consegue transmutar o pensar em ser; não pode confiar à diferença absoluta [*dem absoluten Unterschiede*] (FE, §658, p. 448). Nela se consome a bela alma, como contradição interna com a transparente pureza, que, ao consumir a si mesma, adquire consciência de sua vacuidade. Ela evapora “como nuvem informe que no ar se dissolve”¹⁶⁹ (FE, §658, p. 448). Isso que escapa ao sentimento de comunidade é a singularidade própria dessa contradição interna na bela alma. O seu si reconhecido é dever, mas se torna palavra superficial, porque a sua singularidade determinada se faz uma desigualdade do ser-para-si singular com a igualdade universal da linguagem que fora conquistada na comunidade.

O próximo passo é dar um conteúdo ao dever, porque a boa consciência preenche o dever vazio com um conteúdo determinado que é extraído dela mesma. Ela dá o conteúdo para o agir, mas, ao mesmo, torna-se consciente que o conteúdo efetivo e particular que ela atribuiu para um dever universal não está de acordo com a universalidade formal do dever universal, em comunidade. Ela, como um operando, é a “desigualdade segundo o exterior, no elemento do ser-aí” [(...) *die Ungleichheit seiner besondern Einzelheit gegen anderes Einzelnes*] (FE, §660, p. 449). É o sentimento da hipocrisia, por agir em contraposição ao dever universal, a consciência de que há nisso um mal. O movimento dessa oposição transforma o mal no mau, pela necessidade de externá-lo, o que tornaria o seu ser-aí igual à essência, em que “a hipocrisia deve ser desmascarada” [*die Heuchelei muss entlarvt werden*] (FE, §661, p. 449). Mas essa hipocrisia está fora do reconhecimento da linguagem, por isso, carente de essência, como uma coisa que não tem peso próprio em si mesma, e a possibilidade do desenlace consiste em equalizar dever e ato.

A bela alma não pode superar esse impasse na persistência unilateral de sua má consciência. Isso se deve porque nessa persistência haveria apenas a confissão do mal, sem que se pudesse desmascarar a hipocrisia – nem mesmo mediante o juízo universal – porque não acredita nele e não o reconhece. Seu impasse é traduzido do seguinte modo: agir de acordo com a sua lei é maltratar os outros, porque não reconhece a universalidade; e assumir a si mesma como legítima é também legitimar as demais, porque se assume o relativismo desse contraste de consciências que determinam singularmente os conteúdos do dever. Mas nisso, a

¹⁶⁹ FE, §658: “(...) in dieser durchsichtigen Reinheit seiner Momente eine unglueckliche sogenannte schoene Seele, vergrimmt sie in sich, und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft aufluest.”

bela alma é aquela que coloca o dever no discurso, em uma contradição que revela duas possibilidades: a consciência que pelo dever tem o fim egoístico da ação e, de outro, a consciência pela ausência do agir em geral. Esta última, enquanto consciência apreendente [*auffassenden Bewusstsein*] e passiva, reconhece o interesse do indivíduo, isto é, da consciência operante, pela ação. A motivação egoística da consciência operante é interiorizada como intenção na consciência judicante [*beurteilende Bewusstsein*], traduzindo toda ação em uma intenção. Por exemplo, sobre a consciência judicante, é nesse sentido que o juízo que ela produz “coloca a ação fora de seu ser-aí, e a reflete no interior ou na forma da particularidade própria. Se a ação vai acompanhada pela fama, o juízo sabe esse interior como ambição de glória, etc”¹⁷⁰ (FE, §665, p. 452). Então, para o julgamento da ação, é preciso contrapor o lado da singularidade e da individualidade ao lado universal da ação, e, aqui, notamos que a solução que Hegel dará estará em favor do sentido da universalidade da ação, em detrimento de uma interioridade que se mostra presa à sua subjetividade momentânea da consciência.

Mas a consciência judicante tem uma posição imoral, porque se coloca como vaidade do saber-bem e saber-melhor do que os outros, ao submeter toda ação à efetividade de seu juízo. Ela contempla a si mesma como saber judicante, esperando “que o Outro, como se colocou de fato no mesmo nível que ela, repita também sua fala, exprima nela sua igualdade, e que se produza o ser-aí reconhecente” [*das anerkennende Dasein*] (FE, §666, p. 453). A bela alma, como consciência judicante, torna-se o simples saber do Si no Outro, e não admite a rejeição de outro ao seu discurso, e “mantém a certeza absoluta de seu espírito não pela ação, mas no ser-aí desse interior no discurso de seu julgamento”¹⁷¹ (FE, §667, p. 454). Essa carência de espírito da bela alma é o que Hegel chama de ausência de extrusão do saber de si mesma, experimentando a contradição entre o seu puro Si e a necessidade que ele tem de extrusar-se para se converter em efetividade. A boa consciência é aqui, nas palavras de Hegel, uma unidade carente de espírito do ser, transtornada até à loucura, tísica nostálgica¹⁷² (FE, §668, p. 455). A saída está no perdão, que estabelece uma superação de ambas as consciências: a

¹⁷⁰ FE, §665: “Dieses Beurteilen setzt also die Handlung aus ihrem Dasein heraus und reflektiert sie in das Innre oder in die Form der eignen Besonderheit. Ist sie von Ruhme begleitet, so weiss es dies Innre als Ruhm_sucht (...)”

¹⁷¹ FE, §667: “Zugleich erkennt es nicht den Widerspruch, den es begeht, die Abwerfung, die in der Rede geschehen ist, nicht fuer das wahre Abwerfen gelten zu lassen, waehrend es selbst die Gewissheit seines Geistes nicht in einer wirklichen Handlung, sondern in seinem Innern und dessen Dasein in der Rede seines Urteils hat.”

¹⁷² FE, §668: “(...) und die reines Sein oder das leere Nichts istist also als Bewusstsein dieses Widerspruches in seiner unversoehnten Unmittelbarkeit zur Verruecktheit zerruettet, und zerfliesst in sehnsuechtiger Schwindsucht.”

operante, que se confessa diante da opressão do julgar; e a judicante, que, ao conceder o perdão, renuncia a si mesma, renúncia à sua essência inefetiva: “[a bela alma] abandona [tanto] essa diferença do pensamento determinado como seu juízo determinante para-si-essente, assim como a outra consciência abandona o determinar, para-si-essente, da ação”¹⁷³ (FE, §670, p. 456). Observamos aqui que, em Kierkegaard, a superação pelo perdão não se resume à benção de outrem, mas deve ser um movimento do eu com o próprio eu, corroborando a recusa da austeridade vazia da prescrição dos pastores que mais representam um perdão social, na esfera do reconhecimento, do que o genuíno perdão do crístico.

O espírito é essa reconciliação, e o discurso é a asseveração da certeza do espírito dentro de si mesmo. O sim da reconciliação dos dois Eus – o do puro saber de si mesmo que julga e a absoluta discrição da singularidade – corresponde ao ser-aí do Eu que se expande em dualidade e que permanece igual a si: na extrusão de seu contrário, tem a certeza de si mesmo, “é o deus que se manifesta no meio daqueles que se sabem como [sendo] o puro saber”¹⁷⁴ (FE, §671, p. 457). Isso quer dizer que, no final da seção do Espírito, na dialética da bela alma permanece a ideia do contato divino por meio da cultura, da sociedade, isto é, pela linguagem. É nesse sentido que se pode e deve entender a afirmação de Hegel que “as feridas do espírito curam sem deixar cicatrizes”¹⁷⁵ (FE, §669, p. 455), porque o discurso é o expediente em que a dialética resolve as contradições da eticidade. As incongruências da linguagem são lesões à consciência, mas não atingem o espírito, no entanto, a linguagem, pela palavra, é um caminho de superação da duplicidade entre o dever e a ação.

Mas esse caráter superlativo da eticidade hegeliana deve ser contraposto a tudo o que fora discutido sobre a idealidade em Kierkegaard: a idealidade ética não é nada diante das agruras do indivíduo, e nele existe a disposição para a ética pela vontade, com um sentido eminentemente religioso. A vida ética acontece de modo que as condições dessa autonomia volitiva esteja na transcendência da esfera religiosa [*religiøse Sphere*] ao reino imanente das preocupações humanas, isso sem que se destaque uma esfera da outra. Em suma, a relação entre ética e idealidade no pensamento de Kierkegaard tem de ter, como pano de fundo, a

¹⁷³ FE, §670: “Die Verzeihung, die es dem ersten widerfahren laesst, ist die Verzicht–Leistung auf sich, auf sein unwirkliches Wesen, dem es jenes andere, das wirkliches Handeln war, gleichsetzt, und es, das von der Bestimmung, die das Handeln im Gedanken erhielt, Boeses genannt wurde, als gut anerkennt, oder vielmehr diesen Unterschied des bestimmten Gedankens und sein fuersichseiendes bestimmendes Urteil fahren laesst, wie das Andre das fuersichseiende Bestimmen der Handlung.”

¹⁷⁴ FE, §671: “es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen.”

¹⁷⁵ FE, §669: “Die Wunden des Geistes heilen, ohne dass Narben bleiben.”

presença de Deus, como condição religiosa, que só pode ser posta pela presença da esfera mundana, em uma dialética qualitativa que emerge da própria imediatidade do estágio erótico. Podemos, com isso, estabelecer um paralelo entre eticidade hegeliana, desdobrando-se na bela alma, com o problema das prescrições morais em Kierkegaard. No caso hegeliano, a vida ética está assentada em um processo de mediação dialético, baseado na ideia de vida pública da razão. A comunicação é a possibilidade de exteriorização, e nela as consciências judicante e operante podem ser superadas em suas contradições. *Temor e Tremor* traz uma tese oposta a esse pressuposto hegeliano: a comunicação com o divino, o absolutamente outro, tem de ser absolutamente uma outra linguagem. É o silêncio, o mutismo do discurso que é um manifesto diante da pretensão arrogante da razão. Retoma-se aqui, portanto, o problema da idealidade, na medida em que se deve contrapor a ideia de uma ética prática no tempo e a eternidade.

2.4. O aresto e o silêncio

O esforço dialético corresponde ao esforço ético que leva à existência, e o silêncio é o emblema da crítica à moral fundamentalmente racionalista. A superação da idealidade é a superação da ideia de que a vida ética é a mais correta, tema que encontramos em *Temor e Tremor*: o núcleo da tensão entre fé e ética. Para Kierkegaard, a fé é o paradoxo, sem mediação intelectual, o verdadeiro dever no silêncio, ao passo que a ética é o universal, o racional e inteligível, o dever relativo da comunicação pública. Aqui notamos uma diferença peculiar com a discussão que nos interessa no idealismo alemão, como aponta muito claramente Stephen Evans, em seu artigo *Faith as the Telos of Morality. A reading of Fear and Trembling*: *Temor e Tremor* é diferente do kantismo porque não admite uma redução do religioso a uma ética universal e também está em desarmonia com a *Fenomenologia*, porque em Hegel haveria uma religiosidade imanente, ao entendê-la como algo racional¹⁷⁶ (EVANS, Stephen, pp. 15-16). É nesse sentido que Johannes de Silentio, no Prólogo de *Temor e Tremor*, manifesta o caráter indigesto do problema, exigindo viver a dúvida radical e não apenas experimentar o arbítrio da especulação¹⁷⁷ (SKS 4, 102 / *Temor e Tremor*, Prólogo, p. 252). O

¹⁷⁶ “The classic paradigm for this is Kant’s Religion Within the Limits of Reason Alone, but Kant can be taken as representative of a host of nineteenth-century theologians and philosophers who regard the religious life as an attempt to realize certain moral ideals that are accessible to human reason. Such a view of the religious life was and attractive to many because it requires no transcendent or supernatural revelation. Even Hegel’s philosophy of religion can be seen as a sophisticated attempt to understand religion as rational in this way, as a type of what Kierkegaard called ‘immanent’ religiousness” (EVANS, S. Faith as the Telos of Morality: A Reading of Fear and Trembling, pp. 15-16).

¹⁷⁷ SKS 4, 102: “Hvad hine gamle Grækere, der dog ogsaa forstode sig lidt paa Philosophien, antog at være en Opgave for hele Livet, fordi den tvivlende Færdighed ikke erhverves i Dage og Uger, hvad den gamle

exórdio à dúvida é premente, dá o tom do que se deve esperar do impasse de Abraão, que contém um ceticismo metodológico em relação à ética, necessário ao processo de superação da idealidade¹⁷⁸.

A primeira observação importante é que a relação entre fé e razão não é necessariamente uma contradição lógica. Nesse sentido, Stephen Evans afirma que a relação entre fé e razão “não há uma oposição intrínseca, mas uma tensão enraizada na pretensão arrogante da razão de autonomia e completude”¹⁷⁹ (Cf. EVANS, Stephen, pp. 9-10). Em *Temor e Tremor*, a fé exige a moralidade, mas, a uma religião genuína não cabe reduzir a fé ao esforço da moral ou às categorias de uma moral racionalista. Não se trata, pois, nem de um elogio ao irracionalismo e nem da presença de uma imoralidade na posição de Johannes de Silentio, pseudônimo da obra.

Encontramos nesse artigo de Stephen Evans uma recapitulação da relação entre moral e fé que coaduna com o nosso propósito do problema da idealidade. Em uma recapitulação, quatro afirmações são feitas no artigo e devem ser destacadas: Primeiro, no *Pós-Escrito*, afirma-se que fé e moral têm uma relação mútua, em que, para Climacus, a existência corresponde ao esforço ético¹⁸⁰ (EVANS, Stephen, p. 12). Nos *Discursos Edificantes* afirma-se que a distinção entre certo e errado ocorre na eternidade, o que parece conflitar com as diretrizes da ética prática no tempo¹⁸¹ (EVANS, Stephen, p. 12). Nas *Obras do Amor*, Deus não é tido como um ente na existência, mas como a própria existência¹⁸² (EVANS, Stephen, p.

udtjente Strider opnaaede, der havde bevaret Tivvlens Ligevægt gennem alle Besnærelser, uforfærdet negtet Sandsens Vished og Tankens Vished, ubestikkelig trodset Selvkjærlighedens Angst og Medfølelsens Insinuationer – dermed begynder i vor Tid Enhver.”

¹⁷⁸ Se observarmos com atenção, a referência que o Prólogo faz a Descartes não soa nada estranha. Para Johannes de Silentio, “Descartes fez o que disse e disse tudo o que fez. Eis uma coisa pouco comum em nossos dias” (*Temor e Tremor*, Prólogo, p. 251). Com essas palavras, o diagnóstico de época coaduna-se ao que em *A Época Presente*, escrito em 1946, aquilo que se afirma em *Temor e Tremor*, em 1943, sobre o quão escrava a noção de ética é de uma perspectiva especulativo-científica. Essa ética exige uma respeitabilidade da vida pública, aspecto que o autor deseja se furtar. Por isso, *Temor e Tremor* é uma obra que não pretende ser palatável, e por isso Johannes de Silentio não se apresenta como um filósofo, mas um poete eleganter, “um amador que nem escreve sistema nem promessas de sistema; não caiu em tal excesso nem a ele se consagrou” (*Temor e Tremor*, Prólogo, p. 251).

¹⁷⁹ “I have in other places argued strenuously that by ‘paradox’ Climacus (and Kierkegaard) does not mean ‘logical contradiction’ and that the opposition between faith and reason is not a necessary and intrinsic opposition but a tension rooted in the prideful pretensions of reason to autonomy and completeness” (EVANS, S. Faith as the Telos of Morality: A Reading of Fear and Trembling, pp. 9-10).

¹⁸⁰ “Existing for Climacus is of course equivalent to ethical striving” (EVANS, S. Faith as the Telos of Morality: A Reading of Fear and Trembling, p. 12).

¹⁸¹ “For what is eternity? It is the distinction between right and wrong. Everithing eles is transitory: heaven an earth shall pass away; every other distinction is evanescent...” (EVANS, S. Faith as the Telos of Morality: A Reading of Fear and Trembling, p. 12).

¹⁸² “God is not a part of existence in such a way that he demands his share for himself; he demands everythings, but as you brint it you immediately receive, if I may put it this way, an endorsemente designating where it should be forwarded, for God, demands nothing for himself, although he demands everythings from you”

13). Em *Iniciação ao Cristianismo*, o coração da vida cristã está na idealidade e na perfeição¹⁸³ (EVANS, Stephen, p. 13). A partir desses quatro apontamentos, notamos um contraste entre duas dimensões: o esforço ético compreende o domínio da experiência, do mundo visível, do tempo histórico e de sua ética pública; e a ordem da fé, voltada ao mundo espiritual, da presença invisível do divino, o qual só se alcança pela vivência da interioridade. É na espiritualidade que, segundo Johannes de Silentio, o homem pode encontrar “o repouso do angustiado, onde reina a eterna e divina ordem”¹⁸⁴ (SKS 4, 123 / *Temor e Tremor*, *Problemata*, p. 265), e se se pode falar de Abraão, o relato trata unicamente da fé e da dignidade de relatar o ocorrido no que ele tem de mais elementar e simples: “tratava-se de uma prova e de uma prova apenas”¹⁸⁵ (SKS 4, 118 / *Temor e Tremor*, *Elogio de Abraão*, p. 263). A ideia de prova aqui presente só pode ser tida na divisão moral e religiosa que comporta o ato de Abraão porque, subtraída a fé, anulando este fator distintivo, resta apenas o fato bruto, no âmbito ético, de Abraão ter querido matar o seu filho. O conflito entre o ético e o religioso reside nisso.

Que a religiosidade evoca a fé, isso é um elemento que encontramos de imediato em *Temor e Tremor*, mas há uma pergunta que deve estar no subsolo da obra: a fé tem um sentido absurdo, ou a fé é compreendida em virtude do absurdo? Segundo Evans, há uma resposta de Kierkegaard, publicada ao pseudônimo Theophilus Nicolaus do teólogo Magnus Eirikssum, em um ataque destinado a Kierkegaard, ao acusá-lo de colocar a fé em conflito com a razão (EVANS, Stephen, pp. 23-24). Nessa resposta, Kierkegaard insiste que o objeto da fé é “o absurdo”, mas que, ao mesmo tempo, mantém a ideia de que “quando o crente tem fé, o absurdo não é o absurdo – a fé o transforma...”¹⁸⁶ (EVANS, Stephen, p. 24). Ou seja, a natureza da fé de Abraão diferencia o oculto na estética; é o paradoxo de como o pensamento imanente a esse mundo só pode se dirigir dialeticamente a um Deus transcendente em função do absurdo. O elemento da prova em Abraão está inserido no movimento infinito, que precede

(EVANS, S. Faith as the Telos of Morality: A Reading of Fear and Trembling, p. 13).

¹⁸³ “For life’s seriousness... consists in the will to be and to express perfection (ideality) in every reality, *willing* this in such a way that it may not turn out to one’s own perdition, when once for all one busily cancels the whole thing, or presumptuously takes it in vain, regarding it as a dream – what lack of seriousness in both cases! – but humbly *wills* in reality.” (EVANS, S. Faith as the Telos of Morality: A Reading of Fear and Trembling, p. 13).

¹⁸⁴ SKS 4, 123: “I Aandens Verden er det anderledes. Her hersker en evig guddommelig Orden, her regner det ikke baade over Retfærdige og Uretfærdige, her skinner Solen ikke baade over Gode og Onde.”

¹⁸⁵ SKS 4, 118: “Vi vide det Alle – det var kun en Prøvelse.”

¹⁸⁶ “In response, Kierkegaard insisted that the object of faith is ‘the absurd’ but at the same time maintains that ‘When the believer has faith, the absurd is not the absurd – faith transforms it.’ (EVANS, S. Faith as the Telos of Morality: A Reading of Fear and Trembling, pp. 23-24).

a fé e leva à ideia do absurdo, ou melhor, “pelo poder do absurdo da fé” [*i Kraft af det Absurde Troen*] (SKS 4, 161 / *Temor e Tremor*, Problema III, p. 293). O inconcebível só faz sentido se for pensado pelas normas do mundo social, ou seja, pela racionalidade ética, mas, no caso exclusivo de Abraão, é necessário um outro ponto de vista porque, caso contrário, o religioso teria de ser reduzido à ética, o que acima mostramos ser impossível.

Um aspecto importante é que a vida na fé não exclui a vida ética, porque a base do julgamento ético no autor não deve ser tido nos julgamentos coletivos, mas na mensagem transcendente de Deus. O que Stephen Evans aponta é que o conflito entre o ético e o religioso existe apenas para o homem¹⁸⁷ (EVANS, Stephen, p. 25), o que, ao nosso problema, quer dizer que se trata de uma diferença ideal, ou seja, presente ao pensamento do homem. Ontologicamente, o ético teria, de algum modo, de subsistir no religioso, mas compreender como isso seria possível não está ao alcance do pensamento humano. Só existencialmente essa união se daria no homem, como superação do estágio de compreensão ideal do que é o ético, isto é, de como essa compreensão ideal ainda faz parte do pensamento, portanto, uma idealidade do pensamento. Mas como o indivíduo determina a sua relação tomando como referência o absoluto, como vimos desde o primeiro capítulo, essa determinação não se dá pela relação do indivíduo com o absoluto em referência ao geral, uma vez que a fé não pode entrar no processo de mediação porque destruiria o geral¹⁸⁸ (Cf. SKS 4, 163 / *Temor e Tremor*, Problema II, p. 294). No episódio de *Temor e Tremor*, o paradoxo da fé é a perda da instância intermediária do geral, atitude expressa por Abraão, que, do ponto de vista moral, o pai deve amar o filho, mas Abraão também deve sacrificar Isaac. Como essa relação moral está referida ao relativo e opõe-se à relação absoluta com Deus, Abraão faz outra coisa do que determina o geral e a prova é o seu único recurso. Por isso, o amor de si próprio e o amor a Deus denotam um caráter disruptivo da fé, pela força da vontade que se ergue tão energicamente contra a razoabilidade das normas éticas.

A dialética da fé é o verdadeiro local da sublimidade. Nela se perde a razão, esvaindo-se o finito para recuperá-lo pelo absurdo. O verdadeiro sentido da fé é o paradoxo e dele não se

¹⁸⁷ “In any case it seems clear that the life of faith is not a life that repudiates ethical existence, but rather substitutes a new conception of the ethical for what which underlies prevailing social ethics.” (EVANS, S. Faith as the Telos of Morality: A Reading of Fear and Trembling, p. 25).

¹⁸⁸ Cf. SKS 4, 163: “Troens Paradox har tabt det Mellemliggende ♂: det Almene. Den har paa den ene Side Udtrykket for den høieste Egoisme (at gjøre det Forførdelige, den gjør, for sin egen Skyld); paa den anden Side Udtrykket for den absoluteste Hengivenhed, at gjøre det for Guds Skyld. Troen selv kan ikke medieres ind i det Almene; thi derved hæves den. Troen er dette Paradox, og den Enkelte kan aldeles ikke gjøre sig forstaaelig for Nogen. Man indbilder sig vel, at den Enkelte kan gjøre sig forstaaelig for en anden Enkelt, der er i samme Casus.”

pode extrair as regras da vida¹⁸⁹ (SKS 4, 132 / *Temor e Tremor*, Problemata, p. 271), como poderia pressupor uma visão filosófica da fé. Se Johannes de Silentio pretende preservar a concepção de milagre [*Mirakel*] – que a água se converte em vinho, e não o contrário – é porque essencialmente ela deve conservar a finitude. Não há aqui um desprezo pelo homem, mas uma conquista do mundo pelo milagre eterno. Essa passagem de *Temor e Tremor* em nada justifica uma interpretação claudicante da vida, pois, se há algo de vacilante, esta não é a existência, mas o elogio obtuso ao campo da experiência. Ao invés de reconciliar a consciência com o empírico, avilta-se o existente na medida em que o homem torna-se refém da imediatidade.

Segundo Stephen Evans, o ponto nodal de *Tremor e Temor* não é a recusa da organização social em nome do ponto de vista religioso, mas a crítica à Cristandade que não realiza a efetividade daquilo que ela diz reconhecer. A admiração do gesto de Abraão é sim uma recusa da prescrição vazia da ética, e a alternativa para a realização concreta no contexto do indivíduo singular é a exigência de uma nova ciência, tal como o faz Vigilius Haufniensis em *Conceito de Angústia* e Johannes Climacus em *As Obras do Amor*, uma ciência que não é só ideal, mas que também propicie uma consciência da efetividade por um conteúdo moral que não é puro esforço, permitindo, com isso, uma gratificante expressão do presente¹⁹⁰ (Cf. EVANS, Stephen, p. 25). O tema principal de *Temor e Tremor* aloca-se na proposta deste capítulo porque a obra não trata apenas sobre um pai que leva um filho ao sacrifício, mas, segundo Stephen Evans, trata do modo como um indivíduo se torna um Eu no sentido forte da palavra, conquistando a salvação de sua finitude¹⁹¹ (Cf. EVANS, Stephen, p. 19). A resposta ética está em se querer o bom, segundo os valores que seriam socialmente aceitos, mas a descoberta religiosa está em se ver capaz de colocá-la em prática, o que leva à uma contradição dessa descoberta do existente que é incomensurável com a experiência.

Se a vivência de Abraão transcende a experiência social, o que deriva disso é que o sentido religioso não é nem filosófico e nem teológico. Há uma paixão própria desse ato de

¹⁸⁹ SKS 4, 132: “Abraham kan jeg ikke forstaae, jeg kan i en vis Forstand Intet lære af ham uden at forbauses. Naar man indbilder sig, at man ved at betænke Udfaldet af hiin Historie, skulde lade sig bevæge til at troe, saa bedrager man sig selv, og vil bedrage Gud for Troens første Bevægelse; man vil suge Leve-Viisdom ud af Paradoxet.”

¹⁹⁰ “Both these elements are implicit in Vigilius Haufniensis’s sketch of a ‘new science’ that, in contrast to that science called ideal stricte [in the strict sense], namely, ethics, proceeds from actuality” (EVANS, S. Faith as the Telos of Morality: A Reading of Fear and Trembling, p. 25).

¹⁹¹ “Just raising this question helps us get clear on the true theme of Fear and Trmebling, which is not, I think, whether God might require a person to kill his or her child, but how an individual becomes a self in the truest and deepest sense of the word, how a person achieves ‘salvation’.” (EVANS, S. Faith as the Telos of Morality: A Reading of Fear and Trembling, p. 19).

Abraão que o espírito filosófico banaliza pela simplicidade do paradoxo, ao passo que a religião o mistifica. Nesse sentido, essa passagem sintetiza o problema ontológico da idealidade na dialética sob o problema do religioso:

“Compreender Hegel deve ser muito difícil, mas a Abraão, que bagatela! Superar Hegel é um prodígio, mas que coisa fácil quando se trata de superar Abraão! Pela minha parte já despendi bastante tempo para aprofundar o sistema hegeliano e de nenhum modo julgo tê-lo compreendido; tenho mesmo a ingenuidade de supor que apesar de todos os meus esforços, se não chego a dominar o seu pensamento é porque ele mesmo não chega, por inteiro, a ser claro. Sigo todo este estudo sem dificuldade, muito naturalmente, e a minha mente não se ressentir por isso. Mas quando me ponho a refletir sobre Abraão, sinto-me como que aniquilado. Caio a cada instante no paradoxo inaudito que é a substância da sua vida; a cada momento me sinto rechaçado, e, apesar do seu apaixonado furor, o pensamento não consegue penetrar este paradoxo nem pela espessura de um cabelo. Para obter uma saída reteso todos os músculos: instantaneamente, sinto-me paralisado”¹⁹² (SKS 4, 128 / *Temor e Tremor*, Problemata, pp. 268-269).

Quando Johannes de Silentio trata da suspensão teleológica da ética, isso equivale, a nosso ver, à suspensão da teleologia hegeliana. A suspensão do ponto de vista da autossuficiência do indivíduo ocorre não por causa de uma luz divina exterior, mas devido ao próprio movimento da paixão humana na forma da liberdade. E, se assim o for, só, *Temor e Tremor* é só na aparência uma obra sobre a obediência ao divino, sendo, na verdade, uma obra de admiração e estupor sobre a própria liberdade humana na forma do gesto de Abraão.

O conceito de liberdade tem de ser visto em função da crítica a uma teleologia da moralidade, logo, uma crítica ao sistema – ou sobre como o pressuposto do sistema filosófico consiste na aniquilação do conceito de liberdade. O telos de uma moral subsume o indivíduo, esse ser imediato sensível e psíquico, a uma generalidade da tarefa moral e isso significa que o homem tem a sua finalidade no geral, porque essa moral é imanente em si mesma. Sobre “esse fim supremo destinado ao homem e à sua vida”, Johannes de Silentio concorda inicialmente com a perspectiva hegeliana de que a moralidade participa da mesma natureza da eterna felicidade do homem”¹⁹³ (SKS 4, 148 / *Temor e Tremor*, Problema I, p. 283), mas a

¹⁹² SKS 4, 128: “Det skal være vanskeligt at forstaae Hegel, men at forstaae Abraham, det er en smal Sag. At gaae ud over Hegel, det er et Underværk, men at komme ud over Abraham, det er det Letteste af Alt. Jeg for mit Vedkommende har anvendt adskillig Tid paa at forstaae den hegeliske Philosophi, troer ogsaa nogenlunde at have forstaaet den, er dumdrigt nok til at mene, at, naar jeg, trods anvendt Umage, paa enkelte Steder ikke kan forstaae ham, saa har han nok ikke selv været ganske klar. Alt Dette gjør jeg let, naturligt, mit Hoved lider ikke derved. Naar jeg derimod skal til at tænke over Abraham, da er jeg som tilintetgjort. Jeg faaer i ethvert Moment Øie paa hiint uhyre Paradox, der er Indholdet af Abrahams Liv, i ethvert Moment bliver jeg stødt tilbage, og min Tanke kan, trods al sin Lidenskab, ikke trænge ind i det, ikke komme et Haarsbred videre. Jeg anstrænger enhver Muskel for at faae Vuet, i samme Øieblik bliver jeg paralytisk.”

¹⁹³ SKS 4, 148: “Er dette det Høieste, der lader sig sige om Mennesket og om hans Tilværelse, saa har det Ethiske samme Beskaffenhed som et Menneskes evige Salighed, hvilken i al Evighed og i hvert Øieblik er hans τελος, da det | vilde være en Modsigelse, at den skulde kunne opgives (∴ teleologisk suspenderes) da den, saasart den suspenderes, forskjættset, medens hvad der suspenderes ikke er forskjættset, men netop

diferença é que o ponto de vista do espírito hegeliano não admite uma suspensão teleológica da moral. A pergunta de Johannes de Silentio é esta: como a dialética hegeliana poderia dar conta de explicar o ato de Abraão, se a fé está inserida na estrutura quantitativa dessa *Aufhebung*? Na lógica da *FE*, Abraão só pode ser condecorado como assassino.

A nosso ver, não se trata aqui de tomar Johannes de Silentio como um “outsider da ética”, porque se o tomássemos dessa forma, isso corresponderia ao modo estritamente filosófico de considerar a liberdade enquanto experiência de uma eticidade mundana. Trata-se, na verdade, do olhar da vivência que faz a captura de uma invisibilidade moral, tal como observe Stephen Evans: em *Temor e Tremor*, Abraão é o singular individual que estabelece uma relação absoluta com o absoluto (EVANS, Stephen, p. 23), e o episódio tem de ser visto em seu sentido teológico-filosófico, como movimento da fé que possibilita o encontro direto com Deus, emergindo dele um novo Eu, uma nova identidade e um novo entendimento do propósito da existência humana. O paradoxo da fé faz parte desse processo, que está prestes a atingir a clareza de que há algo que é inacessível ao pensamento:

“Com efeito, é a fé esse paradoxo segundo o qual o indivíduo está acima do geral, mas de tal maneira que, e isso importa, o movimento se repita e, por consequência, o indivíduo, depois de ter permanecido no geral, se isole logo a seguir, como indivíduo acima do geral. Se não é este o conteúdo da fé, Abraão está perdido, nunca houve fé no mundo, porque jamais ela passou do geral.”¹⁹⁴ (SKS 4, 149 / *Temor e Tremor*, *Problemata*, p. 283).

Por esta passagem e pelo que apontamos acima, podemos dizer que não são as meras categoria filosóficas, portanto, que dão conta de lidar com essa crise do mal que acomete a bela alma. Se o mal deve exprimir-se do geral, é porque a lógica hegeliana mantém as categorias da filosofia grega em seu processo de dedução, ainda que inseridas em uma lógica de superação dialética. Johannes de Silentio é enfático quanto a isso: “visto que estudou os gregos, Hegel não devia tê-lo ocultado”¹⁹⁵ (SKS 4, 149 / *Temor e Tremor*, *Problema I*, p. 284). A lógica que não se reduz à dedução grega seria a que está presente em *Temor e Tremor*, que, ao tomar o indivíduo como algo de irreduzível, lida com uma relação qualitativa da

bevaret i det Høiere, der er dets τέλος.”

¹⁹⁴ SKS 4, 149: “Troen er nemlig dette Paradox, at den Enkelte er høiere end det Almene, dog vel at mærke saaledes, at Bevægelsen gjentager sig, at han altsaa, efterat have været i det Almene, nu som den Enkelte isolerer sig som høiere end det Almene. Dersom dette ikke er Troen, saa er Abraham tabt, saa har Troen aldrig været til i Verden, netop fordi den altid har været til.”

¹⁹⁵ SKS 4, 149: “Thi hvis det Ethiske ∴ det Sædelige er det Høieste, og der intet Incommensurabelt bliver tilbage i Mennesket paa anden Maade, end at dette Incommensurable er det Onde ∴ det Enkelte, der skal udtrykkes i det Almene, saa behøver man ikke andre Kategorier end hvad den græske Philosophi havde, eller hvad der ved en consequent Tænkning lader sig uddrage af disse. Dette burde Hegel ikke have lagt Skjul paa; thi han har dog havt græske Studier.”

moralidade. O angustiado é o sujeito que não consegue viver na universalidade da ética, e o fato de não se ver a ética como uma palavra final é o que acende a possibilidade de salvação particular.

A autêntica individualidade requer o singular individual, e a perspectiva ética só faz sentido se estiver acompanhada de *um sentido* que toca o *interesse* do indivíduo. Ignorar esse sentido reduz a ética a uma abstração, certamente uma disciplina austera, mas frívola à existência. O papel da repetição das prescrições é o caminho para a conquista desse sentido, pois no dever ético está a contradição profunda no ato da decisão humana, na medida em que a ética não é a continuidade imanente da forma da existência [*Tilværelsen*], no entanto, uma ruptura em relação ao existir, que transcende a inteligibilidade do mundano. Segundo Evans, *Temor e Tremor* é uma tentativa de mostrar que autores como Kant e outros compreenderam a fé nos termos puramente éticos, e isso leva ao engano. Para Kierkegaard, o processo de escolha está entre dois polos, o ponto de vista ético universal e a condição de que toda vida e existência podem tornar-se algo novo¹⁹⁶ (EVANS, Stephen, p. 22). Portanto, a suspensão teleológica da moral é a expressão adequada da religião, tendo em Abraão uma tópica sobre como o indivíduo superou a moral, paradoxo que não cabe no processo de mediação hegeliano da *Fenomenologia*.

A recusa do princípio de mediação hegeliano deságua no aspecto que é crucial a Johannes de Silentio: a fé é o milagre, a eternidade, a paixão que toda vida humana encontra a sua unidade, e não pode ser reduzida à experiência estética. Há uma passagem que é esclarecedora não só quanto a essa recusa, mas também da relação dos estágios kierkegaardianos: “A primeira imediatidade é do domínio estético, e aqui a filosofia hegeliana pode ter razão. Mas a fé não pertence ao estágio estético: ou então não há fé, porque ela sempre existiu”¹⁹⁷ (SKS 4, 172 / *Temor e Tremor*, Problema III, p. 301). Sendo a fé uma eternidade, não faz sentido inseri-la na ordem do tempo e, por isso, ela não pode ser reduzida à experiência social; a fé é o motor da paixão que, no processo da idealidade, levará o eu ao encontro dele mesmo após a contradição interna que se abre desde o estágio imediato. É nesse sentido que Johannes de Silentio afirma que “assim como o reconhecimento produz o alívio,

¹⁹⁶ “Fear and Trembling shows us that Kant and other who wanted to understand faith in purely ethical terms were mistaken, at least if they wish to talk about the faith of Abraham, the ‘father of faith’.” (EVANS, S. Faith as the Telos of Morality: A Reading of Fear and Trembling, pp. 23-24).

¹⁹⁷ SKS 4, 172: “Troen er nemlig ikke den første | Umiddelbarhed, men en senere. Den første Umiddelbarhed er det Æsthetiske, og her kan den hegeliske Philosophi vel have Ret. Men Troen er ikke det Æsthetiske eller ogsaa har Troen aldrig været til, fordi den altid har været til.”

do mesmo modo a coisa oculta é a tensão da vida dramática”¹⁹⁸ (SKS 4, 174 / *Temor e Tremor*, Problema III, p. 302). O processo de reconciliação baseado no reconhecimento, tal como prefigura o percurso geral da lógica hegeliana é, em Kierkegaard, apenas uma etapa a ser superada, porque na *FE* a fé tem de ser equacionada pela exterioridade da vida social. Ali, a experiência da fé é estética, confundindo a fé religiosa com uma fé burguesa, isto é, uma fé instrumentalização institucionalmente e dotada dos valores da ordem econômica e social dezenovista e europeia.

O rebaixamento da existência humana condiz com a crítica proposta ao espírito burguês em *A Época Presente*, e deve ser tido aqui como uma espécie de espírito que parece atualizar a condição sofisticada do homem moderno. Do homem comum ao espírito comerciante e industriário – o capitalista, como nomeia Johannes de Silentio, expressa a posição burguesa que está vinculado ao imediatismo da experiência. Cultua os produtos do visível na mesma proporção com que despreza e acusa de obscurantismo todo discurso que extrapola os fatos concretos, isto é, tecnicamente, como aspecto exterior das coisas. O movimento da fé é a resignação infinita [*uendelige Resignation*], preterida pelo espírito da época, e com isso a dimensão da invisibilidade, que corresponde ao movimento uno do cavaleiro da fé, destoa do espírito mundano sob a forma do múltiplo da razão. Esta passagem mostra com clareza o modo como Johannes de Silentio se ocupa desse diagnóstico de época:

“De início o cavaleiro deve ter a força de concentra toda a substância da vida e todo o significado da realidade num único desejo. No caso de não o conseguir, a alma encontra-se, desde o princípio, dispersa no múltiplo e jamais poderá chegar a realizar o movimento. Conduzir-se-á na vida com a prudência dos capitalistas que colocam a fortuna em diferentes valores da bolsa para ganhar nuns quando perdem noutros; numa palavra, não se trata verdadeiramente de um cavaleiro. Donde se conclui que este deve ter a força de concentrar o resultado de todo o seu trabalho de pensamento em um só ato de consciência. Na falta de tal concentração, a sua alma acha-se, desde o princípio, dispersa no múltiplo; nunca terá tempo de realizar o movimento, correrá incessantemente atrás dos problemas da vida, sem nunca entrar na eternidade; porque, no preciso momento em que está prestes a alcançá-la, aperceber-se-á, subitamente, de que se esqueceu de alguma coisa, e daí a necessidade de dar meia volta. Pensa então: Mais adiante poderei realizar o movimento; porém, com tais considerações, nunca o poderá conseguir; pelo

¹⁹⁸ SKS 4, 174: “Som da Gjenkjendelsen bliver det Løsende, det Relaxerende, saaledes er Skjultheden det Spændende i det dramatiske Liv.”

contrário, assim procedendo mais se afundará no pântano.”¹⁹⁹ (SKS 4, 138 / *Temor e Tremor*, *Problemata*, p. 275).

O espírito burguês não entende a resignação infinita, esta que é o último estágio para se chegar à fé. O aprendizado doloroso, próprio do movimento da fé, é estranho ao espírito burguês, que preza pelo conforto e almeja o repouso. Como a contradição é própria do homem que se aferra à imediatidade da experiência, o desejo do homem burguês volta-lhe como um contrário: esse homem, então, agora é aviltado porque ri de si próprio – o riso do desespero. Esse espírito de amortecimento não produz a paz e o repouso que decorrem da resignação infinita, porque a reconciliação com a vida só é possível pelo exercício da dor, o elemento negativo que permite, na aprendizagem, essa reconciliação: “A resignação infinita é parecida com a camisa do velho conto: o fio é tecido com lágrimas e lavado com lágrimas, a camisa é também cosida com lágrimas, mas, ao cabo, protege melhor que ferro e aço. O defeito da lenda é que um terceiro pode tecer o pano”²⁰⁰ (SKS 4, 140 / *Temor e Tremor*, *Problemata*, p. 277). A consideração de Johannes de Silentio sobre a analogia aponta que o percurso é, antes, individual. A resignação infinita é a tomada da consciência infinita, por isso, o último estágio que precede a fé.

Em uma consideração panorâmica, essa passagem sugere fortemente o que temos insistido em nosso trabalho: Kierkegaard parte da lógica interna do humano para superá-la. Admitir a imediatidade do domínio estético significa adentrar no pressuposto da idealidade, entretanto, no processo de cumprimento dialético da experiência. A superação esbarra nas contradições que fogem à alçada da própria experiência, exigindo uma compreensão elevada que extrapola a idealidade do pensamento. É disso que se trata ao se falar do oculto na interioridade. O homem, naturalmente, depara-se com as contradições da experiência, justificando o ponto de partida dialético da *FE*. Mas a qualidade da existência resvala com a

¹⁹⁹ SKS 4, 138: “Ridderen vil da for det første have Kraft til at concentrere hele Livets Indhold og Virkelighedens Betydning i eet eneste Ønske. Mangler et Menneske denne Concentration, denne Sluttethed, er hans Sjæl fra Begyndelsen adspaltet i det Mangfoldige, da kommer han aldrig til at gjøre Bevægelsen, han vil i Livet handle klogt som de Pengemænd, der anbringe deres Capital i alle forskjellige Papirer, for at vinde paa det ene, naar de tabe paa det andet – kort, saa er han ikke Ridder. Dernæst vil Ridderen have Kraft til at concentrere hele Tanke-Operationens Resultat i een Bevidstheds-Akt. Mangler han denne Sluttethed, er hans Sjæl fra Begyndelsen adspaltet i det Mangfoldige, da vil han aldrig faae Tid til at gjøre Bevægelsen, han vil bestandig løbe Ærinder | i Livet, aldrig gaae ind i Evigheden; thi selv i det Øieblik, da han er nærmest derved, vil han pludselig opdage, at han har glemmt Noget, hvorfor han maa tilbage. |4, 138 I næste Øieblik, vil han tænke, er det muligt, og det er ogsaa ganske sandt; men ved slige Betragtninger kommer man aldrig til at gjøre Bevægelsen, men ved Hjælp af dem synker man dybere og dybere i Mudret.”

²⁰⁰ SKS 4, 140: “Den uendelige Resignation er hiin Skjorte, om hvilken der tales i et gammelt Folkesagn. Traaden er spunden under Taarer, bleget ved Taarer, Skjorten syet i Taarer, | men da beskytter den ogsaa bedre end Jern og Staal. Det Ufuldkomne i Folkesagnet er, at en Tredie kan forarbejde dette Linned.”

impossibilidade de se equacionar a ordem qualitativa da interioridade com a lógica de compreensão dos fatos pela consciência: ela parte de uma compreensão imediata, estética; procura o geral pela premissa de encontrar a plenitude de uma eticidade; e o paradoxo é o curto-circuito em que o existente se revela diante da eternidade, após descobrir as ilusões dos universais mediadores. Na lógica de Kierkegaard, a exigência da fé é a genuína forma de lidar com o resíduo do pensamento, em razão da lógica da fé ser uma autêntica posição humana diante do absolutamente outro. Dito de outro modo, a relação absoluta do indivíduo com o absoluto divino é uma superação qualitativa do espírito hegeliano, que seria, em última instância, uma relação absoluta com o relativo.

O que se pode dizer do paradoxo de Abraão? Que a ideia de movimento, necessária ao projeto hegeliano, foi absorvida na lógica de Kierkegaard, para que a fé impossível permita uma razão exequível. No movimento qualitativo da dialética, isso significa superar a idealidade, tida por um pressuposto da consciência imediata no mundo. Mas a dialética também deve superar as paixões obscuras que se originam na experiência, essas paixões que são a vaidade da finitude racional, com as quais não se resolve por uma ética pública. A superação não se dá pela via da racionalidade e Abraão é a tópica dessa superação elevada. Ele é a fé, uma crença que preserva a juventude, não é nem a decepção que envelhece o homem otimista, nem o desgasta daquele que espera pelo pior. Interpretamos que Abraão não é a tristeza, porque a exigência dialética que leva o indivíduo à fé é de uma natureza diferente da ironia e do humor, que ainda pertencem ao estágio da resignação infinita, porque encontram suas motivações no fato do indivíduo ser incomensurável com a efetividade. E, de acordo com a nossa interpretação sobre o negativo necessário da idealidade e a positividade da existência, então o último e paradoxal movimento começa precisamente onde acaba a razão e, por isso, todo discurso, toda publicidade, todo o projeto de esclarecimento racional mostra-se inapto diante da transparência divina. A consciência eterna, diante do absurdo, não encontra uma palavra pública. Johannes de Silentio é o estupor diante da palavra, não a humana, mas a divina, abrindo o problema do existente a uma poética do invisível.

Capítulo 3

A Dinamarca é um país singelo

“(…) Uma alma feminina pode se tornar entorpecida, no sentido psicológico, de duas maneiras. Uma delas é pelo salto, quando a razão é curta. Ou pode se tornar cega pela mudança súbita da luz na obscuridade, em que o coração pode deixar de bater graças a uma mudança repentina da temperatura, porque a expiração está impedida pelo ar que entra. É também o caso da razão em relação à transição súbita, em que a reflexão não pode acabar, e a compreensão permanece imóvel. Assim, a loucura é adstringente. Não há relação entre ambas ou mesmo uma desproporção absoluta entre o que a razão é capaz de fazer e a tarefa que a ela se impõe. Essa incompatibilidade expressa loucura. E por um instante determina tudo; apenas mais um instante, e então isso não terá acontecido.”²⁰¹

Søren Kierkegaard

A construção do eu atinge a consciência do eterno e o problema da idealidade deságua em uma poética do silêncio. No acúmulo de nossa análise, dois processos foram necessários: entender que não há uma idealidade *da* existência em Kierkegaard, para, em seguida, inserir o processo de construção do eu em uma dialética, como movimento de superação da idealidade. Com isso, no percurso da vida, a impossibilidade de representar as superações mais densas provoca os saltos na consciência, em que a existência se apresenta ao mundo visível em sua lógica invisível. Podemos ler os pseudônimos nessa chave, como formas distintas de narrar, no processo de formação do eu, determinados impasses que correspondem a determinadas crises – talvez até como emulação de cada impasse no escopo da *Fenomenologia do Espírito*²⁰². E como autor dinamarquês, esse modo de narrar os episódios como tópicos da

²⁰¹ SKS 6, 251: “En qvindelig Sjel vil paa to Maader, psychologisk talt, kunne blive | afsindig. Den ene er ved det Pludseliges Overgang, naar Forstanden kommer til kort. Man kan blive blind ved den pludselige Forandring af Lys og Mørke; Hjertet kan ophøre at slaae ved en pludselig Forandring af Temperatur, fordi Udaandingen hindres ved den sig indtrængende Luft. Saaledes er det ogsaa med Forstanden i Forhold til det Pludseliges Overgang, Reflexionen kan ikke komme til at aande ud og Forstanden staaer stille. Saaledes er Vanvidet forstenende. Der er intet Forhold eller rettere et absolut Misforhold mellem hvad Forstanden formaaer og den Opgave, her bydes. Dette Misforhold udtrykker Vanvidet. Et Øieblik afgjør det Hele; blot endnu et Øieblik, saa var dette ikke skeet.”

²⁰² Talvez possamos vislumbrar a hipótese de que a obra de Kierkegaard é, na verdade, um exercício dialético da impossibilidade de superar cada uma dos momentos da *FE* de Hegel. Os pseudônimos seriam as narrativas privilegiadas de cada um desses momentos... Tal como Hegel, Kierkegaard teria feito a sua obra articulando forma e conteúdo, de modo que essa forma (a ironia) fosse adequada ao conteúdo de sua obra (o salto para a existência).

existência ganha tradição no meio escandinavo, notadamente no cinema. Nisso há semelhança entre o problema da idealidade em Kierkegaard e dois dos filmes do diretor também dinamarquês Lars von Trier (1956), *Ondas do Destino* (1998) e *Melancholia* (2011), que serão objeto de análise neste capítulo.

No trânsito da filosofia às artes, podemos supor que o cinema de Trier pode ser o corolário adequado e atual de Kierkegaard, no que ambos têm de *underground*. Do ponto de vista da temática, nossa hipótese é a de que a estrutura de ambos os filmes partilham, ontologicamente, dessa poética do silêncio, em que a presença do divino invisível está no mundo da matéria possível. E do ponto de vista da forma, que a bem dizer é um método, temos uma ironia que remonta a um estilo escandinavo do socratismo, em que o tema da interioridade toca o caráter silencioso que evoca o divino. O indivíduo, enquanto singular, só conquista essa posição quando socialmente se faz um *outsider*, por um movimento arrojado de desconstrução da ordem social, chegando a implodir o que nele há de sofisticado e barulhento. Notamos isso na posição das personagens femininas de Trier, no caso, com Bess em *Ondas do Destino* e Justine em *Melancholia*, como tópicos do humano, dotadas de um espírito peculiar. Nossa análise consiste, portanto, nas seguintes etapas: compreender esse subsolo da ironia socrática como método entre Trier e Kierkegaard; desenvolver como a tradição do movimento *Dogma* constrói entre os escandinavos um cinema de atitude, que é similar ao gesto existencial em Kierkegaard; por fim, propomos uma análise dos filmes *Ondas do Destino* e *Melancholia* sob o olhar ontológico da idealidade, o que deve ser feito a partir de uma metodologia de análise fílmica pelo crivo da imagem – do cinema enquanto imagem –, tornando possível um paralelo com as noções discutidas nos dois primeiros capítulos da presente tese.

3.1. Montagem socrática: Kierkegaard e o cinema de Lars von Trier.

Sob o ponto de vista de uma teologia individual, há uma relação teatral da impossibilidade de se chegar ao absoluto. Abraão não tem temor nem tremor, é uma atitude que corresponde ao salto do existente ao absoluto, e, por isso, ele é o gesto. Nisso é preciso observar como a religiosidade de Abraão tem a ver com o espírito socrático, a mesma ironia com que se pode pensar que o pseudônimo Johannes de Silentio destina-se a tratar da *palavra* de Deus. É dessa relação que emergem os traços sociais da implicação dessa quietude, e a isso se soma o texto de *A Época Presente*, ao nos trazer elementos do diagnóstico de época feito

por Kierkegaard. Eles nos interessam porque evocam o que há de socialmente concreto e problemático na ironia, correspondendo ao problema ontológico da própria ironia.

Em uma remissão a Kierkegaard, o problema da representação artística tem de esbarrar em algum momento com o irrepresentável. O dilema é este: a existência se mostra no tempo, mas que o próprio tempo está na existência. É uma contradição qualitativa que se dá como forma no tempo, em que os limites da representação objetiva se chocam com os mobilizadores da vontade. Como ausência e presença consistem na condição de expressão do tempo, o problema do sentido da forma está na pergunta sobre o que é a realização da forma artística do impasse existencial. Essa arte, tal como a ideia do salto, sugere a presença do absurdo nas formas de representação. Poderíamos pensar, então, na arte do absurdo, um aspecto que Trier desenvolve em suas personagens, capilarizadas pela figura do feminino, na medida em que ela refletem, no decurso do tempo, muitos dos temas e elementos extra-humanos que intervêm no visível: os feitiços, as magias, o mitológico, em suma, toda tentativa de apontar a presença do que não se pode fazer representável.

O trânsito entre o romanesco e o teológico, em uma teatralidade que abre um campo de representações, é uma espécie de hermenêutica das imagens. O caráter estético dessa expressão do invisível se faz notar pela quebra entre narrativa e pensamento, em que Kierkegaard articula o impulso para o silêncio e o impulso para a expressão. Isso nos permite olhar para Lars von Trier, especialmente em *Ondas do Destino* e *Melancolia*, enquanto atualidade cênica sobre os desejos da idealidade em Kierkegaard, pretensões que se desmancham na efetividade da vida. Em outras palavras, projetar uma luz nessa invisibilidade do indivíduo concreto passa pela busca do caráter estético dessa expressão, e a forma da produção das imagens no cinema é a ocasião para revelarmos o funcionamento dessa hermenêutica das imagens narrativas. Pela imagem cinematográfica, em Trier a construção da presença do invisível se faz uma presença, em que silêncio e palavra, luz e sombra denotam esse movimento da singularidade, contraposto à condição humana que está em ruínas.

Esse *background* dinamarquês tem algo a ver com um espírito de sublimação, apontando para um além enquanto tensiona o aquém deste mundo. Por suposto, uma transcendência. Em Kierkegaard e Trier há algo de inefável que se mostra nas desmedidas e nos conflitos sociais, e as narrativas filosóficas e cinematográficas têm a presença de um fundo ontológico que se descortina na concretude dos acontecimentos. Como vimos no segundo capítulo, o problema da idealidade kierkegaardiana passa por isso e, em Trier,

algumas passagens das principais revistas críticas de cinema sugerem igualmente essa verve²⁰³. Por exemplo, em uma entrevista à Revista *Positif*, Trier afirma que em *Ondas do Destino* ele “busca pelo ingênuo”, levando a um questionamento sobre a possibilidade disso ser concretizado porque ele, Trier, “não pode mostrar um milagre plausível a partir de premissas da realidade”²⁰⁴ (THOMSEN, C. B. “Contrôle et Chaos” in *Positif* n° 428, p. 18). Ou, sobre o filme *Melancholia*, em entrevista à Revista *Cahiers du Cinéma*, quando Trier afirma se tratar de um filme sobretudo dinamarquês: “A Dinamarca é um país singelo. Algo se passa nele! O melancólico tem um desejo de catástrofe. E nisso há esta doçura da catástrofe.”²⁰⁵ (DELORME, S. “La douceur de la mélancolie” in *Cahiers du Cinéma*, Juillet-Août, 2011, p. 38). Mais que isso, o estilo irônico de suas entrevistas tem algo do estilo de Kierkegaard, uma espécie de emulação das variáveis de seus pseudônimos. Como se Trier estivesse atento à distinção feita por Kierkegaard, no *Conceito de Ironia*, entre a baixa ironia (a dissimulação que Trier faz e sabe que está fazendo) da alta ironia, esta última aquela que tem a ver com o destino, com a lógica emudecida da vida e que passa pelas costas dos homens, exigindo de cada um deles uma atitude.

Dito isso, preparando o campo de articulação entre um pensador e um cineasta, é preciso tratar da ideia de gesto, porque é o eixo que os conduz em uníssono. Sobre a ideia do gesto, começemos pelo gesto de Abraão, que desalinha a noção de inquietude daquele que é simplesmente indeciso. A impossibilidade de tomar decisões tem a ver com a dúvida, não saber o que escolher, o viver na ambiguidade, a indecisão que é *ou, ou...* Mas a impossibilidade de falar em Abraão é, segundo Johannes de Silentio, “a tribulação e a angústia do paradoxo que residem no silêncio”, e “sendo a inquietude a própria impossibilidade de falar, fazê-lo é fraqueza, por falta de maturidade e recolhimento espiritual”²⁰⁶ (SKS 4, 206 / *Temor e Tremor*, p. 324). Subtrair-se do paradoxo caracteriza,

²⁰³ Como material de análise, adotamos as francesas *Cahiers du Cinéma* e *Positif*, que representam um estilo de análises conceituais sobre as produções cinematográficas; a inglesa *Sight & Sound*, pelo potencial de investigação empírico da produção fílmica; e a estadunidense *American Cinematographer*, uma revista voltada sobretudo ao aspectos especialmente técnicos de produção audiovisual. Juntas, temos quatro revistas críticas especializadas e técnicas, referenciadas por críticos, produtores, diretores e público leitor.

²⁰⁴ “Si je pouvais montrer un miracle qui soit plausible à partir des prémisses de la réalité, je pourrais me vanter d’avoir parcouru un peu plus de chemin que je ne l’ai fait” (THOMSEN, C. B. “Contrôle et Chaos” in *Positif* n° 428, p. 18).

²⁰⁵ “Oui! Le Danemark est un pays terne. Il faut que quelque chose se passe! Le mélancolique a un désir de catastrophe. Et il y a cette douceur de la catastrophe” (DELORME, S. “La douceur de la mélancolie” in *Cahiers du Cinéma*, Juillet-Août, 2011, p. 38).

²⁰⁶ SKS 4, 206: “Inden jeg gaaer over til nærmere at betragte Abrahams sidste Ord, maa jeg først gjøre opmærksom paa Vanskeligheden af, at Abraham overhovedet kan komme til at sige Noget. Nøden og Angsten i Paradoxet laae, som ovenfor udviklet, netop i Taushedden, Abraham kan ikke tale*). Forsaavidt er det da en Selvmodsigelse at fordre, at han skal tale, med mindre man vil have ham ud igjen af Paradoxet,

então, o estado de crise, que se limita a essa fala, ao discurso do indivíduo que está na perdição (em Trier, como veremos, na perversão). O silêncio [*Taush*] é a união do divino com o demoníaco, porque nele, sob a razão, existe a possibilidade da perda do critério de verdade social, da queda na loucura; mas o silêncio, como densidade do interior do homem, é também um estágio em que o indivíduo toma consciência da sua união com a divindade²⁰⁷ (Cf. SKS 4, 178 / *Temor e Tremor*, p. 305). Abraão é a tópica daquele que está puro dos pensamentos; é desespero e salvação, simples e sofisticado porque não busca o saber de uma fenomenologia do conceito. Não cogita o fenômeno, apenas é gesto e nele existe.

Quando lidamos com os desdobramentos de *Temor e Tremor*, logo notamos, pela fala de Johannes de Silentio, que nesse gesto de Abraão há algo de impoluto, singular, inocente, franco, direto. E também socrático. O gesto pode ser encarado aqui como a intuição fundamental que extrapola a ordem do conceito, o que, em Kierkegaard, significa a tentativa de superação da ordem da idealidade. O gesto é, assim entendemos, expressão da fé, e as várias formas com que Johannes de Silentio faz o relato dessa fé são, em resumo, um convite para que o leitor extrapole a leitura conceitual e também passe a intuir. A ordem discursiva do pensamento, ao se ocupar dela mesma e ter nela um fim em si mesmo, leva a essa perdição na ambiguidade, momento em que as resoluções não podem ser decisões porque as relações de interesse com a dúvida foram reduzidas à esfera especulativa. O gesto, que constitui um interesse, é um movimento dialético para além do conceito, tal como um Sócrates diante do gárrulo sofista – ou do fenomenólogo idealista.

Sobre as considerações de Sócrates feitas por Kierkegaard, sobretudo em *O Conceito de Ironia*, dois aspectos nos saltam aos olhos quanto a essa ideia do gesto: o problema ontológico do silêncio e o seu equivalente social. No que diz respeito ao aspecto social, nosso ponto é que há uma importância de pensar o existente que há no indivíduo esvaziado, sem lugar, tal qual o andarilho socrático diante das edificações sofisticadas da pólis. Retomando o que falávamos sobre a tese de Adorno no primeiro capítulo, ao ter feito uma crítica a Kierkegaard exatamente sobre esse aspecto social, podemos entender que a ideia de interioridade do existente não equivale ao interior de cunho sociológico. Kierkegaard dá a voz àquele que socialmente nada é, e dá sentido a essa voz que ninguém vê. Trata-se de mostrar a existência

saaledes, at han |4, 206 i det afgjørende Øieblik suspenderer det, hvorved han da ophører at være Abraham og annullerer hele det Foregaaende.”

²⁰⁷ Cf SKS 4, 178: “Gaaer jeg videre, da støder jeg |4, 178bestandig an paa Paradoxet, det guddommelige og det dæmoniske; thi Taushed er begge Dele. Taushed er Dæmonens Besnærelse; og jo mere der ties, jo forfærdeligere bliver Dæmonen, men Taushed er ogsaa Guddommens Samviden med den Enkelte.”

do que não se vê, o que faz do problema não apenas o indivíduo, mas o indivíduo que *é* e que nada tem. Um indivíduo, em sua singularidade, alcança uma relação com ele próprio que não pode ser contemplada pelos louros prometidos do reconhecimento, tal como o faz a eticidade hegeliana, porque, como vimos, a relação absoluta com o absoluto não pode ser confundida com a relação absoluta com o geral. O silêncio, como reencontro com o divino, significa *torna-se o que se é*, estar munido apenas da existência; mas, ironicamente, alcançar a singularidade não é a conquista do poder, nem arranjar o título de epígono. Aqui, só tudo ganha quem tudo perde, como em um diálogo platônico, em que perder é, no fundo, ganhar.

Partimos do fato de que a perspectiva ontológica da feição social do silêncio mostra-se como limitação do ético na ordem mundana. Como analisamos, o silêncio não pode ser tido por uma motivação estética e a ética não pode lidar com a particularidade, tendo em Abraão a relação absoluta com o absoluto, em que o repouso desse silêncio é uma potência religiosa que justamente pode salvar o estético na luta que trava com a ética. A estética exige o ocultamente das decisões diante do julgamento exterior e recompensa-o; todo segredo só pode ser salvo pelo acaso, porque, como vimos, ela só alcança a imediatidade dos fenômenos. A ética, como apontamos no capítulo anterior, trabalha com categorias puras, e nesse estágio o indivíduo acredita na realidade (como se ela fosse a efetividade) e luta corajosamente contra todas as suas vicissitudes com as prescrições universais. Por isso, não tem flexibilidade para lidar com o acaso dos desejos humanos, resultando disso uma diferença ontológica: de um lado, o paradoxo, no silêncio do salto da fé à presença transparente do divino; de outro, o matiz mundano do oculto estético e da manifestação ética do universal.

O exercício da fé mira o invisível, como exigência de superação estético e ético e, ontológica e socialmente, a ironia socrática mostra o processo de suspensão que nesse exercício, mostrando-se como uma *seriedade* [Alvor]. Em *Culpado? Não Culpado*, Hilarius Bogbinder afirma que Sócrates é uma síntese do cômico e do trágico, e que essa síntese “faz com que Sócrates tenha sido o homem mais sério da Grécia”²⁰⁸ (SKS 6, 340 / *Étapes sur le chemin de la vie, Culpado? Não Culpado?*, p. 417). No entanto, Sócrates ainda faz parte de um intelectualismo, sua relação absoluta é com a ética, na exterioridade, porém, seu senso cômico estaria no seu pathos ético, o que já o tornaria em parte consciente de que não é no exterior que encontraria a seriedade. Nesse sentido, em *Temor e Tremor*, Johannes de Silentio afirma que Sócrates é “um herói trágico intelectual” [*intellectuel tragisk Helt*]. Sua condição é

²⁰⁸ SKS 6, 340: “Saaledes var Socrates den alvorligste Mand i Grækenland.”

irônica, só que o seu triunfo, em que a sua força o realiza por si próprio, ainda mantém um status da ética, porque sua condenação ética tem o seu consentimento: “Sócrates maravilha-se por ter sido condenado à morte por uma maioria de três votos!”²⁰⁹ (Cf. SKS 4, 205 / *Temor e Tremor*, texto e nota, p. 323). Podemos pensar, com isso, que Sócrates não é um equivalente de Abraão, porque ainda reside e crê nas estruturas do logos humano que constituem a pólis. Entretanto, a ironia socrática tem algo que já sugere a crise da razão e do pensamento, e Kierkegaard a mobiliza como método: a ironia é a estrutura desse movimento dialético em que a idealidade encontra seus limites e o pensamento, contudo, não dá conta de explicar isso idealmente. A ironia da vida é a ironia desse movimento, mostrando-se nos diversos *impasses irônicos*, que corresponderiam a figuras que persistem na identidade de sua posição e não conseguem superá-la: o sedutor esteta, o pastor com sua doutrinação ética, o místico, o professor, a coquete, o jovem que não quer assumir o casamento ou tem medo de perder a amada, o idealismo alemão... são uma parte das muitas figuras presentes na obra de Kierkegaard.

Coerentemente, a ironia tem de pressupor a idealidade. Em uma passagem do *Conceito de Ironia*, Kierkegaard faz uma afirmação que nos interessa bastante:

“Pois a ironia é, assim como a lei, uma exigência e a ironia é uma exigência enorme, pois ela desdenha a realidade [*Realiteten*] e exige a idealidade [*Idealiteten*]. É claro que a idealidade já está presente neste desejo, mesmo que apenas como possibilidade, pois no aspecto espiritual o desejado já está sempre no desejo, já que o desejo é visto como as moções mesmas do desejado e do desejante. E assim como a ironia recorda a lei, assim também os sofistas recordam os fariseus, que operavam no terreno da vontade exatamente da mesma maneira que os sofistas no do conhecimento. O que Sócrates fez com os sofistas foi dar-lhes o instante seguinte, no qual a verdade momentânea se dissolve em nada, quer dizer, ele fazia a infinitude engolir a finitude” (SKS 1, 258 / *O Conceito de Ironia*, p. 206)²¹⁰.

Por esta passagem, podemos recapitular o que discutimos nos dois primeiros capítulos. Observamos a correlação entre o desejo de afirmação da idealidade no pensamento diante da

²⁰⁹ SKS 4, 205: “Hvilken Replik af Socrates der maa ansees for den afgjørende, derom kunne Meningerne være delte, da Socrates paa saa mange Maader ved Plato er poetisk forflygtiget. Jeg foreslaaer følgende: Dødsdommen bliver ham forkyndt, i samme Øieblik dør han, i samme Øieblik overvinder han Døden og gennemfører sig selv i det berømte Tilsvar: at det forundrede ham, at han var bleven dømt med en Majoritet af 3 Stemmer. Ingen løs og ledig Tale paa Torvet, ingen taabelig Bemærkning af en Idiot kunde han have spøget mere ironisk med, end med den Dødsdom, der dømmer ham selv fra Livet.”

²¹⁰ SKS 1, 258: “Thi Ironien er ligesom Loven en Fordring, og Ironien er en uhyre Fordring, thi den forsmaaer Realiteten og fordrer Idealiteten. At nu Idealiteten allerede er i denne Attraa, om end kun som Mulighed, det er klart, thi i aandelig Hen|seende er det Attraaede altid allerede i Attraen, da Attraen sees som selve det Attraaedes Rørelser i den Attraende. Og som Ironien erindrer om Loven, saaledes erindre Sophisterne om Pharisæerne, der paa Villiens Gebet opererede aldeles paa samme Maade som Sophisterne paa Erkjendelsens. Det, som Socrates gjorde ved Sophisterne var, at han gav dem det næste Øieblik, i hvilket det momentant Sande opløste sig i Intet, det vil sige, han lod Uendeligheden sluge Endeligheden.”

própria realidade que é para o pensamento, permitindo a conquista dos possíveis. A ironia, enquanto exigência dessa idealidade, é o que vai expressar esse movimento; a ironia é a capa, o modo de aparência daquilo que chamamos de *esforço* que *exige*, isto é, esforço que *pressupõe* a idealidade como motor do pensamento em direção à efetividade. Na dialética de suas contradições, a ironia mostrará a contradição que se dá com o próprio pensamento para que disso emerja a existência: quanto mais o pensamento tenta afirmar a si próprio, mas força dará ao seu antípoda, isto é, àquilo que não é pensamento, e nisso consiste a essência da ironia. A ordem social, sofisticada e barulhenta, nunca deixou de sê-la, mas só nela o existente se revela, e nisso também está o irônico na vida concreta: a ordem do silêncio floresce da ordem visível.

O vínculo da ironia com a seriedade tem nela o gesto, e, por isso, o silêncio. Na introdução do *Conceito de Ironia*, segundo Kierkegaard, “aquilo a que o próprio Sócrates dava tanto valor, o ficar tranquilo e meditar, é o silêncio: eis toda a sua vida em relação à história universal”²¹¹ (SKS 1, 74 / *O Conceito de Ironia*, Introdução, p. 27). A recusa desta passagem tem nome, a filosofia hegeliana e, por isso, a ironia, se interpretada com correção, revela a impossibilidade de determinação da existência pelo caráter especulativo da história:

“Poder-se-ia reportar também o conhecimento a um conceito completamente negativo, determinando-o como apropriação, aquisição, pois esta é, aliás, manifestamente uma das relações do conhecimento com o conhecido, mas, por outro lado, o conhecimento também é posse. Mas assim como o abstrato no significado do ontológico tem a sua validade no especulativo, assim também o abstrato enquanto negativo tem a sua verdade no irônico” (SKS 1, 107 / *O Conceito de Ironia*, Introdução, p. 60)²¹².

Se Kierkegaard insere o pensamento também em uma dialética, o resultado irônico tem de se mostrar na verdade da especulação. Porque, se o pensamento deseja equacionar a vida ao conceito, é na própria forma conceitual que a ironia prega a sua peça.

A validade e verdadeira significação da ironia reside no movimento dialético da própria vida, na medida em que ela é percurso e veredas. Há uma passagem que confirma isso:

“Em nosso tempo, tem-se falado frequentemente na importância da dúvida para a ciência; mas o que a dúvida é para a ciência, a ironia é para a vida pessoal. E assim como os homens da ciência afirmam que não é possível uma verdadeira ciência sem a dúvida, assim também se pode, com inteira razão, afirmar que nenhuma vida autenticamente humana é possível sem ironia. Quando a ironia acabou de ser

²¹¹ SKS 1, 74: “vad Socrates nemlig selv satte saa megen Priis paa, at staae stille og besinde sig o: Taushed, dette er hele hans Liv i Forhold til Verdenshistorien.”

²¹² SKS 1, 107: “Paa samme Maade kunde man ogsaa føre Erkjendelse tilbage paa et aldeles negativt Begreb, ved at bestemme den som Tilegnelse, Erhvervelse, thi dette er jo aabenbart Erkjendelsens ene Forhold til det Erkjendte, men paa den anden Side er den og Besiddelse. Men som nu det Abstracte i Betydning af det | Ontologiske har sin Gyldighed i det Speculative, saaledes har det Abstracte som det Negative sin Sandhed i det Ironiske.”

dominada, ela executa um movimento que é o oposto daquele em que ela manifesta sua vida indomada. A ironia limita, finitiza, restringe, e com isso confere verdade, realidade, conteúdo; ela disciplina e pune, e com isso dá sustentação e consistência”²¹³ (SKS 1, 355 / *O Conceito de Ironia*, p. 305).

A ironia é um disciplinador [*Tugtemester*], o pedagogo que dá o início absoluto nas contradições da vida pessoal: por isso, Kierkegaard afirma que “A ironia é, como o negativo, o caminho; não a verdade, mas o caminho”²¹⁴ (SKS 1, 355 / *O Conceito de Ironia*, p. 306). Isto é, que, diante dos bloqueios naturais do pensamento, do ar pesado das ambiguidades e antinomias que se impõem, atirar-se ao mar profundo da ironia permite desnudar o existente. Claro, não que se deva permanecer na ironia, mas que ela pode tornar o humano algo de saudável. Um júbilo, o humano com leveza.

Como método, a ironia é o que, a nosso ver, dá a tônica da dialética kierkegaardiana. Diante de um mundo que luta pelo reconhecimento – como assim o deseja a filosofia hegeliana –, pudemos observar o seu contraponto na lógica da superação da idealidade que culmina no gesto de Abraão, que tomamos aqui como uma tópica social sobre o “direito de exclusão”, exigência que cabe só ao miraculoso. E a ironia, como um momento dominado, superado, mostra a correção da idealidade do pensamento. É nesse sentido que “ela [a ironia] ensina a perceber a efetividade, ao colocar a ênfase adequada na efetividade”²¹⁵ (SKS 1, 356 / *O Conceito de Ironia*, p. 307). Isso significa que o movimento negativo reside na própria ironia, que não é o espírito divino, mas apenas o movimento próprio da superação dos impasses, em que se desiludir com o alcance do pensamento coincide com a superação do pressuposto da idealidade no movimento dialético na vida, levando ao abandono do homem a si próprio. Uma vez mais, isso é o instante em que se assume como indivíduo singular, depois de esgotar as possibilidades do pensamento, revelando a existência transparente na coragem do salto. Esse caminho constitui as etapas na vida, o desenho de uma rota invisível sobre os fenômenos sociais, vivência que perpassa e se sobrepõe ao mundo empírico.

²¹³ SKS 1, 355: “Man har i vor Tid ofte nok talt om Tvivlens Betydning for Videnskaben; men hvad Tvivlen er for Videnskaben, det er Ironien for det personlige Liv. Ligesom derfor Videnskabsmændene paastaar, at der ingen sand Videnskab er mulig uden Tvivl, saaledes kan man med samme Ret paastaar, at intet ægte human Liv er muligt uden Ironi. Naar Ironien nemlig først er behersket, da foretager den den modsatte Bevægelse af den, hvori den ubehersket forkynder sit Liv. Ironien limiterer, endeliggjør, begrænder og giver derved Sandhed, Virkelighed, Indhold; den tugter og | straffer og giver derved Holdning og Consistens.”

²¹⁴ SKS 1, 355 “Ironien er en Tugtemester, som kun den frygter, der ikke kjender den, men som den elsker, der kjender den.”

²¹⁵ SKS 1, 356: “Ironi som et behersket Moment viser sig netop derved i sin Sandhed, at den lærer at virkeliggjøre Virkeligheden, derved, at den lægger det vedbørlige Eftertryk paa Virkeligheden.”

Há ainda um aspecto socrático a se ter em vista, a saber, que a arte de conversar, nos diálogos platônicos, é a arte de perguntar, e a pergunta socrática se assemelharia ao negativo hegeliano. Para Kierkegaard, o diálogo bem disciplinado de Sócrates “é uma tentativa de deixar que o próprio pensamento se apresente em toda a sua objetividade, embora falte naturalmente aquela unidade da concepção sucessiva e intuição, que somente a trilogia dialética [hegeliana] torna possível”²¹⁶ (SKS 1, 94 / *O Conceito de Ironia*, p. 47). A habilidade com que Sócrates transita entre o centro e a periferia das combinações da vida não resulta em um duo excêntrico de dois falantes; outra coisa do que uma aparência de conversação, a forma de pergunta e resposta do diálogo denota a concentricidade do discurso. Mas o que é perguntar? Segundo Kierkegaard, “perguntar designa em parte a relação do indivíduo com o objeto, e em parte a relação do indivíduo com um outro indivíduo”²¹⁷ (SKS 1, 96 / *O Conceito de Ironia*, p. 49). Entendemos, por isso, que a pergunta cumpre o papel da expressão do móbil. A pergunta representa o esforço. E transmutando o contexto dos diálogos platônicos para a dialética hegeliana, a pergunta equivale ao negativo, ao movimento.

Então, emerge uma diferença fundamental entre o método especulativo e o método irônico. Em Hegel, segundo Kierkegaard:

“o negativo é um momento necessário no próprio pensamento, é uma determinação *ad intra* (para dentro), e, em Platão o negativo se torna visível e é colocado fora do objeto no sujeito interrogante. Em Hegel o pensamento não precisa ser interrogado desde fora; pois este pergunta e responde a si mesmo; em Platão, ele só responde na medida em que é perguntado, mas se ele vem a ser ou não questionado é uma casualidade”²¹⁸ (SKS 1, 96 / *O Conceito de Ironia*, p. 49)

Ou seja, em Platão, a subjetividade está à mercê de uma relação casual com o interlocutor, enquanto que no caso hegeliano o pensamento está liberado de todas as determinações meramente subjetivas. Nos dois casos há um resto que desaparece porque o processo de interrogação não foi suficientemente denso: no caso socrático, o objeto de divergência consiste em um claudicar de ambas as partes – Sócrates e o sofista; no caso hegeliano, o objeto paira na relação-de-necessidade, que une na cópula a ambos.

²¹⁶ SKS 1, 94: “Vel er nemlig den af Socrates optugtede Dialog et Forsøg paa, at lade Tanken selv fremtræde i hele sin Objectivitet, men den Eenhed |1, 94af successiv Opfattelse og Intuition, som kun den dialectiske Trilogi gjør mulig, mangler naturligviis.”

²¹⁷ SKS 1, 96: “At spørge betegner *deels* Individets *Forhold til Gjenstanden*, *deels* Individets *Forhold til et andet Individ.*”

²¹⁸ SKS 1, 96: “I denne Forstand har den socratiske Spørgen en om end fjern dog utvetydig Analogi med det Negative hos Hegel, kun at det Negative efter Hegel er et nødvendigt Moment i selve Tanken, er en Bestemmelse *ad intra*, hos Plato anskueliggjøres det Negative og lægges udenfor Gjenstanden i det spørgende Individ. Hos Hegel behøver Tanken ikke udenfra at spørge; thi den spørger og svarer sig selv i sig selv; hos Plato svarer den kun, forsaavidt den bliver spurgt, men dette, om den bliver spurgt eller ei, er et Tilfældigt, og det, hvorledes den bliver spurgt, et ikke mindre Tilfældigt.”

Quando, acima, desenvolvemos a tese de que a existência emerge como um resíduo no processo dialético, essa ideia de um resto, no contexto da ironia, sugere mais uma vez que nossa hipótese é consequente. E isso deve ser visto em comparação com os dois métodos: o socrático, irônico, preso à casuística da pergunta-resposta, cai na vacuidade, deixando um rastro vazio no percurso; o hegeliano, especulativo, pressupõe uma plenitude que reduz tudo à realidade do pensamento. Por isso, tomando o caso do *Fedro* de Platão, e comparando com o Hegel, Kierkegaard afirma o seguinte: “Mas assim como o abstrato no significado do ontológico tem a sua validade no especulativo, assim também o abstrato enquanto negativo tem a sua verdade no irônico”²¹⁹ (SKS 1, 107 / *O Conceito de Ironia*, p. 60). O que se deve entender por essa afirmação? Pensando no jogo entre a plenitude e o casuístico, podemos entrever que Kierkegaard elabora o discurso de seus pseudônimos ao inserir o método especulativo no método irônico. Faz da idealidade do pensamento não a plenitude certa e segura, mas a coloca em órbita diante de seu oposto, que é um desconhecido, onde aponta o bem – o divino. O pensamento, com isso, ocupa o papel do negativo, que, a partir das perguntas, deve ser superado. A resposta está no absolutamente outro desse pensamento, no repouso transparente da existência que sobrevive às perguntas, demonstrando, ironicamente, que o pensamento, ao tentar se afirmar como positividade, descobre-se como um negativo.

Como um eterno agente em busca da propriedade divina, esse é o sentido espiritual de Sócrates. Essa ideia do bem socrático sobrepuja a consideração filosófica diante da humanidade, e o sentido de sua ironia está em se voltar para cada particular, despojando-o de tudo e se despedindo de mãos vazias. No *Conceito de Ironia*, Kierkegaard toma as palavras de Rötcher, que afirma que a alegria da ironia não é o puro nada vazio, e quanto ao saber que nada sabia se pode dizer que ele é o nada do conteúdo determinado do mundo estabelecido²²⁰ (Cf. SKS 1, 122 / *O Conceito de Ironia*, Introdução, p. 171). Isso faz de sua existência, na significação histórica no desenvolvimento do espírito do mundo, “justamente em ser e contudo não ser, ou não ser e contudo ser: ele é o nada, com o qual é preciso iniciar”²²¹ (SKS 1, 245 / *O Conceito de Ironia*, p. 193). Decorre disso duas concepções: captar Sócrates pela *via negationes* é considerar esta definição e tomá-lo como aparição na Ideia, que seria a sua

²¹⁹ SKS 1, 107: “Men som nu det Abstracte i Betydning af det | Ontologiske har sin Gyldighed i det Speculative, saaledes har det Abstracte som det Negative sin Sandhed i det Ironiske.”

²²⁰ Cf. SKS 1, 122: “ Das Wissen, daß er nichts wisse, ist nämlich nicht etwa, wie es gewöhnlich vorgestellt wird, das reine leere Nichts, sondern das Nichts des bestimmten Inhalts der bestehenden Welt.”

²²¹ SKS 1, 245: “thi som han selv i en vis Forstand er og dog atter ikke er i Verdenshistorien, saaledes er hans Betydning i Verdensaandens Udvikling netop den at være og dog ikke at være, eller ikke at være og dog at være.”

forma abstrata, por isso, uma negatividade infinita; mas considerar Sócrates pela *via eminentiae*, em um sentido espiritual, não consiste em extirpá-lo do contexto histórico em que firmou pé na terra, mas não deixar de ver a tarefa divina de sua presença.

Em suma, no *Conceito de Ironia*, parece-nos que Kierkegaard constrói o seu método pela tópica socrática, que, pela ironia, revela os limites do que reputa ser a sofistaria de sua época: a filosofia, que, enquanto sistema, preconiza um valor ao pensamento enquanto idealidade, ao fazer disso uma positividade. Resultaria daí o esforço do fazer filosófico, isto é, o objetivo de totalizar o mundo na forma que lhe é doméstica: a lei, a moral na eticidade, o Estado. Aliás, até na crítica ao contexto social de sua época Kierkegaard parece se inspirar em Sócrates, afinal, não teria sido ele também aquele que refutou as determinações do Estado grego?

“Até certo ponto, o Estado simplesmente nem existia para ele, que se ocupa apenas com o numérico. Que uma determinação quantitativa possa virar em qualitativa, parece que ele nem suspeita. Ele fica admirado que três votos tenham decidido, e, para acentuar ainda mais o que há de admirável nisto, leva a contradição até o último extremo: caso, diz ele, Anito e Licon não tivessem agregado, então o próprio Meleto teria sido multado em mil dracmas. Aqui mais uma vez se vê como a *ironia* de Sócrates o leva a não reconhecer nenhuma determinação objetiva de sua vida. Os juízes são uma quantidade de indivíduos, a sentença deles só tem valor numérico, e se a maioria o sentencia culpado, então Sócrates acha que com isso não está dito nem mais nem menos que uma quantidade tal ou qual de indivíduos o sentenciou. Qualquer um vê claramente a concepção completamente negativa de Estado. Um destino irônico quer que o próprio Sócrates determine a pena”²²² (SKS 1, 241 / *O Conceito de Ironia*, p. 190).

Na interpretação de Kierkegaard, Sócrates e o Estado são grandezas absolutamente heterogêneas, e toda a tentativa de equalizar essa diferença haveria de cair no cômico. A vida de Sócrates foi toda irregular, e o seu julgamento foi uma ordenação para encontrar uma igualdade nessa desigualdade. De sua pena de morte se extrai uma tentativa mundana de lidar com essa tarefa divina do socratismo; ou, trocando em miúdos, demarca a tentativa do pensamento de condenar a existência que escapa de suas leis – representada, no caso de Kierkegaard, pela sofística de seu tempo, a saber, “pelos vendedores-de-indulgências

²²² SKS 1, 241: “Han begynder med at forundre sig over, at han er bleven dømt med en saa ringe Majoritet, hvoraf det indlyser, at han ikke i Statens Dom seer en objectiv, en i Modsætning til det enkelte Subject gyldig Opfattelse. Staten existerer til en vis Grad slet ikke for ham, han dvæler blot ved det Numeriske. At en qvantitativ Bestemmelse kan slaae over i en qvalitativ, synes han ikke at have ahnet. Han dvæler ved det Forunderlige i, at 3 Stemmer gjøre Udslaget, og for end mere at fremhæve det Forunderlige, stiller han Modsætningens yderste Extrem: hvis, siger han, Anytus og Lykon ikke vare komne med, da var Melitus selv bleven mulcteret paa 1000 Drachmer. Her seer man igjen, hvorledes Socrates' Ironi bringer ham til at underkjende enhver objectiv Bestemmelse af hans Liv. Dommerne ere et Antal af Individuer, deres Dom har blot Talværdi, og naar Majoriteten dømmer ham skyldig, da mener Socrates, at hermed er hverken meer eller mindre sagt, end at et saa og saa stort Antal Individuer har dømt ham. Enhver seer nu her tydelig den fuldkommen negative Opfattelse af Staten. En ironisk Skjebne vil, at Socrates selv skal bestemme Straffen.”

científicos, sob o nome de esclarecimento”²²³ (SKS 1, 249 / *O Conceito de Ironia*, p. 197). Se assim o for, depreendemos dessa análise do autor que a ordem política do dia aferra o homem às leis, aos costumes, e torna o espírito mundano uma premissa obrigatória da sociabilidade. Inferimos, então, que o político representa, em alguma medida, o espírito do burguês. É a posição do burocrata na cultura, que, no campo dos julgamento das ideias mais impede do que prospera a possibilidade de se compreender as contradições das quais a vida está repleta. Se o desejo dos sofistas era o de se sentar à mesa nos lugares mais importantes, Sócrates se sentia satisfeito ocupando o último lugar; se os sofistas desejavam ser algo, Sócrates preferia ser simplesmente nada.

Enfim, uma translação possível do fenômeno histórico-político, sob o ponto de vista da ironia dos idos dos anos 1840, é o que Kierkegaard nomeia, em *A Época Presente*, de dialética entre o indivíduo e o público. Trata-se da ideia de uma publicidade premente, vista em dois aspectos: primeiro, em um recorte ontológico, como “abstração da nivelção” [*Nivellerings Abstraktion*]²²⁴ (SKS 8, 84 / *A Época Presente*, p. 63); e, do ponto de vista social, valoriza a especulação abstrata que “unifica a criação poética, a vida social e a educação de cada pessoa”, o que significa que “a lei é o que regula, como forma primitiva da experiência de algo, experimentando ao mesmo tempo na idealidade as possibilidades do mesmo e as possibilidades do contrário”²²⁵ (SKS 8, 93 / *A Época Presente*, p. 76). Para clarear essa passagem, é preciso ter em mente a contradição dialética, em que os contrastes do cotidiano se apresentam ou como possibilidades de algo, ou como possibilidades do contrário a ele – tal como os dilemas filosóficos que se apresentam aos estudantes, em que eles têm de tomar decisões sem qualquer relação de interesse com esses dilemas. O diagnóstico de época é este: a existência encontra-se rebaixada aos ditames da forma pura da lei, sem as grandes emoções das grandes épocas, de modo que a frieza abstrata da exterioridade, sob a forma da opinião pública, exerça uma domesticação do pathos humano. No mundo sofístico, que corresponde à

²²³ SKS 1, 249: “Denne almindelige Dannelse erindrer om, hvad der i vor Tid saa ofte af videnskabelige Afladskræmmere er blevet falbudt under Navn af Oplysning, og forsaavidt Sophisternes væsentlige Interesse var, næst efter den at tjene.”

²²⁴ SKS 8, 84: “End ikke Nationaliteternes Individualitet vil kunne standse den, thi Nivellerings Abstraktion reflekterer paa en høiere Negativitet: den rene Menneskehed. Nivellerings Abstraktion, denne Menneske-Slægtsens Selvantændelse, foranlediget ved den Friktion, der opstaaer, naar den individuelle Inderligheds Udsondring i Religiositet |8, 84udebliver, vil blive staaende som man siger det om en Passat, som fortærer Alt, men ved hvilken Individerne, hver især, igjen kan opdrages religieust, i høieste Forstand kan hjælpes til, i Nivellerings examen rigorosum at vinde Religiositetens Væsentlighed i sig selv.”

²²⁵ SKS 8, 93: “Hvad der viser sig som Loven i Forhold til digterisk Frembringelse, det Samme er ogsaa, i det mindre Forhold, Loven for ethvert Menneskes Liv i Omgang og Dannelse. Enhver, der primitivt oplever Noget, oplever tillige ved Idealiteten Mulighederne af det Samme og Muligheden af det Modsatte.”

ordem da experiência, o humano há de se deparar com uma dialética entre o silêncio [*Tausheden*] e a idealidade [*Idealitet*], que nada mais é do que uma tradução da dialética entre o indivíduo e o público. E quando falamos do problema da invisibilidade do homem, tema com o qual se ocupa Kierkegaard, temos em mente a ideia do silêncio, que resiste ao vazio do discurso. Em condições qualitativamente opostas, o silêncio é a condição de vitória da idealidade²²⁶ (SKS 8, 94 / *A Época Presente*, p. 77), na medida em que o discurso que fala não alcança. O silêncio é uma negatividade que se apresentar à idealidade o que, do ponto de vista religioso, torna-se uma positividade existencial. Ademais, esta passagem mostra, definitivamente, que não se pode ler a idealidade como um sinônimo da efetividade, da mesma forma que outras passagens mostraram que a idealidade participa da efetividade. Assim, a ironia, em Kierkegaard, confirmaria a nossa hipótese levantada na seção 1.4 do primeiro capítulo: a idealidade está na existência, o que significa dizer que a efetividade é a condição de toda idealidade.

3.2. O Movimento *Dogma* entre a imagem e a regra.

O gesto aponta para o lugar da existência. É como um apontar para o que não se vê, mas que está presente. No cinema de Trier, essa ideia do gesto pode ser captada como imagem, ou melhor, na imagem como ideia, revelando o cinema como algo orgânico. O manifesto do *Dogma95*, que marcou o cinema dinamarquês na década de 1990, é uma fonte a ser destacada, pois, se ele não dá conta de todo o cinema de Trier, dá, contudo, a ideia geral da *atitude* de seus filmes. O cinema de autoria do diretor é existencial, e nisso reside o seu gesto, em que a intuição ontológica em Kierkegaard tem um paralelo aqui com o gesto cinematográfico em Trier: Abraão, como intuição ontológica entre o efetivo e o absoluto, é um gesto que leva ao paradoxo do existente, enquanto que a atitude de Trier busca o real nu, não para que dele seja feito um elogio, mas também como ocasião que revelará a existência despida. Em ambos, Kierkegaard e Trier, o gesto tem a ver com o esforço existencial e, no caso do diretor, influenciado pelo movimento, o filme deve revelar a nervura da existência, batendo de frente com o cinema de produção que leva o espectador à posição de conforto.

²²⁶ SKS 8, 94: “Thi Idealiteten er Ligelighed mod det Modsatte. Den, der f. Ex. ved at blive ulykkelig blev productiv, hvis han virkelig indviedes ved Idealiteten, han vil med samme Forkjerlighed producere det Lykkelige | som det Ulykkelige. Men Tausheden, hvormed han slutter af mod sin egen personlige Virkelighed, er netop Betingelsen for at vinde Idealiteten, ellers vil han, trods alle Forsigtigheds-Midler med at forlægge Scenen til Africa o. s. v., dog være privat kjen|8, 94delig i sin eensidige Forkjerlighed.”

Se vincularmos essa noção do gesto com a presença das diretrizes do *Dogma95* no cinema de Trier, notamos que duas das dez regras constitutivas do movimento são diretamente sugestivas: a regra nº 1, sobre o lugar do *plot*; e a regra nº 6, sobre a ação genuína²²⁷. A afirmação da primeira regra de que “as filmagens devem ser feitas em locações”, sem o uso de acessórios ou cenografia, exige do núcleo dramático um contexto, e por isso devemos entender que a relação humana não se dá abstratamente, como ensina Kierkegaard, mas na forma de um interesse da interioridade: a relação texto, contexto e fora do texto também serve ao cinema, porque o lugar é sempre oportunidade em que o dilema da existência se revela de forma pura. Sobre a regra nº 6, a orientação é a de que “o filme não deve conter nenhuma ação ‘superficial’”, cuja ênfase está nas emoções humanas, nas situações da vida em que ocorre a ação profunda, ao revelar o âmago da realidade – isto é, desvela a vivência presente que passa pelas costas da experiência visível. Em suma, são duas regras que nos parecem apontar diretamente para o que chamamos aqui de um *lugar existencial*, porque nele a ação deve ser algo de fundamental. Portanto, temos o gesto da personagem, que espelha o gesto do diretor, e que espelha o gesto em Kierkegaard.

O lugar e a ação produzem a autoria e intuição cinematográficas, tal como a tarefa simples em Kierkegaard, a de ser invisivelmente o alguém mais concreto possível. Essa relação sugere três associações derivadas e que tocam a temática do universo do *Dogma*. Primeiro, que a ideia do movimento dialético kierkegaardiano tem muito a ver com o movimento da câmera – a criação da imagem pelo uso das *steadicam*, por exemplo, tal como Trier explicita em entrevista: “*Em Ondas do Destino*, se tivesse usado uma técnica convencional não teria tolerado a estória do filme”²²⁸ (“Naked Miracles”, *Sight & Sound*, 10,

²²⁷ São estas as dez regras do Movimento *Dogma 95*:

1. Shooting must be done on location. Props and sets must not be brought in (if a particular prop is necessary for the story, a location must be chosen where this prop is to be found).
2. The sound must never be produced apart from the images or vice versa. (Music must not be used unless it occurs where the scene is being shot.)
3. The camera must be hand-held. Any movement or immobility attainable in the hand is permitted.
4. The film must be in colour. Special lighting is not acceptable. (If there is too little light for exposure the scene must be cut or a single lamp be attached to the camera).
5. Optical work and filters are forbidden.
6. The film must not contain superficial action. (Murders, weapons, etc. must not occur.)
7. Temporal and geographical alienation are forbidden. (That is to say that the film takes place here and now.)
8. Genre movies are not acceptable.
9. The film format must be Academy 35 mm.
10. The director must not be credited.

²²⁸ “You could say that. But I also made use of a different technique in *Breaking the Waves*. And that technique is based upon a relationship of trust between the director and cast” (“Naked Miracles”, *Sight & Sound*, 10, p. 14).

p. 14). Em seguida, que a exigência de uma luz natural nas filmagens busca o brilho puro dos fatos – quando perguntado quais as marcas de sua autoria ele esperaria do espectador, Trier afirmou: “talvez isso soe presunçoso, mas eu espero que você veja que toda imagem contém uma ideia. (...) Não há nada por acaso.” (“Naked Miracles”, *Sight & Sound*, 10, p. 14). Por fim, nas personagens há a construção do sujeito moral face à éticidade, exigindo uma aguda densidade interior, e estas seriam as tonalidades afetivas [*Stemming*] em Kierkegaard – novamente Trier em entrevista: “você também tem a obrigação de se desafiar e desafiar os outros. Fazer um filme é criar algo que você possa usar em sua vida”²²⁹ (“Lars von Trier. *Melancholia*” in *Sight & Sound*, Oct 2011, Vol 21, p. 30). Aqui temos três atributos que aventam um desejo de falar da singularidade, tanto no diretor como endogenamente à obra, no caso, em *Ondas do Destino* e em *Melancholia*. A imersão no caráter conflituoso da vida, tal como a moral diante da ética pública, não é mero cultivar da impotência das personagens, mas exige e deve trazer o claro autêntico, expresso de algum modo na forma da imagem e no modo de produção do autor.

O gesto de Trier passa por esses atributos e, ao procurar pela compreensão aguda do que mobiliza um fato, cumpre a sua *tarefa* como diretor em um jogo entre controle e desregramento, o que caracteriza as suas produções. Em ambos os filmes se fala de um processo de improvisos na atuação das personagens, por exemplo, quando Robby Müller, diretor de fotografia de *Ondas do Destino*, afirmou à revista *American Cinematographer* que os atores nunca sabiam quando entrariam em cena²³⁰ (Cf. THOMPSON, A. O. “Production Slate” in *American Cinematographer*, December 1996, p. 18). Nessa mesma revista, mas em 2011, o diretor de fotografia Manuel Alberto Claro afirmou algo que manteve esse tipo de intervenção de Trier em *Melancholia*: “Com exceção das sequências fantasmas e das várias cenas aéreas, o filme é feito sobretudo com as câmeras de mão”²³¹ (CALHOUN, J. O. “Production Slate” in *American Cinematographer*, December 2011, p. 22) – que, como sabemos, caracteriza o processo instintivo de filmagem e atuação. Mas, ao mesmo tempo que

²²⁹ “To make films is to create something that you can use in your life. The worlds that I like have this ability to make a strange connection between two things” (“Lars von Trier. *Melancholia*” in *Sight & Sound*, Oct 2011, Vol 21, p. 30).

²³⁰ “Lars wanted a candid look, as if the camera was a curious person that was looking all around, wherever they wanted to look, ‘says the director of photography. ‘The actors didn’t even know when they would be in a shot” (THOMPSON, A. O. “Production Slate” in *American Cinematographer*, December 1996, p. 18).

²³¹ “Most of *Melancholia* was not só stylistically controlled. With the exception of the Phantom sequences and several aerial shots, the film features mostly handheld camerawork. ‘Lars wanted a kind of documentary-style camera that followed the actors’ says Claro” (CALHOUN, J. O. “Production Slate” in *American Cinematographer*, December 1996, p. 18).

encontramos esse tipo de relação espontânea com os atores, Trier compreende a si mesmo como um diretor obcecado pelos planejamentos dos plots, em que a estrutura de toda a cena esteja desenhada do começo ao fim, cultivada passo-a-passo, tal como afirma em uma entrevista à *Positif* sobre o filme *Melancholia*: “Eu sou muito matemático com meus planos. Eu os mobilizo como se eles próprios fossem ritos”²³² (CIENTAT, M e CIMENT, M. “Entretien avec Lars von Trier. La mélancolie n’est pas une maladie. C’est un état d’esprit, *Positif* n° 607, p. 21). O plano está sempre previamente pensado, idealizado, mas nesse controle do percurso as rupturas se fazem, tal como o é a entrada em cena dos atores, que deve ter algo de visceral, de modo que essa lógica do gesto se faça presente também na relação do ator com o roteiro. Aqui algo de próximo com Kierkegaard, que é, antes de tudo, rigorosamente planejador de seus escritos – vide toda a estrutura prévia de argumentação para o inconcluso *Johannes Climacus, ou, É Preciso Duvidar de Tudo* [*Johannes Climacus eller De Omnibus Dubitandum Est*] (1843), que nunca fora terminado.

Podemos vislumbrar uma outra relação nesse sentido de planejamento que unifica Kierkegaard a Trier no modo com que o gesto expressa a ironia: pelo entusiasmo. No *Conceito de Ironia*, Kierkegaard, ao tratar do amor intelectual de Sócrates à juventude, qualifica-o como um amor negativo porque se trata de um amor que ama a possibilidade e que foge da vida efetiva: “Pois entusiasmo não está sempre vinculado à perseverança, muito pelo contrário, entusiasmo é o ardor que se consome a serviço da possibilidade. Um irônico é, por isso, sempre entusiasta, só que o seu entusiasmo não produz nada, porque ele jamais vai além da determinação da possibilidade”²³³ (SKS 1, 239 / *O Conceito de Ironia*, p. 188). O gesto, como atitude que revela a estrutura irônica, é um entusiasmo que germina sem saber se poderá colher os louros – tal como um professor que ama a possibilidade de que seus alunos possam vir a ser, mesmo que não o venham a ser. O entusiasmo não é o desejo por objetivo enquanto resultado, com o qual simplesmente se persevera por alcançá-lo. O entusiasmo do gesto em Kierkegaard tem intimidade com o gesto de Trier pelo modo como se constrói as possibilidades, e isso não seria outra coisa, do ponto de vista da ironia, do que fazer emergir saídas, pavimentar vias que rasgam o mundo factual.

²³² “Je suis très mathématique avec mēs plans. Je les tourne comme s’ils étaient eux-mêmes des rites” (CIENTAT, M e CIMENT, M. “Entretien avec Lars von Trier. La mélancolie n’est pas une maladie. C’est un état d’esprit, *Positif* n° 607, p. 21)

²³³ SKS 1, 239: “Thi Enthusiasme er ikke altid forbunden med Udholdenhed, tvertimod er Enthusiasme den i Mulighedens Tjeneste fortærede Begeistring.”

Na estrutura irônica, o gesto, como argumento nos filmes de Trier, é posto pelo transcurso de uma personagem central, feminina, em conflito com as diretrizes da norma social. Nesse sentido, duas referências nórdicas nos saltam aos olhos. A primeira delas está no teatro de Ibsen, com suas peças burguesas, que, como aponta Anatol Rosenfeld, eliminam quase que completamente os traços épicos²³⁴, uma vez que a ação é comprimida e portadora de uma unidade absoluta. (ROSENFELD, A. “Ibsen e o tempo passado” in *O Teatro Épico*, Cap. 9, p. 83). Para Anatol Rosenfeld, em Ibsen há um drama analítico, na medida em que a ação nada é senão a própria análise dos personagens e de sua situação existencial (ROSENFELD, A. “Ibsen e o tempo passado” in *O Teatro Épico*, Cap. 9, p. 85). Isso é justamente a unidade da ação efetiva e dramática da personagem, sem que se disfarce a impossibilidade de se captar em termos cênicos o próprio tempo, que é uma nuvem do passado a sufocar a vida dessas personagens. Junto a esse traço, as personagens de Trier são femininas, temática com forte inspiração no cinema de Dreyer. No artigo “From Dreyer to Von Trier”, de Peter Schepelern, publicado pelo *Danish Film Institute*, a ideia do sofrimento da mulher é apontada, citando inclusive uma consideração de Trier sobre a influência de Dreyer em *Ondas do Destino*:

“Eu vejo que filmes como *Jeanne d'Arc* e *Gertrud* têm sido importantes em relação a *Breaking the Waves*. Os filmes de Dreyer são mais acadêmicos, claro, mais purificados. O que há de novo para mim é ter uma mulher no centro da estória. Todos os filmes de Dreyer têm uma protagonista feminina. Antes de tudo, uma mulher que sofre” (SCHEPELERN, P. “From Dreyer to Von Trier” in *Danish Film Institute*).

O desfecho miraculoso de *Ondas do Destino* (1996) tem algo de *A Palavra* (1955) de Dreyer – segundo o artigo, e também algo de filmes como *Solaris* (1972) e *Nostalgia* (1983), ambos do diretor russo Andrei Tarkovsky (1932-1986). O filme *Jeanne d'Arc* e *Day of Wrath* foram de importante referência na formação de Trier, e, segundo Schepelern, quando as mulheres de Dreyer são queimadas na estaca, o desfecho parece estar na natureza do martírio e da opressão, e, desde então, as mulheres, como eixos principais da ação dramática, são recorrentes em Trier²³⁵ (SCHEPELERN, P. “From Dreyer to Von Trier” in *Danish Film*

²³⁴ A ideia importante em Ibsen é de que a atualidade se dá em função do passado. O sujeito é uma atualidade que tende a objetivar o sujeito passado, estabelecendo-se, desse modo, a típica oposição sujeito-objeto da épica. Ibsen, com maestria, encobre o tema épico pela estrutura dramática, pela ação que ocorre em um ou dois dias (ROSENFELD, A. “Ibsen e o tempo passado” in *O Teatro Épico*, Cap. 9, p. 83).

²³⁵ “In the last half of his life, Dreyer was planning to film the great story of male suffering in his famously unmade Jesus film. In the films he did make, the suffering of women is the great, pressing theme. First, in *The President*, about young women who are seduced and abandoned with tragic results. Then, in *Leaves from Satan's Book*, Clara Wieth heroically kills herself. Later, there is the oppressed wife in *Master of the House*, the Jewish girl caught in a pogrom, in *Love One Another*, the suffering and death of *Jeanne d'Arc*, the young woman who falls victim to a vampire in *Vampire*, the abandoned young woman in the short *Good*

Institute). Mas, se elas são uma presença constante em sua filmografia, elas também mudam, tal como os pseudônimos de Kierkegaard. Como um espelhismo inconcluso, os pseudônimos se conversam, em um jogo que reflete e faz repelir um ao outro. Os desejos da angústia fazem Virgilius Haufnienses tão afim ao Anti-climacus do desespero humano, da mesma forma que Constantin Constantius, à luz de Jó, lida com o inferno da repetição com a mesma disposição radical com que Johannes de Silentio se espanta com a fé pelo absurdo de Abraão. A execução narrativa de Kierkegaard faz percorrer a sua dialética esquiva, musical, como uma reflexão que só pode ser feita por contrapontos, como composição que só se faz existir enquanto é executada. A manifestação artística da própria obra kierkegaardiana sugere experimentarmos em Trier algo parecido. As mulheres de seus filmes, tão próximas, mas tão diversas, só deixam refletir às claras as ironias de seus filmes na ressonância dessas personagens: a doce e desajustada Bess McNeill [Emily Watson] de *Ondas do Destino* (1996) sofre e dilacera na excitação pela culpa de forma tão brutal como a mãe de Nick [Charlotte Gainsbourg] em o *Anticristo* (2009). Grace [Nicole Kidman] de *Dogville* (2003) e de *Manderlay* (2004) [Bryce Dallas Howard] porta os paradoxos da justiça temporal de forma tão errante e aporética como Selma Jezkova (Björk), em *Dançando no Escuro* (2000). Em *Melancholia* (2011), o díptico composto pela obsessiva e racionalista Claire [Charlotte Gainsbourg] contrasta com a histeria cativante de Justine [Kirsten Dunst]. Em *Nymphomaniac*, a discursiva Joe [Charlotte Gainsbourg] protagoniza, tal como o filme foi anunciado pelo diretor, um desconstrutivismo narrativo²³⁶.

Falamos aqui dos nórdicos, Ibsen norueguês, Dreyer e Trier dinamarqueses, e a remissão à figura da mulher dessa tradição pode estar vinculada fortemente às considerações de Kierkegaard em *In Vino Veritas*, sob o pseudônimo de Hilarius Bogbinder. A começar, amarrando com a discussão proposta da tese, uma passagem nos parece fundamental: “Se a

Mothers, Anne and the old woman accused of witchcraft in Day of Wrath, to a lesser degree Inger who dies and comes back to life in The Word, and Gertrud whose uncompromising commitment to love makes her disappointed in men. Von Trier, too, has delved into this theme in his work. In his early films, however, it seems that the women are largely to blame for their own suffering. This goes for Kim, the prostitute in The Element of Crime, and deceitful Katharina in Europa. Medea, both victim and villain, is a true wronged avengeress. The women in von Trier’s so-called Goldheart trilogy, especially Breaking the Waves (1996) and Dancer in the Dark (2000), come across as innocent victims submitting to martyrdom. Von Trier commented on the influence from Dreyer on Breaking the Waves, “I do feel that films like Jeanne d’Arc and Gertrud have been important in relation to Breaking the Waves. Dreyer’s films are more academic, of course, more purified. What’s new for me is having a woman at the centre of the story. All of Dreyer’s films have a female protagonist. And a suffering woman, to boot.”

²³⁶ Essas relações são complexas. Exigem um estudo vasto e estruturante do cinema de Trier. Nossa intenção é registrar a intuição dessa ideia, mas fazer um desdobrar esses pormenores escapa do propósito de nossa análise.

idealidade [*Idealitet*] da mulher exerce por si só um efeito definitivo, é porque a mulher é o que deve ligar o homem à vida” e, em seguida: “a mais alta idealidade [*Idealitet*] que uma mulher possa despertar em um homem é no fundo a consciência da imortalidade”²³⁷ (SKS 6, 61 / *Étapes sur le chemin de la vie*, In *Vino Veritas*, p. 73). Por essas passagens, podemos entender que, em um registro que tem início na contradição com a *experiência*, a mulher é o modo como a idealidade entra na vida de um homem, porque ela se torna um objetivo, na medida em que a existência feminina é diferente da existência do homem. Há uma diferença de posição dialética, e isso significa que a existência da idealidade não deve terminar com a morte desse amor, mas demandar uma réplica. Desenvolvendo essa ideia, quando a mulher desperta essa idealidade no homem, ela o faz negativamente, o que significa que a mulher não é uma positividade em si mesma, mas uma idealidade na forma de uma contradição. Sendo a idealidade um pressuposto, a mulher é o que pressupõe o desejo masculino: emerge pelo desejo, que é o sensual, e dialeticamente possibilita o absoluto, o espiritual. Por isso, Hilarius Bogbinder pode afirmar que a mulher, na verdade, não é o sexo frágil ou inferior ao homem, mas o mais perfeito²³⁸ (SKS 6, 73 / *Étapes sur le chemin de la vie*, In *Vino Veritas*, p. 89), porque é a posição dela que pressupõe o movimento de aniquilação da racionalidade e do ego masculino, permitindo a conquista dos possíveis. Em outras palavras, o feminino conduz o homem ao movimento de abertura da existência, não como movimento prazeroso, mas como ato sublime, portanto, tenso, disruptivo. Por conseguinte, e isso tem muitas consequências à nossa remissão ao trabalho de Trier, o feminino sempre tem algo de incompreensível à lógica mundana do masculino.

O feminino tem de ser visto sob a ótica da contradição, e aqui retomamos o problema da interioridade. Nas tonalidades afetivas é que a dialética dos sentimentos pode mostrar essa contradição entre o desejo masculino e a figura da mulher. Mais rica, profunda, a linguagem do desejo [*Onskets*] é diferente da linguagem que procura descrever a efetividade [*Det Describer Virkelighed*] (SKS 6, 34 / *Étapes sur le chemin de la vie*, In *Vino Veritas*, p. 40). E Hilarius Bogbinder é explícito sobre essa relação: o que é da ordem do desejo tem a ver com as tonalidades afetivas [*Stemning*], em que esta revela as contradições dos sentimentos, das

²³⁷ SKS 6, 61: “Var Qvindens Idealitet i sig selv begeistrende, saa maatte den Begeistrende jo være den, til hvem han bandtes for Livet. Tilværelsen udtrykker det anderledes. Det vil altsaa sige: i et negativt Forhold gjør Qvinden Manden productiv i Idealitet”, e, depois: “Men en Kone, der har nok saa meget at give til Bedste, vækker neppe Idealiteten.”

²³⁸ SKS 6, 73: “Min Glæde er det, at Qvindekjønnen langt fra at være ufuldkomnere end Manden tvertimod er det fuldkomneste.”

situações e do meio²³⁹ (SKS 6, 21 / *Étapes sur le chemin de la vie, In Vino Veritas*, p. 24). Isso significa que é na imediatidade do sensual, pelo desejo que passa pelo corpo e pelo afetos, que se dá essa contradição fundamental, dando marcha à consciência, que há de ser contraditória. Isso se deve porque essa contradição encontrará, nessa união natural de diferentes, um descompasso entre as razões plausíveis de cada um. Por isso, Hilarius Bogbinder afirma que “a contradição está sempre presente originalmente pelo involuntário, e isso significa que não se pode tomar o involuntário como sinônimo de um ser livre e razoável”²⁴⁰ (SKS 6, 44 / *Étapes sur le chemin de la vie, In Vino Veritas*, p. 53). Ou seja, nessa dialética notamos uma necessidade de contradição absoluta que se impõe a ambos, colocando-se como diferença absoluta entre ambos. Aqui, poderíamos pensar em oposição à dialética da *FE*: aqui a união é possível, não como superação no campo da experiência, mas como união que resulta de uma transcendência das vontades, uma aliança que resulta de uma transformação da interioridade do desejo de ambos.

Por isso, a sublimidade do amor, passando pelas figuras femininas, coloca a necessidade da contradição no percurso do humano até o eterno. A busca pela eternidade entre os amantes causa a ilusão do bem supremo, porque a potência para o bem estar se baseia no egoístico do prazer, e não em um duplicação plena de um ao outro. Por isso, são enganados, e a espécie só triunfa sobre os indivíduos quando estes são reduzidos a servir apenas às suas ordens²⁴¹ (SKS 6, 46 / *Étapes sur le chemin de la vie, In Vino Veritas*, pp. 54-55). Ceder o egoísmo à natureza significa, logicamente, sair de uma zona em que a decisão está nas mãos do homem e passar a estar no destino, tal como constitui a ideia de ser pai, em que, ao sê-lo, as consequências já não pertencem apenas ao homem. Mas, não se entregar ao destino corresponde a permanecer no egoísmo imediato do desejo, o que não é uma superação, mas uma ilusão que se mostra, a cada vez, como tentativa impossível de superação na relação entre o homem e a mulher. No

²³⁹ SKS 6, 21: “For at tilveiebringe sig en Erindring hører der Kjendskab til Stemningers, Situationers, Omgivelsers Modsætninger.”

²⁴⁰ SKS 6, 44: “Hermed er nemlig Modsigelsen, som ligger til Grund for det Comiske, hævet; thi at det Intetbetydende forklares Intet at betyde er slet ikke latterligt, vel derimod naar det forklares, at betyde Alt. I Henseende til det Uvilkaarlige er Modsigelsen oprindelig tilstede, som den: at man af et frit Fornuftvæsen ikke venter det Uvilkaarlige.”

²⁴¹ SKS 6, 46: “Lader os nu see, hvorledes det er med Elskov. De Elskende ville tilhøre hinanden for alle Evigheder. Dette udtrykke de paa hiin besynderlige Maade ved at omslutte hinanden i Øieblikkets Inderlighed, og al Elskovens Saligheds Lyst skal ligge deri. Men al Lyst er selvisk. Den Elskendes Lyst er nu vel ikke selvisk i Forhold til den Elskedes, men begges i Forening er absolut selvisk, forsaavidt de i Foreningen og Elskoven danne et Selv. Og dog ere de bedragne; thi i samme Øieblik triumpherer Arten over Individerne, Arten seirer medens Individerne ere nedsatte til at være i dens Tjeneste.”

mundo estético, o indivíduo se curva a si, não para experimentar a liberdade, porque está a bem dizer enamorado de sua própria incapacidade de alcançar o gesto existencial.

A possibilidade do absoluto exige, portanto, um acordo, porém, que não é da ordem do racional. Há uma espécie de contrato que não se dá pela razoabilidade, mas pelo abandono. Isso significa que, no objetivo da idealidade masculina, a única alternativa de superação do estágio imediato do desejo, possibilitando o absoluto, é o abandono a esse amor pela mulher, e nisso consiste o aspecto jocoso do próprio amor: ao se entregar ao amor feminino, o homem está totalmente refém da possibilidade de perder esse amor e da perda de si mesmo; é o que Hilarius Bogbinder nomeia como redução à possibilidade do ridículo [*Nar*] (Cf. SKS 6, 52 / *Étapes sur le chemin de la vie, In Vino Veritas*, pp. 61-62). No entanto, é o risco que tem de ser corrido porque, caso contrário, refluir à condição meramente estética nem sequer permite a possibilidade da perda, porque a única certeza que se tem no amor erótico é a contradição [*Modsigelsen*] que lhe é própria e se expressa de modo cômico [*Comisk*] (SKS 6, 38 / *Étapes sur le chemin de la vie, In Vino Veritas*, p. 44). Vale lembrar que, em *Ou, Ou I*, Victor Eremita demonstra como a lógica da conquista do Don Juan funciona somente quando não ama nenhuma mulher, mas a todas. Na medida em que é sedutor, seduz a todas, porque deseja a feminilidade em si mesma, sendo essa feminilidade um universal com o qual cada mulher em particular se identifica. No entanto, ter o universal não significa ter algo em particular; e, ao desejar uma mulher em particular, todos os encantos do sedutor perdem efeito, porque a única arma que tinha, o desejo de universalidade, agora é um desejo o mais particular possível. O aspecto cômico que resulta disso é que, ao tentar ser sedutor com o desejo particular, ao invés de seduzir, repele e, agora, ao invés de ter todas as mulheres aos pés, ele é quem rasteja por causa de uma única mulher²⁴² (Cf. SKS 2, 103 / *Ou, Ou I, Os estágios eróticos imediatos*, p.

²⁴² Cf. SKS 2, 103: "Han attraaer og bliver bestandig ved at attraae, og nyder bestandig Attraaens Tilfredsstillelse. Til at være en Forfører mangler han Tiden før, hvori han lægger sin Plan, og Tiden efter, hvori han bliver sig sin Handling bevidst. En Forfører bør derfor være i Besiddelse af en Magt, som Don Juan ikke har, hvor vel udrustet han forøvrigt er – Ordets Magt. Saasnart vi give ham Ordets Magt, ophører han at være musikalsk, og den æsthetiske Interesse bliver en ganske anden. Achim v. Arnim taler etsteds om en Forfører i en ganske anden Stil, en Forfører, der falder ind under ethiske Bestemmelser. Om ham bruger han et Udtryk, som i Sandhed, Dristighed og Prægnans næsten kan maale sig med et Buestrøg af Mozart. Han siger, han kunde saaledes tale med en Kvinde, at hvis Fanden tog ham, saa snakkede han sig fra det, dersom han kunde komme til at tale med hans Oldemoder. Dette er den egentlige Forfører, den æsthetiske Interesse er her ogsaa en anden, nemlig: hvorledes, | Methoden. Derfor ligger der noget meget Dybsindigt i, hvad der maaskee er undgaaet de Flestes Opmærksomhed, at Faust, der reproducerer Don Juan, kun forfører 1 Pige, medens Don Juan i hundredviis; men denne ene Pige er da ogsaa i intensiv Forstand ganske anderledes forført og tilintetgjort end alle de, Don Juan har bedraget; netop fordi Faust som Reproduktion har Aandens Bestemmelse i sig. En saadan Forførers Kraft er Talen, det vil sige Løggen. Jeg hørte for nogle Dage siden en Landsoldat tale med en Anden om en Tredie, der havde bedraget en Pige; han gav ikke nogen vidtløftig Beskrivelse, og dog var hans Udtryk ganske fortræffeligt: »han kunde saadan med Løgn og saadan.« En slig Forfører er af en ganske anden Art end Don Juan, er væsentlig forskjellig fra ham, som man

118). Essa dialética do desejo, aliás, parece estar presente no modo como Trier posiciona algumas das personagens masculinas quando lidam com Bess e Justine, por exemplo. Pensemos no contraste entre os homens da comunidade escocesa – o marido, o suposto apaixonado, os desconhecidos, os cretinos; ou pensemos nos homens no entorno de Justine: o ex-noivo, o pai, o chefe, o cientista, o jovem desconhecido no campo de golfe. Mais adiante, veremos como todos parecem desejar o poder sobre a mulher, e quando alguns acreditam que o conquistaram, são ridicularizados pelo próprio desenlace dialético que o destino crava.

Quem pensa que, nessa dialética, temos apenas uma pretensão de confirmar o pessimismo romântico ou olhar para a dialética do amor como algo meramente secular ou iconoclasta, não é o caso. Críticos, não apenas os mais rasos, mas mesmo aqueles que estão nos grandes festivais, como Cannes, Berlim, Veneza e o Oscar, costumam insistir em leituras desse tipo, postura que é ironizada por Trier, como no episódio após o filme *Melancholia*, em que afirmou ser um nazi – Trier está sempre a praticar a baixa ironia com os jornalistas. A razão disso, e esta é uma especulação de nossa parte, porque não encontramos nenhuma confirmação, é a de que o jornalismo encarna a visão do homem preso ao imediato, reduzindo tudo – inclusive os seus filmes – nessa imediatidade que, no fundo, participa da lógica da produção de notícias. Nesse contexto de produção jornalística, a verdade está destituída. Não há conquista, mas perda do campo dos possíveis.

Desse parênteses, voltemos ao nosso ponto. Se entendemos que *In Vino Veritas* é uma obra que Trier provavelmente leu, como é citado em *Os Idiotas* (“Se olhasse as coisas por outro prisma, veria a beleza delas. *In vino veritas...*” 1:19:55), a pergunta fundamental que esta obra faz é justamente esta: “o que é digno de ser amado?”. Esta é a pergunta fatal e que, segundo Hilarius Bogbinder, ninguém jamais foi capaz de responder²⁴³ (SKS 6, 39 / *Étapes sur le chemin de la vie, In Vino Veritas*, p. 46). Há uma dupla contradição no discurso – interna e externamente – incapaz de lidar com essa coisa inexplicável [*i det Uforklarlige*] (SKS 6, 40 / *Étapes sur le chemin de la vie, In Vino Veritas*, p. 47) que é o amor. E aqui, sobre o tema do amor, temos uma nova confirmação da própria metodologia da obra de Kierkegaard, quando esse mesmo pseudônimo afirma que “quando se começa pelo inexplicável e não se diz nada, não se dá prova de sua insuficiência, e isso pode ser

og kan see deraf, at han og hans Virksomhed er i høi Grad umusikalsk og i æsthetisk Henseende ligger indenfor Bestemmelsen af det Interessante. Gjenstanden for hans Attraa er derfor ogsaa, naar man tænker ham æsthetisk rigtig, noget Mere end det blot Sandselige.”

²⁴³ SKS 6, 39: “Hvad er da saa det Elskværdige? Det er mit Spørgsmaal, men det Fatale er, at aldrig Nogen har kunnet | sige det.”

interpretado como uma argumentação; mas, quando se inicia por uma explicação e ela resvala no inexplicável, então se dá a prova dialética mais importante, a prova da própria insuficiência da explicação racional”²⁴⁴ (SKS 6, 40 / *Étapes sur le chemin de la vie, In Vino Veritas*, p. 47). Portanto, os limites de toda idealidade em relação ao amor se mostram quando este é um pressuposto da diferença involuntária entre o homem e a mulher, sendo um pressuposto do movimento do amor que, então, de um ponto de vista do ideal, deve mostrar a sua insuficiência.

Nesse sentido, por trás do gesto não temos nem uma obra teórica e nem um cinema meramente *produtores ou* ingenuamente pessimistas, mas dotados de uma atitude que *edifica* [*at bygge*]. O termo edificar aqui não é gratuito, na medida em que flerta com o sentido religioso do fazer de uma obra, edificá-la. Já apontamos nos dois capítulos precedentes sobre o caráter do gesto religioso em Kierkegaard, e é necessário mencionar aqui o gesto igualmente religioso em Trier, que afirmou ter uma religiosidade católica²⁴⁵ (KEILLER, A. “Naked Miracles” *in Sight & Sound*, Oct 2011, Vol 21, p. 14), ao mesmo tempo que é de origem judaico-dinamarquesa²⁴⁶ (JAMES, N. “Persona no grata: Lars von Trier’s Nazi rebellion” *in Sight & Sound*, Oct 2011, Vol 21, p. 30). Esse é um fator importante porque confere sentido sobre a ideia de silêncio no recorte que pretendemos nos dois filmes: a função da luz de Bess em *Ondas do Destino* e a penumbra de Justine em *Melancholia* mostram duas personagens que são autoras, imersas enquanto idealidade no contexto de sociais de cada uma delas: Bess, no ideário religioso severo de uma comunidade escocesa, e, Justine, permeada pela sofística dos humores do instrumentalismo social burguês. Duas personagens que expressam a verdade do invisível na torpeza do homem material, como um contraste entre a experiência comum e o resíduo dela. Em Trier, diagnosticamos uma refutação ao materialismo pragmático reinante com tópicos da ordem do metafísico, em que se faz presente a sublimidade do sagrado, ou, se quisermos, o sublime religioso.

²⁴⁴ SKS 6, 40: “Begynder han med det Uforklarlige og siger ikke Andet, da beviser dette ikke hans Afmagt, thi i negativ Forstand er det dog en Forklaring, men begynder han med Andet og ender i det Uforklarlige, da beviser dette hans Afmagt.”

²⁴⁵ “S&S: Breaking the Waves has a deeply religious background. Why did you want to give the film that? Trier: Probably because I’m religious myself. I’m a Catholic, but I don’t worship Catholicism for Catholicism’s own sake” (KEILLER, A. “Naked Miracles” *in Sight & Sound*, Oct 2011, Vol 21, p. 14).

²⁴⁶ Trata-se da passagem em que Trier fez uma declaração polêmica em Cannes, 2011. A notícia repercutiu, porque afirma que é judeu, mas que poderia entender a Hitler. Foi uma tentativa de ironia que o colocou como “persona non grata”, e que viria se desculpar. Por exemplo, conferir esta matéria: <https://www.theguardian.com/film/2011/may/18/lars-von-trier-cannes-2011-nazi-comments>.

Como metodologia ao propósito de nossa análise fílmica, alinhávamos as exigências a seguir. Nosso objetivo principal é transpor as discussões conceituais dos capítulos 1 e 2, mais as duas primeiras seções do presente capítulo, com a experiência cinematográfica, relação que parte do vínculo da cultura dinamarquesa sobre a ironia em Kierkegaard e Trier. Nossa amostragem se limita, portanto, a dois filmes: *Ondas do Destino* (1996) e *Melancholia* (2011), ocupando-nos de pensar o sentido dos desfechos de cada um deles, supostamente no campo do religioso. Há um cuidado para que a obra cinematográfica não seja reduzida à linguagem meramente textual, porque consideramos que o material do cinema é antes a imagem, e só a partir dela é que a leitura conceitual se faz pertinente; em outras palavras, a reflexão filosófica tem de respeitar a experiência fílmica, partindo dela. Como espectro que orienta o modelo de nossa análise, temos as seguintes referências que norteiam nossa análise: 1) como pano de fundo, a referência teórica do cinema é a de David Bordwell, sobretudo no que aprendemos de suas análises sobre os temas da continuidade, luz e objetos de cena em filmes clássicos, como em Yasujiro Ozu (1903-1963); 2) As análises específicas de ambos os filmes provêm de quatro revistas especializadas: as francesas *Cahiers du Cinéma* e *Positif*, a britânica *Sight & Sound* e a estadunidense *American Cinematographer*; 3) o modelo de tentativa de reflexão filosófica no cinema está no estilo da prosa de Gilda Mello e Souza, em especial no Capítulo “Variações sobre Michelangelo Antonioni” in *A Ideia e o Figurado*.

3.3. Uma poética do silêncio: *Ondas do Destino*.

Após *Europa* (1991), *Ondas do Destino* (1996) é um retorno triunfante da carreira do diretor Lars von Trier. O primeiro filme é uma espécie de guinada estilística do cinema dinamarquês, em alta com as premiações em anos antes de dois filmes do país – *A Festa de Babette* [*Babettes Gæstebud*] (1987), do diretor Gabriel Axel (1918-2014), premiado com o Oscar de melhor filme estrangeiro (1988), e *Pelle, o Conquistador* [*Pelle Erobreren*] (1987), do diretor Bille August (1948), premiado com a *Palma de Ouro* (1988) e o Oscar de melhor filme estrangeiro (1989). Com *Europa*, Trier fez permanecer o cinema dinamarquês como lugar de produções a serem tidas em conta, porém, nutrindo o que viria a ser uma escola característica do cinema feito ali nas três últimas décadas. Diferente de Gabriel Axel ou de Bille August, Trier se alinhou a uma série de diretores – alguns diretamente, outros como influência – para estabelecer uma cara ao estilo do cinema atual da Dinamarca²⁴⁷. Nomes

²⁴⁷ Inclusive, Lars von Trier, ao lado de Peter Aalbæk Jensen, criaram a *Zentropa Entertainments*. Fundada em Copenhague, em 1992, hoje tem sede na cidade dinamarquesa de Hvidovre, ao lado da capital. A produtora é

como Thomas Vinterberg (1969), Susanne Bier (1960), Nicolas Winding Refn (1970) que, juntos com Trier, também eclodiram no período do manifesto *Dogma95*, que serviu também como jogada de marketing para que os olhares cinematográficos permanecessem no país. Além deles, hoje há promessas como Anders Thomas Jensen (1972), Martin Zandvliet (1971) e Nikolaj Arcel (1972). *Ondas do Destino*, lançado sete anos depois de *Europa*, solidificou o poder narrativo de Trier, aliado ao potencial imagético do cinema. Há também no filme o tema da religiosidade, ao mesmo tempo que, a nosso ver, figura algo de um olhar social, o que já estava bastante presente em *Europa*, permanecendo em seus outros filmes, dentre eles, *Melancholia* (2011).

Ondas do Destino é certamente um filme que lida com a religiosidade, mas o valor que deriva disso é sinuoso. Trier arma um cipoal que, a nosso ver, introduz uma estrutura irônica no percurso da personagem principal, Bess McNeill (Emily Watson), e nisso a referência a Kierkegaard está presente, ainda que oculta. *Temor e Tremor* talvez seja aqui a referência geral, no que toca o tema do espírito absoluto do religioso. Bess, religiosa, entre a promessa de casamento e os infortúnios da vida, tem algo da loucura e da ingenuidade; flerta com o demoníaco, é subjugada por uma comunidade escocesa austera, mas parece ter um desfecho redentor. Ou não? No cinema de Trier, esse tipo de pergunta é pertinente, porque os desdobramentos não costumam ser meramente lineares, tampouco aquilo que está na tela tem o sentido trivial ou desavisado. O que está no plano de imagem tem valor de argumento, e o que não está por vezes é uma presença que dá o sentido do que está na tela. Interessa-nos muita coisa, sobretudo o simbolismo dos sinos, coroando a vivência de Bess, na tentativa de tornar-se a si mesmo em um mundo que é percalço à liberdade do devir.

A presença de Bess é desenhada a partir do arquétipo feminino do cinema de Carl Dreyer (1889-1968). É algo central, é angústia, e nesse sentido Frédéric Strauss, em artigo ao *Cahiers du Cinéma*, afirma que o centro fixo do filme está na intimidade de Bess, mas, ao mesmo tempo, que Trier faz um uso de possível abertura no uso dos campos e dos contracampos²⁴⁸ (Cf. STRAUSS, F. “A la vie, à la mort” in *Cahiers du Cinéma*, 506, p. 29). Trier recupera algo de Dreyer, quando insere Bess no centro das tramas interiores,

filiada à *Nordisk Film*, e conta com um catálogo atual de 158 produções, majoritariamente de filmes. (Fonte: Zentropa Films Oficial. Disponível em: <http://zentropa.dk/>. Acesso em 10 de fevereiro de 2018)

²⁴⁸ “Ce filmage-vérité, ‘reportage’ de la fiction (expérimenté d’abord par Lars von Trier à la télévision pour la série L’Hôpital et ses fantômes), brise les limites du plan, du champ, du hors-champ et même du contrecamp: à tout moment, il semble que la caméra pourrait virevolter, panoramiquer en cercle complet sur un espace totalement voué à l’histoire que raconte le film.” (STRAUSS, F. “A la vie, à la mort” in *Cahiers du Cinéma*, 506, p. 29)

contribuindo com algo de específico em *Ondas do Destino* na tomada de planos abertos que, imagneticamente, tem um significado. Em uma entrevista, desta vez à *Positif*, Trier afirma que há uma diferença dele com Dreyer: este último filma sob os conceitos das tragédias gregas tradicionais e os dramas se passam em um espaço mítico, mas que ele, Trier, foi buscar um lugar na costa oeste da Dinamarca a presença da luz²⁴⁹ (Cf. THOMSEN, C. B. “Contrôle et Chaos” in *Positif*, Octobre 1996, n° 428, p. 19). Em complemento a isso, sugerindo como o papel da luz em *Ondas do Destino* é algo que devemos ter muito em conta, Robby Müller, diretor de fotografia do filme, em entrevista à revista *American Cinematographer*, afirma que as filmagens se deram também na Escócia em busca de uma angulação e brilho da luz do horizonte muito característicos, ganhando em amplitude das tomadas à beira-mar, ao passo que as tomadas no interior na Dinamarca ganham em peso e opacidade²⁵⁰ (Cf. THOMPSON, A. O. “Production Slate” in *American Cinematographer*, December 1996, p. 20). Müller escolheu a película da Kodak 5293 para as tomadas externas, com o objetivo de retirar as cores e ganhar nos tons de cinza; e, para as tomadas internas e noturnas, usou uma Kodak 5298, mantendo o peso dos tons claros, mas ganhando em cores²⁵¹ (Cf. THOMPSON, A. O. “Production Slate” in *American Cinematographer*, December 1996, p. 20). A importância dessas afirmações técnicas nos serve para sublinhar o contraste entre as cenas fechadas e as cenas abertas, sugerindo fortemente como o efeito da luz deve ser o grande objeto de cena, tão importante quanto Bess, porque a luz é o argumento religioso que conduz os plots do filme. Por isso, Frédéric Strauss pode dizer que *Ondas do Destino* é um filme sobre cinema, sobre a potência subnatural, quase milagrosa, problema que já estava em Dreyer²⁵² (Cf. STRAUSS,

²⁴⁹ “J’ai seulement supprimé le chœur parce que Dreyer concevait son film sur le modèle des tragédies grecques traditionnelles, qui débutaient sur une scène de théâtre et se déroulaient ensuite dans un espace mythique. Ce cadre a été supprimé et je l’ai remplacé par un lieu situé dans la partie ouest du Danemark. Sinon j’ai scrupuleusement conservé le texte de Dreyer” (THOMSEN, C. B. “Contrôle et Chaos” in *Positif*, Octobre 1996, n° 428, p. 19)

²⁵⁰ “In Scotland, the overcast skies are never really an indication of how bright it is. The type of light never changes, but the intensity does. I would look up at the clouds and try to determine what the wind would do and guess, all the time being careful not to come into the shot.” (Cf. THOMPSON, A. O. “Production Slate” in *American Cinematographer*, December 1996, p. 20).

²⁵¹ “While Müller used Kodak 5293 for day exteriors, 5298 was employed during nighttime scenes, poor weather conditions and all interiors. For these sequences, the 98 was pushed two stops, effectively rating it at 2000 ASA and alleviating the need for studio-style illumination. At that speed, Müller reports that even a 100-watt bulb in a table lamp sometimes registered too strong.” (Cf. THOMPSON, A. O. “Production Slate” in *American Cinematographer*, December 1996, p. 20).

²⁵² “Car, si Lars von Trier ne s’est pas lancé tout à fait tête baissée dans cette histoire de foi, qui se nourrit des références culturelles ad hoc (de Dreyer, souvent cité, aux saintes écritures), il ne fait pas reposer la réussite de son film sur son intelligence, mais sur la foi, précisément, de son regard” (Cf. STRAUSS, F. “A la vie, à la mort” in *Cahiers du Cinéma*, 506, p. 27).

F. “A la vie, à la mort” in *Cahiers du Cinéma*, 506, p. 27). Se assim for, uma pergunta fundamental surge disso: como filmar o milagroso?

A presença da luz como eixo de condução aloca a essência do filme no sagrado. Esse é o ponto de vista de Françoise Audé em artigo à revista *Positif*, para quem *Ondas do Destino* se embebe das luzes físicas e subjetivas²⁵³ (Cf. AUDÉ, F. “Breaking the Waves. Diable d’exorcisme in *Positif*, Octobre 1996, n° 428, p. 14). Podemos partir do ponto de que a luz e Bess são dois elementos que ora se fundem, ora se afastam, estabelecendo um jogo entre a conquista da fé e a perdição. Ainda segundo Audé, há no filme uma energia fusional entre o fugaz e o desmedido, o inefável e o sublime²⁵⁴. (Cf. AUDÉ, F. “Breaking the Waves. Diable d’exorcisme in *Positif*, Octobre 1996, n° 428, p. 13), o que poderíamos compreender como um contraste entre o profano e o religioso. Se tomarmos as palavras de Trier à revista *Positif*, captamos algo de singular, que sugerem esse vínculo conceitual, porque, aos olhos do próprio diretor, o religioso e o milagre são, de alguma forma, componentes de seus filmes: “meus filmes terminam sempre ou pela liberação ou do ponto de vista de Deus”²⁵⁵ (THOMSEN, C. B. “Contrôle et Chaos” in *Positif*, Octobre 1996, n° 428, p. 17). Sendo Bess a tópica que contracena com a luz, Müller afirma à *Revista American Cinematographer* que “Trier estabelece uma imersão de suas personagens, sem material extra, obrigando-as a descobrir as coisas inocentemente”²⁵⁶ (THOMPSON, A. O. “Production Slate” in *American Cinematographer*, December 1996, p. 20). Com todas essas passagens, podemos pensar o seguinte: enquanto atriz, Emily Watson tem de viver Bess, e esta tem de viver algo que não é a mera bondade. E nisso há algo maior do que o maniqueísmo colocado em posição absoluta, e nossa hipótese consiste em pensá-la dialeticamente, num jogo que estabelece uma inversão: o tema do religioso se dá pela penumbra da vivência singular de Bess diante da claridade dos contextos da experiência. Mas que, ao longo do filme, o que é claro se torna escuro, em que os signos sociais se desmoronam diante da redenção de Bess. Sob a forma de uma

²⁵³ “(...) Lars von Trier substitue une palpitation atmosphérique habitée par l’ombre mouvante des nuages, la turbulence de la tempête ou l’effet rasant des rayons du soleil. Elle exalte même les plans métaphoriques (improbables chromos à la fixité trompeuse) qui ponctuent les sept parties du film. Epais, le grain de la pellicule s’imbibe de la vitalité de ces lumières physiques et subjectives” (Cf. AUDÉ, F. “Breaking the Waves. Diable d’exorcisme in *Positif*, Octobre 1996, n° 428, p. 14)

²⁵⁴ “(...) S’y conjuguent [dans la forme du film] le fugitif et le démesuré, l’ineffable et le sublime” (Cf. AUDÉ, F. “Breaking the Waves. Diable d’exorcisme in *Positif*, Octobre 1996, n° 428, p. 13)

²⁵⁵ “(...) et tous mes films se terminent d’une manière ou d’une autre par une image de délivrance ou par le point de vue de Dieu” (THOMSEN, C. B. “Contrôle et Chaos” in *Positif*, Octobre 1996, n° 428, p. 17).

²⁵⁶ “But Lars wanted to get rid of the compositions you usually see [in widescreen movies]. There was to be no extra stuff – only the actors. And that was very exciting because it forced us to rediscover looking at things innovently” (THOMPSON, A. O. “Production Slate” in *American Cinematographer*, December 1996, p. 20)

invisibilidade presente, contudo luminosa aos homens comuns, o desfecho com a simbologia do sino seria o coroamento desse jogo de contradições. Mas como pensar essa estrutura do invisível religioso em Bess, conferindo um sentido possível?

A intenção de *Ondas do Destino* parece residir na relação entre a pretensão da bondade e o princípio de realidade que finca o homem na secularização do poder. Tomemos esta afirmação de Trier: “eu prefiro trabalhar com ideias irrefutáveis, e eu quis fazer um filme sobre a bondade. (...) Eu sempre quis fazer um filme com motivo religioso, um filme sobre milagres. E, ao mesmo tempo, eu quis fazer um filme completamente naturalístico”²⁵⁷ (KEILLER, A. “Naked Miracles” in *Sight & Sound*, Oct 2011, Vol 21, p. 12). Por natureza podemos entender aqui o sentido baixo da espiritualidade, captado tecnicamente pelo sentido do gesto do manifesto *Dogma95*, lançado um ano antes do filme. Se a luz dos planos longos se ocupa do sublime, a técnica da câmera móvel capta o bruto das relações do reino da terra. A dialética está aí, nesse claro-escuro. Em outra entrevista, sobre a relação com o religioso, Trier explicita essa tensão: “eu não acredito nela [na religiosidade], mas espero por ela. A religiosidade pode ser blasfematória, mas permite a busca da pureza” (THOMSEN, C. B. “Contrôle et Chaos” in *Positif*, Octobre 1996, n° 428, p. 17). Aqui a relação com Kierkegaard ganha contornos nítidos, por tudo o que afirmamos sobre o sentido religioso que emerge da superação do processo da idealidade racional e do mundo natural. De um ponto de vista ontológico, a dialética consiste em partir do mundo imediato para encontrar a relação singular com o divino, superando, nesse processo, toda a idealidade. Esse objetivo passa pela superação dos desejos naturais e as pretensões normativas de disputa entre os homens.

Como o humano não pode se furtar da experiência possível que ele tem com o mundo exterior, a dialética da qual falamos em Trier insere a interioridade de Bess nas contradições desse campo da experiência, o que, no cinema, significa construir não só os plots externos, mas uma dificuldade maior, construir uma imagem de sua vivência interior. Uma imagem daquilo que não se vê, mas que existe. Essa presença é o que há de singular na personagem de Bess, e aqui a relação com Kierkegaard parece ser novamente explícita. Nas palavras de Trier, “a religião é a sua condição [de Bess] e ela aceita isso completamente (...), Bess tem de se confrontar com muitas estruturas, como o poder do hospital e dos médicos especialistas. Ela é

²⁵⁷ “The story for *Breaking the Waves* probably has its origin there. *Golden Heart* is the film’s Bess. I also wanted to do a film with a religious motif, a film about miracles. And at the same time I wanted to do a completely naturalistic film” (KEILLER, A. “Naked Miracles” in *Sight & Sound*, Oct 2011, Vol 21, p. 12).

forçada a adotar a sua posição com a pureza do coração que ela possui”²⁵⁸ (KEILLER, A. “Naked Miracles” in *Sight & Sound*, Oct 2011, Vol 21, p. 14). Ora, não seria muito vincularmos isso com a famosa frase de Kierkegaard, que apontamos anteriormente, que “A pureza do coração consiste em querer uma só coisa” [*Hjertets Reenhed er at ville Eet*] (SKS 8, 138 / Discursos Edificantes, p. 68). E o que entender desse vínculo? Na medida que a vida social se relativiza, a responsabilidade individual adquire um caráter absoluto. E a ocasião do discurso edificante, para Kierkegaard, dá a oportunidade de que o indivíduo reflexione sobre ele mesmo, sem tomar o texto por uma mera lição moral exterior. A ação concreta resulta da volição humana que, se presa à dialética do desejo no estágio erótico, leva à ambiguidade que afasta o homem de si mesmo e, se refém dos ideais abstratos da ética, apenas aprisiona a volição [*vilje*] exteriormente, sem transformá-la na interioridade. Kierkegaard, ao fazer a releitura de uma passagem da epístola de Tiago (“Aproxime-se de Deus e ele se aproximará de você. Limpeza, pecadores, mãos; purificar corações, homens não resolvidos”) encontra nela a tensão dialética que constitui a base do discurso: a pureza do coração é o bem que conflita com a incapacidade de resolução humana, ou seja, a irresolução [*Tvesindethed*]. Esta frase, aparentemente ingênua, é, na verdade, e levando em consideração o segundo capítulo da presente tese, uma enunciação da unidade do homem consigo mesmo, elevado como espírito se comparado com o homem que vive na duplicidade, em “ou, ou”, enamorado de si em seus desejos egoístas.

Então, em *Ondas do Destino*, ao extrapolar uma narrativa da exterioridade, é introduzida uma estrutura invisível do bem: a captação da luz, que não é apenas uma luz exterior, significa a própria presença do sagrado em Bess, porém, sem um estágio negativo da vivência de Bess. É nesse sentido que podemos entender a afirmação de Trier de que o filme “é um mix curioso de religião, erotismo e possessão”²⁵⁹ (KEILLER, A. “Naked Miracles” in *Sight & Sound*, Oct 2011, Vol 21, p. 14). O contraste do uso das duas Kodaks significam certamente os dois polos dessa mistura, e o cinema como gesto tenta captar essa singularidade dialética que há entre eles. A técnica usada por Trier impediu que filme tivesse uma produção convencional, sem os adereços que aqui nomeamos como dialéticos: o filme teria a estrutura de um melodrama, sobre a jovem que se perde para salvar o amado e que padece de um

²⁵⁸ “Bess is confronted with many different power-structures, including the power that the hospital and the doctors exercise. And she’s forced to adopt a position with the purity of heart that she possesses” (KEILLER, A. “Naked Miracles” in *Sight & Sound*, Oct 2011, Vol 21, p. 14).

²⁵⁹ “Trier: (...) They were afraid of the nature of the filme. S&S: Because of the erotic scenes? Trier: Probably because of the whole story. It is a curious mixture of religion and eroticism and possession” (KEILLER, A. “Naked Miracles” in *Sight & Sound*, Oct 2011, Vol 21, p. 14).

desfecho implacável, o inferno. Não se trata de algo convencional, e um erro de diagnóstico daquele que assiste ao filme seria considerá-lo nessa chave, como narrativa de fatos. *Ondas do Destino* é um filme em que o cinema também está em jogo, e Bess é não só uma personagem localizada no espaço, mas presente no eterno. Por aí, devemos nos fazer uma outra pergunta sobre a personagem: então, para Trier, o cristo redentor é encarnado pela mulher? Haveria nisso algo de um anti-herói?

O tema religioso de *Ondas do Destino* costuma evocar referências a *Temor e Tremor* de Kierkegaard. Um exemplo acadêmico da leitura de Trier, não necessariamente de *Ondas do Destino*, mas de *Dançando no Escuro* como um anti-kierkegaardianismo, é encontrado no artigo de Ettore Roca *In Colloquio con il cinema: Lars von Trier*. Roca tem como tese central a ideia de que Selma, em última instância, não deseja uma única coisa, mas deseja muitas delas. Selma estaria, portanto, em uma chave egoísta, o que, em linhas gerais, subverte o tema da religiosidade em Kierkegaard²⁶⁰ (Cf. ROCA, E. *Il Colloquio con il cinema: Lars von Trier*, p. 162). Se formos por essa interpretação, em Selma, tal como em Bess, teríamos não uma reconquista do religioso, mas um elogio ao demoníaco [*Dæmoniske*]. De fato, ambas, e poderíamos especular também as demais personagens femininas dos filmes de Trier são, antes de tudo, julgadas socialmente. Sofrem uma condenação feita pelo mundo dos homens – e aqui se deve entender também como penalização feitas por homens enquanto gênero masculino. Mas isso corrobora a leitura do demoníaco? Não seria exatamente o contrário? A leitura de que as mulheres são punidas só pode ser lida como um triunfo da maldade humana se considerarmos que a lei da experiência vale mais do que a vivência. O que nos parece existir no filme é o contrário porque o triunfo da comunidade sobre Bess é, a bem dizer, a vitória dos enforcados. A clivagem entre os sexos está presente no filme, como bem aponta Frédéric Strauss²⁶¹ (Cf. STRAUSS, F. “A la vie, à la mort” in *Cahiers du Cinéma*, 506, p. 29), divisão que Kierkegaard estabelece em um contexto dialético entre o sensual e o espiritual, o que, na terminologia do filme, corresponde à contadição entre o naturalístico e o sagrado. Vejamos um pouco dessa relação entre o masculino e o feminino.

No texto “In Vino Veritas”, em *Etapas sobre o caminho na vida*, Hilarius Bogbinder trata da relação do homem com a mulher como um contradição [*Modsigelse*], o que, do ponto

²⁶⁰ “Il bene e la ricompensa sono due cose, così come il bene e la punizione sono due cose. Dunque: Selma non vuole una cosa sola, bensì è doppia nel proprio animo e perciò non vuole il bene.” (ROCA, E. *Il Colloquio con il cinema: Lars von Trier*, p. 162).

²⁶¹ “Le film est la représentation d’un univers fondé sur le clivage des sexes, et qui, pour le meilleur et pour le pire, tourne cependant parfaitement rond.” (STRAUSS, F. “A la vie, à la mort” in *Cahiers du Cinéma*, 506, p. 29).

de vista ontológico, coloca o problema do religioso como a conquista espiritual a partir do sensual imediato. O símbolo desse fenômeno está na promessa do amor eterno a partir do beijo, fenômeno no qual localizamos aqui os três estágios em um mesmo ato: o beijo é estético, porque é carnal; tem algo do ético, porque deseja a permanência do vínculo; é religioso, porque promete o eterno. Por isso, o pacto amoroso é o movimento de uma contradição com suas quebras, e uma passagem designa esse caráter da dialética qualitativa: “O homem é composto de uma alma e de um corpo, o que concordam os mais sábios e ativos. Se então se atribui o potencial do amor à relação entre os elementos femininos e masculinos, o cômico aparecerá de novo, o que vira-e-mexe se produzirá pelo fato de que a vida espiritual mais elevada se exprime naquilo que há de mais sensual”²⁶² (SKS 6, 42 / *Etapas sobre o caminho da vida*, “In Vino Veritas”, p. 50). A comicidade se dá justamente no campo da cultura, onde se dá a oposição entre o masculino e o feminino, porque o cômico é a expressão exterior de um movimento da interioridade, caracterizado pelo desejo de continuidade nessa contradição. Isso se deve não simplesmente por querer viver essa contradição, mas porque nela há uma expectativa de transcendência.

Aqui o tema do desejo reaparece no contexto de *In Vino Veritas*, a partir de uma expressão que nos interessa muito: segundo Hilarius Bogbinder, esses jogos eróticos são praticados por “atos de forças negativos na relação que é feita a partir de um *centro invisível*” [*Kræfternes Spil er enet i et negativt Forholds usynlige Centrum*]. O ideal da mulher é mobilizado pela forma de ilusão própria ao desejo, produzindo o enamoramento natural daquele que crê residir na perfeição quando está a contemplar a visão familiar do feminino ideal, como se nisso estivesse a existência completa. Por isso, é essa contradição entre o ideal e ausência dele que provoca o desejo, na medida em que o homem tem o espanto dessa contradição e que, ao mesmo tempo, não pode deixar de viver essa contradição²⁶³ (SKS 6, 76 / *Etapas sobre o caminho da vida*, “In Vino Veritas”, p. 93). Nesse sentido, após o casamento, o ato sexual de Bess com Jan é uma introdução irreversível no mundo do pecado, e podemos pensar, com isso, que se trata da impossibilidade de superação das ilusões naturais próprias do jogo erótico. O ato do beijo e da cópula é feito no registro do casamento e é na relação entre marido e mulher que há a fratura desse processo de superação da idealidade do desejo entre

²⁶² SKS 6, 42: “Mennesket bestaaer af Sjel og Legeme, deri ere alle de viseste og bedste Mænd enige. Dersom man nu sætter Elskovens Potens i Forholdet mellem det Qvindelige og Mandlige, saa vil atter det Comiske vise sig i det Omslag, som foregaaer derved, at det høieste Sjelelige udtrykker sig i det mest Sandselige.”

²⁶³ SKS 6, 76: “Netop denne Modsigelse i Forundringen elsker Begjeringen frem, medens Forundringen skyder ham nærmere og nærmere til, saa han ikke kan lade være at see, ikke lade være at synes sig fortrolig dermed, uden dog ret at turde nærme sig, om han end ikke kan lade være at begjere.”

Bess e Jan. Mas o grande impeditivo em *Ondas do Destino* não nasce na interioridade, mas no trágico do destino – recurso comum das estruturas do cinema escandinavo. Logo após o casamento, Jan sofre o acidente na plataforma de petróleo, entrando em coma e condenado a ficar tetraplégico. Bess, uma vez introduzida no campo do desejo carnal, vê-se agora impossibilitada de cumprir o ideal do matrimônio, restando a prece pelo milagre, e Jan, diante do fato trágico, só é capaz de pedir a Bess que cumpra o ideal do matrimônio com outro homem. É interessante observar que a partir daqui a relação de Bess, não só com Jan, mas com todos os homens da comunidade, é a relação da incompletude. Bess é a fé, mas, enquanto viva, não pode presenciar o milagre que sucederá com Jan; ao mesmo tempo, a relação que estabelece com todos os outros homens é a da degeneração. Com isso, as relações são atravessadas: a cena da masturbação no ônibus, o encontro totalmente frustrado com o médico, o papel de prostituta e a incapacidade de confissão são não apenas uma ode ao soturno em Trier, mas simbolicamente representam uma contradição no movimento da idealidade, que, em *Ondas do Destino*, está presente, mas que não pode ser superado, ao menos no campo da experiência.

Ao mesmo tempo que o homem e a mulher estabelecem diferenças qualitativamente opostas, há um movimento de idealidade que os mantém nessa contradição, como apontamos na seção anterior, é que se caracteriza pelo ideal que se constrói entre ambos enquanto sonho e casamento. Sobre o primeiro aspecto, Hilarius Bogbinder compreende como, na condição erótica, o homem idealiza a mulher como um feixe de possibilidades que não se cumpre totalmente na idealização, na medida em que “ela é o ser finito, mas em seu estado primeiro, ela é o ser finito intensificado até o infinito falacioso de toda ilusão divina e material”²⁶⁴ (SKS 6, 75 / *Etapas sobre o caminho da vida*, “In Vino Veritas”, p. 92). A mulher, na relação do estágio estético, é uma generalidade e, enquanto tal, uma mulher são todas as mulheres; ela é uma ideia de uma generalidade e, enquanto tal, o feminino se dá inicialmente como engano. No entanto, a condição desse engano é mútua: o feminino só engana na medida em que também se deixa enganar, revelando essa estrutura espelhada do desejo. Esse engano mútuo é um passo incipiente na relação ideal entre o homem e a mulher e a tentativa de superação dele se dá ainda em uma chave da idealidade, pela ideia do matrimônio.

A especificidade do matrimônio passa por duas camadas de idealidade. Primeiro, o homem experimenta uma idealidade intensa e estética, refém do charme feminino, ao passo

²⁶⁴ SKS 6, 75: “Hun er Endeligheden; men i sit Første er hun Endeligheden potenseret i al guddommelig og menneskelig Illusions skuffende Uendelighed.”

que a segunda é caracterizada por uma profunda dor, mas que nela está também uma profunda bondade. *Ondas do Destino*, nesse aspecto, é correspondente, porque podemos localizar esses dois domínios no filme. A primeira idealidade se dá até a cerimônia do casamento e a segunda consiste nos desdobramentos. No primeiro momento, Jan é um jovem apaixonado por Bess e a resolução do casamento é uma decisão ideal consequente, mas o acidente de Jan impacta na possibilidade de permanência desse amor. Por isso, entendemos a afirmação de Hilarius Bogbinder de que “há algo de simples no amor, mas algo de complexo no matrimônio!”²⁶⁵ (SKS 6, 64 / *Etapas sobre o caminho da vida*, “In Vino Veritas”, p. 77). A ideia de amor é intuitivamente elementar, por assim dizer, mas sua concretude é sinuosa, justamente porque é uma contradição necessária. Nesse sentido, “o homem só possui sua verdadeira idealidade [Idealitet] em uma reduplicação”²⁶⁶ (SKS 6, 65 / *Etapas sobre o caminho da vida*, “In Vino Veritas”, p. 79), isto é, no dualismo de uma relação concreta e objetiva que é reconhecida em sua realidade pela reflexão, o que significa que toda relação imediata ou mediada pela norma está destinada à sua própria autodestruição. Portanto, no filme, a primeira idealidade foi superada pela ideia mesma do casamento, que não deve nunca começar como um encontro da sedução, apenas ser cumprido²⁶⁷ (SKS 6, 78 / *Etapas sobre o caminho da vida*, “In Vino Veritas”, p. 95). No entanto, *Ondas do Destino* não é um filme sobre o casamento, mas da superação do próprio casamento, por isso, é um filme sobre o sagrado. A relação que Bess estabelece com os homens é, no campo da experiência, frustrada. Com Jan, o casamento que não é possível, e com os demais, um reconhecimento inexistente; e se no campo estético ou normativo a relação está quebrada, o vínculo de Bess com o universo masculino não é romântico nem legal, mas espiritual.

Ondas do Destino é um filme sobre a bondade, mas se Bess não está destinada a se reconciliar com as forças masculinas do reino da terra, esse acordo há de ser secreto. Pòr exemplo, na dinâmica existente entre o sedutor e a mulher, nas suas camadas de idealidade, Hilarius Bogbinder fala de um entendimento secreto [*hemmelig Forstaaelse*] (SKS 6, 78 / *Etapas sobre o caminho da vida*, “In Vino Veritas”, p. 91). Essa ideia do segredo se dá para a perspectiva da experiência, uma vez que a contradição entre o masculino e o feminino está no registro da interioridade. O desdobramento dessa contradição passa pelo campo da intuição,

²⁶⁵ SKS 6, 64: “En Forelskelse er dog noget Enkelt, men et Ægteskab!”

²⁶⁶ SKS 6, 65: “Dog har Manden sin sande Idealitet kun i en Reduplikation.”

²⁶⁷ SKS 6, 78: “Ægteskabet udtrykker ogsaa en Idee, men i Forholdet til denne Idee er Det aldeles ligegyldigt, hvilket i Forhold til min Idee er det Absolute. Et Ægteskab burde derfor aldrig lægges an med en Begyndelse, som var det Begyndelsen til en Forførelses-Historie.”

unindo, dialeticamente, as forças do céu e da terra [*Himmelens og Jordens Kræfter*]. O acordo entre Bess parece obedecer a essa lógica, contudo, com singularidade. O modo como Bess lida com os incrédulos não é feito por uma afronta, mas por uma redenção que começa com a incompreensão na própria família, estendendo-se à ordem institucional dos pastores locais.

Bess tem algo de louca e de ingênua: “Bess “não é certinha”, assim adverte a sua irmã Dodo Mcneill [Katrin Cartlidge], enfermeira, com ar grave, dedicada e zelosa da família, sobretudo com Bess. Isso confere à personagem uma dupla leitura que, em última instância, seria a mesma, só que em dois planos diferentes: do ponto de vista da experiência, que é o ponto de vista da comunidade, Bess é ingenuamente desajustada, e o é para todos; do ponto de vista ontológico, isso corresponde à tensão entre o mundo natural e o religioso. É justamente essa contradição que se expressa primeiro na experiência, localizando uma espécie de solidão de Bess. A mãe [Sandra Voe] tem, inicialmente, uma espécie de ‘amor cético’ por Bess, que, nas poucas tomadas que lhe são conferidas, desconfia. Há duas cenas que podem ser consideradas duras, a primeira, em um close no rosto da mãe na cena do casamento de Bess com Jan Nyman [Stellan Skarsgård]: ama como mãe, mas respeita mais à austeridade da comunidade local do que a própria filha. A segunda, quando Bess, trajada de prostituta e a correr das crianças com as pedras nas mãos, bate à porta da casa da mãe, que não atende. É simplesmente isso. O gesto duro da mãe replica a comunidade austera. Dessa cena se desdobram uma sequência de três atos, em cenas distintas, da violência brutal que a comunidade masculina se volta contra Bess. Primeiro, é perseguida e apedrejada por crianças, simbolicamente caindo em frente à igreja. Sem o amparo da igreja, Bess, como prostituta, se dirige aos marinheiros, e é estuprada e espancada. No seu velório, Bess é carregada por doze homens da comunidade, segundo os princípios daquela comunidade. Sobre essa diretriz social, o gesto de Dodo é uma interpelação genuinamente religiosa: “Vocês não têm o direito de mandar Bess para o inferno!”. Aqui a simbologia deve ser levada em conta no que há de genuinamente irônico em Trier: os doze homens representam a lei mundana, a lei do poder que se apodera da mitologia cristã como autoridade social, o que, kierkegaardianamente, pode ser trazido como o estágio ético na sua presunção; a contradição que se instala é com o religioso, e Dodo é a mulher que compreende que a autoridade religiosa passa por outro lugar, que não é o do poder social. Não à toa, a igreja local aparece por diversas vezes sem o sino, objeto que simboliza a presença divina no tempo social; e se ele não está lá, é porque o divino

não mora naquela comunidade. Bess é de uma outra ordem, e só nas suas tonalidade afetivas o badalo do sino religioso encontra morada.

No mundo humano, Bess está destinada a brigar contra o próprio destino, e justamente por isso, enquanto movimento dialético, a redenção não é *um* caminho, mas *o* caminho. A intenção do diretor é reveladora se a pensarmos em função do desfecho de *Ondas do Destino*, em que Trier afirma usar o feminino em Dreyer, mas que deseja um filme em que o milagre seja plausível²⁶⁸ (THOMSEN, C. B. “Contrôle et Chaos” in *Positif* n° 428, p. 18). O tema do poder da fé em Bess é um movimento entre o milagre e o naturalismo, e a luminosidade densa é apenas o preâmbulo ideal para o derradeiro salto no abismo, abrindo-se, imageticamente, para o inefável. A cena final merece uma consideração especial. Bess morre sem ver Jan vivo e andando, e sobre isso completamos: Bess está morta sem *experimental* nenhuma vitória. Mas, como bem aponta Frédéric Strauss, em homenagem à sua personagem, Trier concede a Bess o último plano do filme, um plano que pertence só a ela e só ao cinema, onde o milagre tem lugar e é puro²⁶⁹ (STRAUSS, F. “A la vie, à la mort” in *Cahiers du Cinéma*, 506, p. 29). Após o velório, uma tomada se inicia no barco, quando Jan, Terry e os outros colegas carregam um caixão: Bess fora desenterrada, Jan se despede com um beijo – note-se, muitos beijos à amada sobre seu corpo morto – para, em seguida, atirá-la em alto-mar. Mas um detalhe: o mar é, nesse plano, o modo como o plano da filmagem é feito, expresso pela escuridão, porque não chegamos a ver o mar; como produção imagética no cinema, Bess é atirada à escuridão. Em nova cena, Terry acorda Jan e o convida a sair do barco para ver algo “lá fora”, o qual não vai acreditar. O radar não mostra nada, mas do céu soam os sinos, e aos homens só resta lidar com o inefável audível: Bess está presente, não aquém, mas para além. Atirada à escuridão do mar pelos homens, para, na última cena, em um panorama elevado da

²⁶⁸ “Je me suis donc appliqué à réaliser un mélodrame avec une femme comme figure centrale, à la façon de Dreyer qui, lui aussi, choisit toujours des femmes pour ses rôles principaux. Et mon film devait comporter un vrai miracle, qui devait être plausible. À la différence de *Miracle à Milan*” (THOMSEN, C. B. “Contrôle et Chaos” in *Positif* n° 428, p. 18).

²⁶⁹ “(...) la mort de Bess est la scène la plus éprouvante, la plus impressionnante que le cinéma puisse donner à voir. C’est l’oeuvre de tout le film: aussi fort le premier regard, aussi terrible le dernier. Jamais un film n’a appelé cette émotion, cette tristesse-là: celle de voir un cinéaste perdre son personnage. La détresse, la mort, la peine franchissent l’espace de la fiction, et atteignent celui qui la filme. C’est la comble de l’illusion, le triomphe de la mise en scène, et c’est magnifique parce que le pari formel est loin, à ce moment-là comme à tous les autres, d’être seul en jeu. L’émotion, dans cette scène qui scèle la réussite du film, est aussi celle que soulève la défaite de Bess: elle meurt sans avoir vu Jan vivre et marcher à nouveau, sans connaître sa victoire. En réparation de cette injustice terrible, Lars von Trier offrira à son personnage le dernier plan de son film, résolument naïf et saisissant. Un plan qui n’appartient qu’à Bess et qu’au cinéma. Le miracle a eu lieu.” (STRAUSS, F. “A la vie, à la mort” in *Cahiers du Cinéma*, 506, p. 29).

plataforma de petróleo, ser contemplada por nós, espectadores, que testemunhamos o milagre de Bess. Ela subiu aos céus.

Nessa cena, temos a união da forma cinematográfica ao problema kierkegaardiano. Em uma última menção às entrevistas de Trier, Christian Thomsen afirma a Trier que os sinos têm o lugar no seu filme, mas como comentário final do realizador, e não como uma imagem realista²⁷⁰ (THOMSEN, C. B. “Contrôle et Chaos” in *Positif* n° 428, p. 19). *Ondas do Destino* é o cinema que, pelo eidos da imagem, propôs-se a construir uma experiência artística para o que é da ordem da vivência. Podemos vislumbrar que o desfecho do filme é a forma artística do salto em Kierkegaard: tal como em seus escritos, aqui o singular está posto, diante do qual a idealidade da vida social eclode, e dobra-se. A poética dos sinos é a invisibilidade presente de Bess, a abertura ao existente, onde, na mulher, o milagre ganha concretude. Entre a densidade escura do mar e a luz do céu, a experiência não nos reserva a conquista de Bess, e o que há de soturno em *Ondas do Destino* diz muito mais sobre a experiência encarcerada do espectador do que sobre o suposto demoníaco em Bess. Nossa vida é que está fadada a ser *reconhecida* pela estrutura sofisticada que nos rege. É a eticidade das normas da igreja institucional e pela crueza do mundo do trabalho que estamos fincados à lei do humano, sob o poder da ordem masculina. No que há de profundamente dialético, a morada do negativo é neste mundo.

3.4. Uma poética do silêncio: *Melancholia*.

Melancholia é certamente um filme em que a autoria estética de Trier sofisticou-se bastante. Lançado em 2011, quinze anos depois, notamos elementos temáticos e uma estrutura geral com similitudes a *Ondas do Destino*. *Melancholia* introduz composições imagéticas que extrapolam e complementam o estilo *Dogma* de filmagem, que está presente, mas inserido em uma superestrutura narrativa. Sem uma estrutura fixa romântica, linear, o filme é construído na forma de uma ópera (tal como Kierkegaard constrói a obra *A Repetição* sob a forma da ópera de Don Giovane, como expressão poética de um problema filosófico), de modo que a abertura, dotada de uma beleza fulgurante, contém todas as imagens fixas que serão desenvolvidas. A metáfora do planeta *Melancholia*, prestes a se chocar com a Terra, é real, figurando o apetite de destruição de Justine (Kirsten Dunst), personagem principal. Por isso, é

²⁷⁰ “Laissons les cloches tranquilles. Comme je te l’ai écrit de Cannes, après les avoir vues dans le plan final, j’ai changé d’avis concernant ma mise en garde te conseillant de ne pas les montrer. Elles ont leur place dans le film, mais comme un commentaire final du réalisateur, et non pas comme une image réaliste, bien sûr.” (THOMSEN, C. B. “Contrôle et Chaos” in *Positif* n° 428, p. 19).

uma obra que diz respeito ao indivíduo, na tópica de Justine, revelando o estado de ânimo das personagens nessa atmosfera de destruição iminente. A ópera que conduz o filme é um grande teatro, e nele as coisas se passam para serem destruídas, revelando no desespero humano como cada um reage diante da hipótese do fim do mundo. Menos Justine, a melancólica.

O filme divide-se em duas grandes inflexões. Na primeira parte, as grandes tomadas ensinam um castelo suntuoso. O campo de golfe é o espaço que conduz e aguarda o desastre. Na segunda parte, as tensões residem nos pequenos espaços das personagens, no seu *intérieur* – aqui sim, tal como Adorno pretende. As duas partes se opõem também pelo estilo, em que Trier altera dois modos de filmagem: de uma parte, uma invasão da intimidade das personagens, em planos fechados, como uma câmera móvel que nos remete à escola do *dogma*. De outra parte, planos longos, panorâmicos, contemplativos. O interior do castelo contrasta com o interior das áreas descampadas com jardins cuidados, como o campo de golfe. Como aponta Stéphane Delorme, ao *Cahiers du Cinéma*, são dois quadros de um mesmo leitmotiv cênico, que conduz ao cenário romântico por excelência: a floresta tortuosa, um jardim suspenso, o mar, o céu provocam um imaginário forte, são elementos oníricos que evocam o castelo de Hamlet, o mundo gélido da angústia existencial de um Tarkovski, ou os motivos simbolistas da Ilha dos mortos, do pintor Arnold Böcklin²⁷¹ (Cf. DELORME, S. “Passage de la boule noire” in *Cahiers du cinéma*, p. 34). Mais que isso, como aponta Jean-Loup Bourget, à revista *Positif*, à beira-mar está o castelo, que banha as duas luas refratadas, uma luz que evoca os efeitos dos céus noturnos como no alemão Schinkel ou no norueguês Johann Christian Dahl²⁷² (BOURGET, J. L. “Pâle Ophélie” in *Positif*, p. 15). É esse aspecto romântico, dezenovista, que está sublinhado e acentuado as longas tomadas do prelúdio de *Tristão e Isolda* de Wagner. A dicotomia, embora não seja absoluta, contrasta também as tomadas da ambivalência espiritual das duas irmãs: o estilo *dogma* acompanha e domina os

²⁷¹ “Entre le golf parfaitement tondu devant le château et cette forêt tortueuse qu’on imagine derrière, l’imaginaire a aussi à tisser des liens d’autant plus oniriques que le contraste est élémentaire. Cete économie, cette simplicité – un jardin, la mer, le ciel – provoque un imaginaire extrêmement fort, qui renvoie au romantisme (le château d’Hamlet), évoque le bout du monde suédois du Sacrifice de Tarkovski et des motifs symbolistes (*L’Île des morts* de Böcklin)” (DELORME, S. “Passage de la boule noire” in *Cahiers du cinéma*, p. 34).

²⁷² “Le deux parties contrastent encore par le style. Plus précisément, von Trier alterne deux modes de filmage: la caméra à l’époule traque les corps et les visages em très gros plan, donnant constamment une impression de bougé, mais surtout d’intrusion, de viol de l’intimité des personnages; d’autres scènes, composées em plans généraux, son tau contraire statiques, méditatives, contemplatives, elles ont volontiers recours au ralenti. L’intérieur du château suédois, où s’agitent les invités de la noce, s’oppose aux jardins soigneusement peignés, au bord de la mer, que baigne la lumière réfractée par deux lunes, une lumière qui rappelle les effets de ciels nocturnes de l’Alemand Schinkel ou du Norvégien Johann Christian Dahl” (BOURGET, J. L. “Pâle Ophélie” in *Positif*, p. 15).

movimentos de Justine, ao passo que a câmera, estática e majestosa, toma conta de Claire (Charlotte Gainsbourg). Nesse contraste entre os planos e as duas irmãs é que a personagem de Justine destaca-se, a nosso ver, como posição de uma ontologia da superação do mundo.

Esse contraste entre ambas é também um contraste entre a ambiguidade dos planos, duas situações limites fazem desenrolar esse *leitmotiv* cênico, inserindo historicamente cada personagem e demarcando o alcance existencial de cada uma delas. De um lado, a crise de Justine que se inicia na clarividência do matrimônio, que, uma vez presentificado a ela, coloca Justine em oposição com o seu próprio berço: a família burguesa. Sem escorregar em uma produção hollywoodiana, há uma localização social característica da melancolia de Justine, até então uma jovem publicitária bem sucedida de uma família materialmente abastada, permitindo-nos aludir aos dois elementos diagnosticados por Kierkegaard como sintomas sociais em *A Época Presente*: a melancolia e o público. Ao fazermos esse contraponto, podemos pensar que a linha dos planos do filme constrói a dissolução da Justine social em direção a uma Justine rejuvenescida: o aniquilamento da materialidade do mundo culmina no choque com o Planeta Melancolia, em que a poética das invisibilidades se desdobra na simbologia da cabana vazia.

Há duas atmosferas que se diferenciam nas duas partes do filme. Na primeira, uma comédia romântica, monumental, na lente que se projeta sobre a realidade de Justine e sobre a noite de seu matrimônio. Mas, na noite dos prêmios da Terra, Justine quer a ausência do matrimônio e se abstém de tudo, dando ensejo ao que virá na segunda parte: um filme catastrófico, realista, no estilo do “*théâtre de chambre*” (DELORME, S. “La douceur de la mélancolie – Entretien avec Lars von Trier” in *Cahiers du Cinéma*, pp. 38-39). Justine então é catatônica e dona de uma indiferença profunda, que encontra refúgio na sua irmã, Claire. Se, na primeira parte, Justine é a impossibilidade do casamento, a segunda parte colhe os frutos dessa vocação para a solidão que há no filme, quando parte da narrativa é a crise que se estabelece entre Claire e o marido John (Kiefer Sutherland), cientista convicto e cético sobre a hipótese do fim do mundo.

O drama familiar é um traço do cinema dinamarquês, talvez porque ele seja o berço de um mórbido mosaico que se forma no dilema existencial do ser humano. Para citarmos alguns, Carl Dreyer, com o drama entre os irmãos em *A palavra* (1955); *A Festa de Babette* (1986), de Gabriel Axel e *Pelle, o Conquistador* (1987) de Bille August; ou o clássico do movimento dogma, o qual tem parentescos de estilo com Trier, sobretudo na tomada da festa

de matrimônio, *Festen* (1995), de Thomas Vinterberg. A origem de tudo está aí, na família bem sucedida, que, no filme, coexiste um capital de acumulação tipicamente burguês do século 21 em uma atmosfera aristocrática e envelhecida, supostamente elegante, talvez algo que emule a atmosfera de um filme como *Ano Passado em Marienbad* (1961), de Alan Resnais: o cenário é uma grande propriedade à beira da água, com estábulos, um campo de golfe cuidado com esmero; o inglês é o idioma, e os dólares são a moeda, mas isso é menos uma América do que um espaço abstrato de dinheiro. Não é diferente em *Melancholia*, e, na medida em que o espírito racional de Claire é um impulso desse constructo burguês, é ela mesma a construir uma dança da morte nos laços da família.

A câmera móvel, emblema do *dogma*, cumpre o papel técnico na crítica satírica ao jogo de aparência de uma família bem sucedida nos valores do *welfare state* global, tendo como personagem emblema Claire que, obcecada, a todo momento procura manter os laços da aparência bem amarrados, sob a forma de uma festa que simbolize esse triunfo familiar²⁷³ (Cf. DELORME, S. “Passage de la boule noire” in *Cahiers du cinéma*, p. 34). Mas seu estrategismo racionalista elimina as personagens até que elas sejam reduzidas a um quadrilátero: as duas irmãs, o marido de Claire e seu filho. No que Claire destoa de Justine, é na oposição de humor entre as duas irmãs que a melancolia de Justine tem algo do gênio, contendo, aliás, traços dessa associabilidade característica à vida pessoal de Trier. Cada personagem é um peão sobre o eixo das posturas sociais e associadas e, como observa Stéphane Delorme, no núcleo familiar, tal como em *Os Idiotas* (1998), a mãe é quem cumpre esse papel de rebeldia diante dos laços sociais, espírito de rebelião que contrasta com a indiferença de Justine; o pai se assemelha ao bufão, como em Tchekov ou Dostoïevski, que brinca na sociedade, como na cena em que rouba os talheres de todos aqueles que fazem um pretense discurso sobre a verdade, mas que, no momento em que sua filha precisa dele, pega as suas bagagens e vai embora²⁷⁴ (Cf. DELORME, S. “Passage de la boule noire” in *Cahiers du cinéma*, p. 34). Há um movimento em Justine, dialético, que na melancolia encontrará a verdade e salvação do sentido perdido diante da família. A melancolia não é algo extemporâneo à própria família, porque surge e aprofunda-se nela; ao mesmo tempo, é na

²⁷³ “La première partie, virtuose, rappelle le mariage de *Festen*, film emblème de feu le *Dogma*, la caméra bougeant jusqu’à l’ecoement. La bêtise affleure partout, la satire visant autant les pantins hypocrites que Claire, l’organisatrice de la fête qui cherche à sauver les apparences comme une petite mère.” (Cf. DELORME, S. “Passage de la boule noire” in *Cahiers du cinéma*, p. 34).

²⁷⁴ “À ses côtés, le père joue un rôle venu de la littérature russe (Tchekhov, Dostoïevski), celui du bouffon qui fait des blagues en société mais qui se dérobe à tout discours sur la vérité: lorsque sa fille a besoin de lui, il plie bagages et s’en va.” (Cf. DELORME, S. “Passage de la boule noire” in *Cahiers du cinéma*, p. 34).

solidão e afastamento de Justine que toda a verdade na família eclode: o noivo fajuto, a mãe sábia, mas inábil, o pai hábil, mas covarde, a irmã competente e por isso obtusa.

Tal como em Kierkegaard, há uma contradição entre o real e a interioridade em *Melancholia*, em que Trier fez espelhar o movimento de repulsa ao mundo com o movimento afetivo de Justine. A presença do planeta é um disparador: quando o planeta se afasta, Justine está em declínio; quando se mostra em direção à Terra, Justine ganha vivacidade e se prepara para recebê-lo. A melancolia, no filme, está nesse jogo de aproximação e distensão que, a nosso ver, constitui uma alegoria da dialética que envolve a melancolia em Kierkegaard. Justine é uma tópica alegórica da contradição entre o planeta Melancholia e a ordem natural do planeta Terra, em que as imagens da destruição do mundo representam uma forma que externaliza um movimento que é interno ao indivíduo.

Trier em *Melancholia* também parece se sentir melhor representado pelas mulheres, e o movimento interno de Justine, que nos interessa, mostra o seu contraste de fisionomia com os movimentos internos de Claire. Sobre essas características, Bourget faz uma descrição precisa em seu artigo à revista *Positif*: “Justine, de beleza pródiga, loira radiante, de grandes seios, e Claire, com os cabelos castanhos, obsessiva, nervosa (...) Justine, a graciosidade histérica de quem cativa e se deixa seguir; Claire, decidida, organizadora sagaz, profissional racionalista (...) Claire, espelho da personalidade forte da mãe (Charlotte Rampling), e (...) Justine, a reprodução simétrica do pai, cativador, flutuante, ausente²⁷⁵ (BOURGET, J. L. “Pâle Ophélie” in *Positif*, p. 15). Esses atributos de Justine e Claire parecem representar dois campos ontologicamente opostos: Justine é a intuição que antevê o movimento invisível das coisas, ao passo que Claire é o racionalismo dos fatos e da vida normal, competente, mas presa ao visível. O motor do filme reside nessa intuição de Justine, para quem o matrimônio perde o sentido, que por alguma razão desconhece. E uma vez que o grão do sentimento melancólico está em Justine, as ações do filme dependem de uma lógica interna a respeito da própria ideia

²⁷⁵ “Il faut s’y prendre autrement, et commencer par la l’oeuvre, explicitement disposée em diptyque. Intitulée ‘Justine’, une première partie renvoie au personnage interprété par Kirsten Dunst, tandis que le seconde, ‘Claire’, porte le nom de sa soeur (Charlotte Gainsbourg). Les deux soeurs contrastent par l’apparence physique (Justine la blonde, au physique épanoui, plantureux, Claire la brune, plus nerveuse) comme par la personnalité: Justine, même si on insiste sur sa réussite professionnelle, semble réagir et se laisser guider plutôt qu’elle n’agit, tandis que Claire donne l’impression d’une excellente organisatrice prendre des décisions. Si Claire reproduit donc l’image incisive de sa mère (Charlotte Rampling), symétriquement Justine, souriante et rêveuse, paraît proche d’un père charmeur, flottant et absent (John Hurt), incapable de choisir même entre ses deux cavalières, l’une et l’autre prénommées Betty.” (BOURGET, J. L. “Pâle Ophélie” in *Positif*, p. 15).

de melancolia. Em um momento da segunda parte, há um diálogo preciso sobre o poder da intuição de Justine:

Justine (J): “A Terra é má. Não precisamos sentir pena dela.”
 Claire (C): “O quê?”
 J: “Ninguém sentirá falta dela.”
 C: “Mas onde Leo crescerá?”
 J: “Tudo o que sei é... ...a vida na Terra é má.”
 C: “Então talvez haja vida em outro lugar.”
 J: “Mas não há.”
 C: “Como sabe?”
 J: “Porque eu sei das coisas.”
 C: “Não estaria imaginando?”
 J: “Eu sei que estamos sozinhos.”
 C: “Não acho que você possa saber isso.”
 J: “Seiscentos e setenta e oito. A loteria do feijão. Ninguém acertou o total de feijões na garrafa.”
 C: “Não, é verdade.”
 J: “Mas eu sei. Seiscentos e setenta e oito.”
 C: “Bem, talvez... O que isso prova?”
 J: “Que eu sei das coisas. E quando eu digo que estamos sozinhos... ...estamos sozinhos. A vida só existe na Terra. E não por muito tempo.”

No filme, é possível que pensemos a noção de melancolia como uma doença do desejo, mas que, ao mesmo tempo, produz uma lucidez própria do melancólico. Haveria, com isso, dois registros do desejo no filme: o primeiro, o de Justine, daquela que já perdeu o desejo, que não tem nada a perder, porque se vê na posição de que neste mundo já não tem nada; de outro, Claire, a do depressivo que subsiste do processo traumático, provocado por algo desconhecido, mas que perdura em produzir os efeitos que qualificam o seu mundo. É essa visão da pureza do absoluto que nada cede à realidade cotidiana que vemos em Justine, contrastando com a renitência de Claire em não aceitar o fim da realidade das coisas ilusórias e parciais do mundo. Nas palavras de Marie-Claude Lambotte, Claire e Justine contrastam: o culto da aparência de Claire está diante da busca pela autenticidade de Justine, como irreduzível divisão interna do ser humano²⁷⁶ (Cf. LAMBOTTE, M.-C. “La maladie du savoir” in *Cahiers du Cinéma*. p. 43). Justine parece transitar primeiro por esse humor negro, na disposição de espírito como depressão passageira ou profunda, para, em seguida, esse movimento avançar em direção à lucidez do melancólico. Há uma luz nesse novo saber de um pensamento absoluto e de sua consequência, como no comportamento do “tudo ou nada”, que caracterizam a melancolia com os sintomas típicos da inibição e da negação geral das coisas.

Como Lars von Trier organiza a composição estética do filme em função dos movimentos cósmicos, o formalismo banal da realidade cotidiana está à mercê dessa dinâmica

²⁷⁶ “On pourrait ainsi penser qu’ils renvoient tous deux, sous le culte de l’apparence d’une part et, inversement, sous la recherche de l’authenticité d’autre part, à ce qui constitue l’irréductible division interne de l’être humain” (Cf. LAMBOTTE, M.-C. “La maladie du savoir” in *Cahiers du Cinéma*. p. 43).

que extrapola a experiência comum, e que só o melancólico é capaz de intuir. Na abertura do filme, o planeta Melancolia faz um movimento cíclico que traça a sua trajetória, e nela a tonalidade da vida cotidiana se modifica e adquire um olhar inquietante. Nisso, encontramos um eco com a órbita das tonalidades afetivas [*Stemming*] de Kierkegaard, em que a ideia de melancolia, a nosso ver, tem algo de sereno. Aliás, a ideia de uma melancolia como algo de doce é uma alusão comum nas entrevistas em que o diretor Lars von Trier se refere a ela como algo de terno e não necessariamente algo de depressivo, vide a passagem que destacamos a seção anterior e que dá o nome a este capítulo.

Mas sobre o uso do termo melancolia em Trier e Kierkegaard, há uma diferença entre ambos que, a nosso ver, não é conflituosa, mas apropriadora por parte do diretor. Trier usa o termo *melancolia* em latim, o que não é de se estranhar, porque a referência aos motivos cênicos no clássico quadro de Durer participam da composição plástica do filme. Kierkegaard, por sua vez, usa dois termos: *Melankoli* (em 14 ocorrências nos SKS) ou *Melancholi* (em 9 ocorrências nos SKS) e *Tungsind* (em 216 ocorrências nos SKS). O primeiro, a nosso ver, deve ser a referência ao conceito clássico de melancolia, enquanto o segundo, abundante, caracteriza, a nosso ver, o contexto dezenovista em que o autor trata do problema da interioridade. Nossa hipótese entende que no filme *Melancolia* Lars von Trier transita entre esses dois pilares: inspira os seus motivos cênicos no renascimento, enquanto o substrato da reflexão e execução como obra artística tem o sentido da obra kierkegaardiana, em que o simbolismo das imagens e da estrutura narrativa são absorvidas.

Assim, os motivos decorativos em *Melancolia* parecem tentar uma espécie de neo-simbolização poética no cinema. A textura estática de Tristão e Isolda está unida à sofisticação dos efeitos especiais, em uma composição plástica que atesta uma visão sublime dos conflitos entre o céu e a terra. Trier, para tratar da melancolia, recupera os motivos iconográficos do renascimento, como os instrumentos de medida: o telescópio do pai, o telescópio de arame do filho, as formas geométricas da esfera do planeta e do triângulo da cabana. São os motivos que dilapidam a herança renascentista da racionalidade positiva do homem. Segundo Jean-Loup Bourget, a abertura de *Melancolia* evoca a célebre gravura de Dürer, com seu anjo sonhador, e o sol noturno da melancolia ante os seus raios obscuros remeteria a Nerval. Além disso, outras referências brotam no filme: *Caçadores na Neve* (1565), de Pierre Brugel; *Jardim das Delícias* (1515), de Bosch, *Davi e Golias* (1609), de Caravaggio ou ainda *Ofélia*

(1851), da Irmandade Pré-Rafaelita Millais²⁷⁷ (BOURGET, J. L. “Pâle Ophélie” in *Positif*, p. 15). Todas essas referências simbólicas são, na verdade, o resultado de uma transformação humana interna, e na descoberta de Justine de que seu desespero hiperbólico pode ser enraizado em uma avaliação precisa e objetiva do estado do universo, Trier transforma um drama psicológico de dentro para fora. Aqui temos uma confluência entre os motivos cênicos e a estrutura dramática: Justine declara em seu momento mais sombrio de clareza sobre o fim do mundo que merece seu horrível destino.

A melancolia, terna, singela, e nisso Kierkegaard e o renascimento parecem estar de acordo, não deve ser compreendida como depressão, terminologia que é muito mais afeita àqueles que desejam ver toda a estrutura do filme sob a influência teórica de Freud, por exemplo. Quando insistimos em uma leitura dinamarquesa do filme, é porque temos um apoio nas entrevistas de Trier que, por exemplo, dotado de uma ironia quase kierkegaardiana quando perguntado se o filme se tratava da depressão moderna, evoca as palavras do poeta dinamarquês Tom Kristensen: “Temos um desejo pelos naufrágios, os massacres, e uma morte brutal [Medo, 1930]”; além disso, devemos ter em mente a passagem nesta mesma entrevista e que fora apontada acima, em que Trier afirma: “A Dinamarca é um país terno. Precisamos de algo que aconteça. O melancólico tem um desejo de catástrofe. E há uma doçura nessa catástrofe”²⁷⁸ (DELORME, S. “La douceur de la mélancolie – Entretien avec Lars von Trier” in *Cahiers du Cinéma*, p. 38). Com essas palavras, de fato insistir em uma leitura clínica ou médica seria mais uma prova do modo como a nossa época lida com as tópicas da arte. A melancolia, ao menos pelas entrevistas de Trier e pelo que sugere o filme, não é o termo que está no registro das soluções, da profilaxia e da imediatez do indivíduo da experiência física; o melancólico não é o produto de um transtorno, e nem padece de uma crise que deve ser vista como um sintoma. É antes um percurso natural da experiência humana, uma inflexão da consciência para um *as-salto* radical de todo condicionamento social e político.

²⁷⁷ “Aussi le titre Melancholia appelle-t’il comme mécaniquement l’invocation de la célèbre gravure de Dürer et de son ange rêveur sur le front duquel ‘le soleil noir de la mélancolie... verse des rayons obscurs’ (Nerval). Si elles sont pertinentes, ces références ne sont ni incontestables ni uniques: le titre exact de Dürer, clairement lisible à l’intérieur même de la gravure, sur les ailes déployées d’une chauve-souris, est Mélancolia, et la gravure n’apparaît pas (sauf erreur de ma part) dans le film de von Trier, riche en reproductions plus ou moins facilement identifiables, comme les Chasseurs dans la neige de Pierre Bruegel, la Jardin des délices de Bosch, un David et Golath du Caravage ou encore l’Ophélie et La Fille duforestier du prépaphaélite Millais” (BOURGET, J. L. “Pâle Ophélie” in *Positif*, p. 15).

²⁷⁸ “Oui! Le Danemark est un pays terne. Il faut que quelque chose se passe! Le mélancolique a un désir de catastrophe. Et il y a cette douceur de la catastrophe” (DELORME, S. “La douceur de la mélancolie” in *Cahiers du Cinéma*, Juillet-Août, 2011, p. 38).

A recuperação do “background” da reflexão dinamarquesa não está apenas na habitual ironia de Trier, tão próxima da expressão estilística de Kierkegaard, mas na ideia de que o agravo do melancólico é ao mesmo tempo o ponto luminoso que revela a infinitude redentora do mundo: a perda da própria individualidade. O afeto da melancolia é a crise piedosa do indivíduo, e a presença do feminino no filme tem algo do feminino em Kierkegaard na figura da imediatez do movimento estético-erótico. A melancolia surge na obra de Kierkegaard como a infinitude que avança para a interioridade, sem que com isso haja um objeto em oposição ao espaço. Nessa imersão radical da subjetividade, a melancolia se faz representar, como bem lembra Adorno, pelo símbolo do espelho, no arcaico e no moderno, do aprisionamento do espírito puro que o indivíduo tem em si mesmo. Aqui sim faz sentido o apontamento de que a melancolia é um sintoma, que no *interieur* é que o indivíduo continua sonhando o afeto da melancolia, “como se o fim do mundo já tivesse passado”²⁷⁹ (ADORNO, Theodor. *Kierkegaard Construção do Estético*, Cap. 3, p. 142), isto é, que a melancolia começa e permanece na habitação, no silêncio anti-social da reclusão, em um labor solitário do homem com ele próprio.

Passando à compreensão do tema da melancolia em Kierkegaard, devemos, então, ter em mente que a penumbra do melancólico é também a luz da potência eterna da natureza, que seduz em seus mistérios, revela-se em imagens enigmáticas. E o amor, segundo a lembrança, é uma dessa formas, similar à angústia do desesperado. Constantin Constantius, em *A Repetição*, fala da profunda melancolia [*Den dybeste Melancholi*] como uma expressão profunda do humor lúgubre (SKS 4, 11 / *A Repetição*, p. 68), e nessa natureza melancólica, o silêncio é o que brota quando todas as vozes humanas se calam, como fruto da impossível conciliação afetiva da interioridade pela repetição no tempo. É a ocasião emblemática do amor-paixão [*Elskov*], que, na vivência das tonalidades afetivas em seus caprichos, vive a desilusão de que as notas eróticas possam realizar uma síntese entre a consciência e o exterior. O sensual é o material do qual a elasticidade da ironia pode tirar partido²⁸⁰ (Cf. SKS 4, 15 / *A*

²⁷⁹ “In der verdinglichten Welt selber aber ist durch deren Geschichte mythische Natur zurückgeworfen in die Innerlichkeit des Menschen. Innerlichkeit ist das geschichtliche Gefängnis des urgeschichtlichen Menschenwesens. Der afekt des Gefangenen ist die Schwermut. In Schwermut stellt Wahrheit sich dar, und die Bewegung von Schwermut ist die zur Rettung des verlorenen ‘Sinnes’. Freilich wahrhaft dialektische Bewegung.” (ADORNO, T. *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*, Kap. 3, p. 112).

²⁸⁰ Cf. SKS 4, 15: “Og dog holder jeg paa Rigtigheden af hans Stemning som erotisk Stemning, og den, der i sin Elskov ikke har oplevet den netop i Begyndelsen, han har aldrig elsket. Kun maa han have en anden | Stemning ved Siden deraf. Denne potenserede Erindren er Elskovens evige Ud|4, 15tryk i Begyndelsen, er Tegn paa en virkelig Elskov. Men paa den anden Side hører der en ironisk Elasticitet til for at kunne bruge den.”

Repetição, p. 73), e quando isso acontece, o indivíduo, na ambiguidade que vive na fratura entre o desejo e o objeto, vê nisso a impossibilidade do cumprimento de seu desejo e também de ser amado. Constantin Constantius interroga o seu jovem amigo, apaixonado e desesperado, como poderia que a sua alma não venha a se ocupar melancolicamente daquilo que lhe vem a ser a coisa mais importante²⁸¹ (SKS 4, 14 / *A Repetição*, pp. 71-72). A melancolia é, em algum momento dessa construção do eu, a desconstrução de si próprio.

Melancolia e desejo [*Attraaen*] estão profundamente conectadas. Em *Ou, Ou*, para Victor Eremita o sensual não acede a uma tranquila quietude, nem a um gozo [*Fryd*], tampouco a uma alegria [*Gloede*], mas a uma profunda melancolia [*Den dybeste Melancholi*], relação que é expressa em uma imagem que alude ao desejo como miragem: “No desejo está sempre o desejado, que brota do desejo e se mostra como um dia nublado. É o que sucede com o sensual: escondido atrás das nuvens e da neblina, e torna a se aproximar quando nelas se reflete. Dolorosa contradição a do desejo, que cativa e embeleza com sua doçura, e cuja tristeza e dor impregna o primeiro estágio da existência”²⁸² (SKS 2, 81 / *Ou, Ou I*, p. 97). A contradição entre o desejo e o desejado é uma dialética sobre o fracasso do desejo, que, em virtude de seu despertar, faz descolar do desejo o seu pretense objeto: “o desejo necessita ar, expandir-se, e isto sucede quando ambos se separam; o desejado se esvai, tímido e pudoroso, como uma mulher; quando se produz a separação, o desejado desaparece *et apparet sublimis* (e aparece suspenso), ou, em todo o caso, fora do desejo”²⁸³ (SKS 2, 82 / *Ou, Ou I*, p. 98). Como nessa passagem que trata do estágio erótico imediato, como no caso do Fígaro, a razão da melancolia está nessa dialética que há dentro do estágio estético imediato: primeiro, o indivíduo sonha com o seu objeto; no segundo o busca, e o terceiro deseja-o propriamente.

O modo como o desejo e imaginação se vinculam introduz a angústia na interioridade. Em *Doença para a morte*, para Anti-Clímacus a liberdade humana, posta no jogo entre o possível e todas as possibilidades, vê sua bancarrota no extravio do homem consigo mesmo sob duas formas: como o desejável [*den ønskende*], e como nostalgia imaginativa (*den*

²⁸¹ SKS 4, 14: “Dersom han virkelig er melancholsk, hvorledes skulde det da være muligt, at hans Sjæl ikke kom til melancholsk at beskæftige sig med hvad der bliver ham det Vigtigste af Alt.”

²⁸² SKS 2, 81: “Det Sandselige vaagner, dog ikke til Bevægelse, men til stille Qviescens, ikke til Fryd og Glæde, men til dyb Melancholi. Attraaen er endnu ikke vaagnet, den er tungsindig ahnet. I Attraaen er bestandig det Attraaede, det stiger op af denne og viser sig i en forvirrende Dæmren. Dette Forhold foregaaer for det Sandselige, ved Skygger og Taager fjernes det, ved Afspeiling i disse bringes det nærmere. Hvad der vil blive Attraaens Gjenstand eier Attraaen, men eier det uden at have attraaet det og eier det saaledes ikke.”

²⁸³ SKS 2, 82: “Naar Attraaen ikke er vaagnet, tryller og besnærer det Attraaede, ja næsten ængster. Attraaen maa have Luft, maa komme til Udbrud; det skeer derved, at de skilles ad; det Attraaede flygter undseelig, blufærdig som en Kvinde, der bliver Adskillelse mellem dem, det Attraaede forsvinder et apparet sublimis eller i ethvert Tilfælde udenfor Attraaen.”

tungsindig-phantastiske)²⁸⁴ (SKS 11, 153 / *Doença para a morte*, p. 59). O primeiro caminho tem a ver com a esperança; o segundo, com o temor e a angústia. No desejo e na nostalgia da reminiscência, ao invés de se sujeitar a possibilidade às rédeas da necessidade, põe-se a correr atrás da primeira, até que ao final já não se encontra mais o caminho de retorno a si mesmo. Na melancolia ocorre o contrário, mas de modo similar, em que o indivíduo, melancolicamente entediado, começa a perseguir uma possibilidade da angústia, até que ao final essa possibilidade se distancia de si mesmo. Permitindo que morra nessa angústia, desfalece precisamente naquilo que mais lhe angustiava ter de morrer: no desejo. O ponto fundamental é que no estado de melancolia o desespero vem à tona, e isso não é um mal a ser combatido porque, como vimos, os limites da razão evocam uma tensão que leva a um salto de superação, precisamente ao perder a razão de onde se está para ganhar a possibilidade infinita. O indivíduo que desespera, mas que crê, busca o repouso no desespero, mas não deseja ser importunado pela luz do que é possível ao olhar humano. Tal como Justine. A melancolia, aqui, é o ponto em que o indivíduo se vê na berlinda da própria individualidade: ou mantém o esforço do desejo do imaginário, na certeza de uma ilusão, ou se atira à coragem da paixão negativa do movimento dialético da fé, que corresponde ao movimento de busca da luz maior.

Mas, até que essa claridade se dê, nesse processo entre imaginação e interioridade sob a forma do conflito com o desejo, o melancólico se aproxima da loucura. Nesse sentido, Nelly Vialleneux, tradutora de *A Repetição*, afirma que o melancólico é aquele que julga feliz o amor sensual, e por isso sempre tenta fugir do real para se refugiar no imaginário²⁸⁵ (*A Repetição*, p. 181 – nota 13). E nesse mesmo sentido de Nelly Vialleneux, Adorno tem um apontamento que nos interessa a respeito da interioridade melancólica e que nos parece correto. Na melancolia se apresenta a verdade, e o movimento da melancolia é aquele que trata de salvar o “sentido” perdido, o que, sem dúvida, está inserido em um verdadeiro movimento dialético. Se na melancolia se apresenta a verdade, para a pura interioridade esta se apresenta somente na aparência: “O prazer não reside propriamente no prazer, senão na

²⁸⁴ SKS 11, 153: “Dog i Muligheden er Alt muligt. Der kan derfor i Muligheden løbes vild paa alle mulige Maader, men væsentligen paa to. Den ene Form er den ønskende, higende, den anden den tungsindig-phantastiske (Haabet – Frygten eller Angesten).”

²⁸⁵ “Den dybeste Melancholi... et dybt Tungsind: ‘La plus profonde mélancolie... une humeur si profondément noire.’ Encore un redoublement un terme d’origine latine, un autre danois. Sind: ‘la vie mentale’, l’humeur. Tung: ‘pesant’, pénible et triste. Tungsind, c’est donc l’humeur noire, l’hypocondrie. Celui qui déclare heureux l’amour selon le ressouvenir ne peut être qu’un ‘mélancolique’, tenté de fuir le réel pour se réfugier dans l’imaginaire. Replié sur lui-même, taciturne (substantif Indeslutthed) il constitue un terrain d’expériences privilégié pour Constantin.” (*A Repetição*, p. 181 – nota 13).

representação que temos nisso. Como imaginação, a melancolia está aparentada com a loucura”²⁸⁶ (ADORNO, Theodor. *Kierkegaard Construção do Estético*, p. 142). A verdade na melancolia é o estado de ânimo em que, na clareza do desesperado, a imaginação é uma dialética mítica que produz a si mesma. Esse é o momento em que Justine, na primeira parte do filme, comete os atos de aparente insanidade, como a fuga para o campo de golfe e a cena de copulação com um jovem estranho, para, em seguida, definhar taciturnamente em um processo letárgico e sombrio. Nesse momento de tristeza aguda, Justine, em seu movimento, capturou a profundidade da natureza para elevá-la pela imaginação, salvando-a de algum modo.

A doce melancolia coaduna, portanto, dois aspectos díspares. Por um lado, é a penumbra do silêncio que existe na frustração da dialética do desejo, na sua busca imaginativa, e que desemboca no temor e na angústia irônica, quando desaba justamente naquilo que parecia ser o objeto de redenção. No filme, há um momento em que Justine tem uma relação erótica com o planeta Melancolia, oferecendo seu corpo à sua luz estrangeira, noturna, estendida sobre a grama, quase numa relação de júbilo erótico²⁸⁷ (LAMBOTTE, M.-C. “La maladie du savoir” in *Cahiers du Cinéma*. p. 45). A contrapartida dessa queda é a possibilidade de abandono da relação afirmativa do desejo, porque o melancólico tem, ao mesmo tempo, a clareza dos limites impostos pelo domínio erótico, em que a consciência está entregue à imediatez do sensual, incapaz de alcançar o universal ético, e ao mesmo impossibilitada de reencontrar-se a si mesma. A melancolia tem algo de sublime, um pathos que está imiscuído entre a escuridão infernal do desejo que não se concreta e a luz que orienta o coração humano para um mundo além do indivíduo empírico. O melancólico é desejo e desespero, uma queda, mas também uma crise que predispõe a consciência para uma revolução radical sobre si mesma.

Essa ideia tem algo de apocalítico, que Trier absorve em seus filmes em uma espécie de cataclismo simbólico. Nele, a ideia do feminino cumpre um papel poético que, em *Melancolia*, Trier nos parece costurar duas ideias: o feminino melancólico e a ocasião do matrimônio. Em *Doença para a morte*, Anti-Clímacus estabelece uma relação entre a

²⁸⁶ “Denn wenn in Scwermut Wahrheit sich darstellt, só stelle sie doch der bloßen Innerlichkeit sich dar einzig als Genuß, sondern in der Vorstellung, die man dabei hat’.” (ADORNO. T. *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*, Kap. 3, p. 112).

²⁸⁷ “Elle va même à la rencontre de la planète, offrant son corps à la lumière étrange, allongée nue sur l’herbe dans la nuit. Et sa soeur qui la suit découvre alors sur son visage une certaine jouissance. Melancholia se révèle donc à Justine comme une vieille connaissance; Justine en accepte les retrouvailles, contrairement à Claire qui, dans une attitude de révolte, tarde à comprendre son impuissance.” (LAMBOTTE, M.-C. “La maladie du savoir” in *Cahiers du Cinéma*. p. 45).

feminilidade e a melancolia que, nos finos sentimentos envolvidos, tornam o desespero feminino diferente do desespero masculino: “a natureza dotou a mulher amorosamente de um instinto, de uma finura tão enorme, que em sua comparação com a reflexão masculina mais eminentemente desenvolvida é como um nada” (SKS 11, 165 / *Doença para Morte*, p. 73, nota 1)²⁸⁸. A entrega e o abandono é a essência dessa expressão feminina que alcança um instinto [*Instinkt*] que enobrece a figura do feminino tal como Trier o faz com as mulheres protagonistas de seus filmes: ainda que não o pareça, é tida como um tesouro demasiado grande que nenhuma reflexão humana contemplativa seria capaz de empregá-lo com suficiente clareza. Segundo *Anti-Clímacus*, a natureza é quem se encarrega de ser a defensora da mulher, que, em sua cegueira, instintivamente é capaz de ver com uma clareza maior do que a mais clarividente inteligência reflexiva. Nesse instinto está a orientação de entrega do feminino. Uma leitura racionalista condenaria esse tipo de afirmação, mas aqui se mostra coerente, se levarmos em consideração sobre o que discutimos da arquitetura do pathos, que, como vivência da interioridade, supera esse idealismo da racionalidade humana.

Podemos pensar que, no feminino, há um modo de desesperação pela entrega total, em que o próprio eu faz parte do abandono do eu no próprio objeto de seu abandono. O homem, em contrapartida, é a entrega em que o eu ainda mantém ao seu lado a consciência sóbria de seu abandono. A forma como a natureza se une à reflexão para alcançar a relação divina consiste na união entre essas diferenças, tendo como princípio do abandono do eu uma fusão dialética em que a fórmula feminina da intuição se acopla à fórmula masculina da reflexão, e só nessa simbiose há o verdadeiro abandono que dissolve o gênero em suas formas. Em Trier observamos esse traço: os homens são racionais, frios, desesperados, mas sóbrios, acovardados no eu que não se deixa entregar e vive os dias da rotina cristalizada, destituídos da paixão que permite o ato da mudança. A figura masculina, nos filmes de Trier, representa o *status quo*, técnico, científico, petrificada na ignorância supostamente esclarecida. A figura do feminino é de outra ordem, no eu que se deixa abandonar e que procura compreender uma entrega que não consegue encontrar o objeto de abandono. Justine é o caso da recusa de si mesma que resulta do contraste entre a busca imaginativa do desejo e a clareza do fim do mundo, encontrando-se em um estágio que ainda não atingiu o abandono. Vive a melancolia do desejo que ainda busca o seu objeto de abandono, e que, ao mesmo tempo, já está ciente,

²⁸⁸ SKS 11, 165: “Thi just fordi hun i sit Væsen bærer den hele qvindelige Hengivenhed, derfor har Naturen kjerligt udstyret hende med et Instinkt, i Sammenligning med hvis Fiinhed den meest, den eminentest udviklede mandlige Reflexion er som Intet.”

em sua sabedoria instintiva, que é o próprio eu desejante que está em crise. Há uma estrutura de paradoxo interno do eu que se reflete no filme: Justine é o eu que ainda deseja se reencontrar, mas que, nesse movimento interior, descobre e tem ciência de que o fracasso do desejo a levou a uma entrega que dissolverá o próprio eu que deseja.

Nessa junção entre as formas do desespero masculino e do feminino, encontramos a congruência entre matrimônio e melancolia, que dá o início da argumentação geral em *Melancholia*. Victor Eremita, como se fizesse um breve diagnóstico da relação do indivíduo com o matrimônio nos idos de 1840, faz, no texto *A Validez Estética do matrimônio*, em *Ou, Ou*, um apontamento quanto à disposição do espírito comum da época, oriunda de uma melancolia profunda de tipo egoísta e simpática [*egoistisk eller sympathetisk Tungsind*] (SKS 3, 32 / *Ou, Ou II*, p. 30). Essa melancolia profunda é o que caracteriza a frivolidade da época [*Tidens Letsind*], ou o defeito da época [*Tildens Brøst*], isto é, uma época levemente triste. Por isso, nessa disposição descuidada que torna os homens vazios, Victor Eremita interroga o ouvinte: “não seria ela [essa melancolia] a fraqueza que impede o valor de dar ordens, o valor de escutar, a força para atuar, a confiança para esperar? E quando hoje os bons filósofos buscam a todo custo dar intensidade ao real, não sucede que aos poucos nos sufocamos até o ponto de não poder respirar?”²⁸⁹ (SKS 3, 33 / *Ou, Ou II*, pp. 30-31).

O ponto de partida e o mote do papel que ocupa o matrimônio no filme *Melancholia* tem a ver com a forma com que se desvincula a ideia de um prazer legítimo do terror obscuro do egoísmo simpático. É nesse último que a personalidade se torna refém da debilidade do amor romântico, da qual a festa da cerimônia de casamento de Justine não é outra coisa do que a celebração de um ritual burguês vazio. Encontramos uma insistente aproximação de *Melancholia* com o romantismo alemão por parte dos entrevistadores de Trier, que é enfático e repetitivo, tal como nestas duas passagens da entrevista concedida ao *Cahiers du Cinéma*: “o romantismo e a melancolia são duas coisas muito diferentes: no filme, pode-se falar de uma colisão entre os dois”²⁹⁰ (DELORME, S. “La douceur de la mélancolie – Entretien avec Lars von Trier” in *Cahiers du Cinéma*, p. 38). Se a melancolia pode ser vista como “o dom e a face positiva da depressão”, a ideia de que o filme está dotado de um niilismo parece apressada”

²⁸⁹ SKS 3, 33: “ Eller er Tungsind ikke Tidens Brøst, er det ikke den, der gjenlyder endog i dens letsindige Latter, er det ikke Tungsind, der har berøvet os Mod til at befale, Mod til at lyde, Kraft til at handle, Tillid til at haabe? Og naar nu de gode Philosopher gjøre Alt for at give Virkeligheden Intensitet, blive vi da ikke snart saa fuldstoppede, at vi qvæles deraf.”

²⁹⁰ “Le romantisme et la mélancolie sont deux choses très différentes. Dans le film, on peut parler d’une collision entre les deux.” (DELORME, S. “La douceur de la mélancolie – Entretien avec Lars von Trier” in *Cahiers du Cinéma*, p. 38).

(DELORME, S. “La douceur de la mélancolie – Entretien avec Lars von Trier” in *Cahiers du Cinéma*, p. 38). O resultado da fama imputada à sua filmografia como um pessimismo gratuito, ou dilacerante, esquiva dos motivos do filme que são, a nosso ver, kierkegaardianos: em *Melancholia*, o amor romântico produz melancolia, mas a melancolia não se encerra ou não pretende ser um produto conceitual do romantismo.

Sobre o matrimônio no filme, Trier não parece colocá-lo em xeque, mas o evoca como momento de ruptura importante. A condição inicial de Justine, como publicitária promissora e candidata à esposa, está posta em uma relação que é, sobretudo, antes uma tentativa forçada do regramento estético pela lei moral e social do que uma orientação religiosa. Justine, antes da cerimônia, não é uma subjetividade singular, porque está grafada pela esfera do desejo mediato e as regras a que obedece pertencem a um geral vazio que não destoa do imperativo da convenção comum. O projeto elaborado pela sociedade, enquanto cultura de massa, é aceito e simbolizado como suma importância na festa de casamento. Não é uma escolha feita pela idiosincrasia de Justine, não é a marca dele enquanto existente porque não é a autenticidade da interioridade subjetiva rumo ao absoluto²⁹¹. Há uma artimanha de Trier, porque Justine está justamente posta num dilema ético, mas, na medida em que o filme avança, ela desconstrói a imediatidade típica do estágio estético. Claire, sua irmã, esta sim é o símbolo da pretensão do regramento universal, encarnando a crença nas convenções sociais sob a forma da administração. Claire vislumbra a felicidade de Justine pela inserção na regra socialmente aceita do casamento, mas em Justine há uma subversão que não parece buscar o ético, porque o seu despertar melancólico tem algo do salto, ainda que não o faça, da condição estética ao sentido religioso, demarcando as duas inflexões do filme. Um exemplo passa por dois episódios rápidos com o cavalo²⁹² Abraão (em *Dogville*, por exemplo, o cachorro se chamava Moisés). Há uma ponte e Abraão, por alguma razão que não sabemos explicar, não consegue atravessá-la. É o meio tempo em que Justine tem a intuição do planeta Melancholia, no desfecho da primeira parte, quando apenas nota a ausência da estrela Antares, o que, no início da segunda parte, confirma sua intuição, momento em que ela vê Melancholia pela

²⁹¹ Não se pode deixar de referenciar este tema à biografia de Kierkegaard, ao romper o seu noivado com Regine Olsen para seguir o caminho solitário para viver a vida em sua solidão.

²⁹² Vale notar que a figura do cavalo é citada em *Temor em Tremor*, momento em que Johannes de Silentio afirma que montaria em um cavalo para acompanhar aquele que quisesse seguir o exemplo grandioso de Abraão: “E se restasse um que depois de haver compreendido a grandeza, e também o horror, da façanha de Abraão, se arriscasse ao caminho, eu selaria o meu cavalo para acompanhar” (*Temor e Tremor, Problemata*, p. 268). No original, SKS 7, 128: “Var der da Een, som, efter at have hørt det Store, men ogsaa det Forførdelige i Abrahams Daad, vovede at gaae frem ad Veien; da vilde jeg sadle min Hest og ride med ham.”

primeira vez. Justine, tal como o cavalo, intui a apresentação impossível do que é o sentimento de esvaziamento do mundo, mas, ao mesmo tempo, não é capaz de dar o salto do Abraão de Johannes de Silentio.

Na segunda parte do filme, Justine admite o pesar, ganhando clareza de que o movimento da melancolia já começou. Seu gesto, subversivo ao olhar exterior, é, na verdade, um movimento de encontro com o religioso até o derradeiro desfecho. Uma característica de Justine é o silêncio que, se não é absoluto, limita-se ao deboche que seus interlocutores não captam. Esse silêncio não é algo determinado, pois ele certamente não consiste no fato de não se falar, mas no fato sobre o que não se pode falar. Justine fala à Claire: “Há algo de diferente. Os cavalos se acalmaram”. Claire vai até o celeiro e descobre que seu marido está caído, morto ao lado do cavalo Abraão. Nada mais simbólico do que o cientista convicto que, ao descobrir que seus cálculos estavam errados, vê o ideal matemático de seu mundo ruir e morrer ao lado daquele que é tema central de *Temor e Tremor*. A referência à obra de Kierkegaard nos parece irrecusável: tal como o Abraão da obra, o cavalo está para além da compreensão racional, relincha livre ao ultrapassar a margem do rio. Claire executa um ritual fúnebre, ao cobrir o marido com as palhas do celeiro, em uma clara ironia: o cientista, tão sábio e presunçoso, está enterrado com o mesmo material sobre o qual pisa Abraão.

A inversão de papéis entre Justine e Claire fica ainda mais nítida no momento subsequente. Claire, ao sair do celeiro e encontrar o seu filho, está aflita e encontra Justine, sentada nas pedras, com ar tranquilo. Há muita luz natural nesta cena, como se o dilema fosse naturalmente humano. Sentadas à mesa, Claire descobre, pela luneta do filho, feita de arame, que o planeta Melancolia se aproxima, consumando-se no filme a desdém pelo símbolos renascentistas da crença positiva do homem. Os papéis se invertem em relação à primeira parte do filme: agora, o sentimento sombrio de Justine torna-se luz e deboche à irmã, Claire, agora desesperadamente organizada. Trier parece recuperar nesse momento a mesma histórica enferma da Charlotte Gainsbourg de *O anticristo*, em uma sequência de cenas com a câmera no estilo Dogma, mas com cortes de planos: Claire, recolhendo o filho, indo até os carros, que não funcionam, e se dirigindo ao carro de golfe: “Temos de ir até à vila”, o que Justine responde: “Isso não tem nada a ver com a vila”. Em seguida, dentro do casarão, Justine e Claire travam um diálogo chave:

Claire (C): “Eu quero que estejamos juntos quando acontecer. No lado de fora, no pátio. Ajude-me, Justine. Quero fazer da maneira certa.”

Justine (J): “É melhor fazer rapidamente.”

C: “Um copo de vinho juntas, talvez.”

J: “Quer que eu beba um copo de vinho no seu pátio?”

C: “Sim, você faria isso, mana?”

J: “Que tal uma canção? A *Nona Sinfonia de Beethoven*”. Algo assim? Talvez à luz de velas... Você quer que a gente se reúna em seu pátio, cante uma canção e tome um copo de vinho? Nós três?”

C: “Sim. Isso me faria feliz.”

J: “Sabe o que eu acho do seu plano?”

C: “Não. Eu só esperava que você gostasse.”

J: “Eu acho ele uma merda.”

C: “Justine, por favor... Eu só queria ser legal.”

J: “Legal? Por que não nos reunimos na porra do banheiro?”

C: “Então nós não vamos?”

J: “Pode ter a certeza de que não.”

C: “Às vezes eu te odeio tanto Justine.”

A recusa de Justine à proposta de Claire não poderia ser mais irônica: diante do fim do mundo, o apego de Claire à razão beira ao infame. Claire permanece no recinto, sob a luz escura, ao choro. Agora, ela está só, mas uma solidão desamparada, no processo de luto da razão positiva diante do inexplicável. Justine se desloca para o exterior da casa, no jardim, com a mesma claridade da cena aberta anterior e encontra Leo (Cameron Spurr), filho de Claire:

Leo (L): “Eu tenho medo de que o planeta nos atinja de qualquer maneira.”

Justine (J): “Não tenha. Por favor.”

L: “Papai disse que não há nada a ser feito. Então, não há lugar para se esconder.”

J: “Se o seu pai disse isso, então esqueceu de uma coisa: ele esqueceu da caverna mágica.”

L: “A caverna mágica?”

J: “Sim!”

L: “É algo que qualquer pessoa pode construir?”

J: “A tia Steelbreaker pode.”

A sequência parte desse lugar, em que Justine e Leo colhem os gravetos para construir a cabana mágica. E Claire se junta a eles, deixando-se guiar pela intuição serena de Justine e a intuição lúdica de Leo. Diante da cena, Justine pede que fechem os olhos e segurem as mãos, possivelmente aqui com um valor simbólico importante: tal como o momento da oração, é o gesto clássico da submissão consentida ao divino – no caso, para Claire, à catástrofe do planeta Melancolia. A cabana, montada no jardim do casarão, é uma estrutura pura, sem preenchimento de alvenaria: sugestivamente, é a tópica sobre a magia invisível de um santuário – como superação da idealidade humana – que só Justine é capaz de compreender. Nas palavras de Stéphane Delorme, “as cenas finais de Melancolia fazem acelerar todo pensamento diante da imensidão dos quadros na tela. Wagner carrega o sublime do choque entre os planetas. E uma criança na cabana mágica dá o contraponto dessa desmedida que nós, os espectadores trêmulos, assistimos.”²⁹³ (DELORME, S. “Passage de la boule noire” in

²⁹³ “Le sublime est là parce qu’il y a Wagner, la planète plein cadre, et le grondement qui fait trembler les enceintes; mais il n’est réel, et ressenti, que parce qu’un enfant dans sa cabane donne un contrepoint à cette

Cahiers du cinèma, p. 35). No plano final, Justine está de olhos fechados, de costa para o planeta Melancolia; não o vê, apenas intui e abraça interiormente a sua chegada. Tal como Johannes Climacus em *É preciso duvidar de tudo*, que expõe seu objetivo filosófico em uma analogia: “como aquele que rema num barco, avanço de costas para a meta” (SKS 25r / KIERKEGAARD, Søren. *Johannes Climacus, ou, É preciso duvidar de tudo*, p. 94)²⁹⁴.

Justine é a audácia infinita do horizonte e nisso há uma ambiguidade entre a idealidade e a existência. Enquanto construção do eu, a melancolia pode ser lida como tópica desse movimento interior, invisível e existencialmente metafísico, possível apenas na erosão do mundo pragmático da qual é um produto. Mas Justine ainda não é a superação realizada, e sim a potência dela. Ela deseja não só a destruição de seu mundo, mas também de todos os mundos possíveis, não deseja apenas destruir a sociedade, mas também todas as formas de vida. Ao dizer que não há vida em nenhum outro lugar do mundo, essa absorção da Terra corresponde à ideia de que a melancolia absorve o mundo para o melancólico, e, por isso, Justine é o monstruoso, o abandono total ao negativo. Mas, se a melancolia ainda pertence a um estágio da imaginação humana, ela também carrega as dores do mundo, dotada de um sofrimento genuíno que flerta com a ordem metafísica das coisas, causando um impacto sobre a percepção humana do mundo. Seu ato tem algo que norteia o sublime invisível do religioso no visível secular, e, como personagem, é subversão eloquente que permanece dona de uma gentileza que se estende por toda a crueldade operística do filme, do início ao fim.

Sobre a destruição do mundo, algo que está presente em *Melancolia* é o desprezo que Trier parece ter ao modelo de vida estadunidense, calcado no espírito de competição, reduzindo a vida humana ao trabalho e ao saber instrumental. É nesse sentido que encontramos outra referência imediata ao diagnóstico de *A Época Presente* (1846) de Kierkegaard. É nesta pequena obra que encontramos a afirmação de que o diagnóstico da melancolia como característica de uma época marcada sobretudo pelo desapaixonamento, presa ao anestesiamiento da reflexão²⁹⁵ (SKS 8, 66 / *A Época Presente*, p. 41). Se a razão é o valor mais ativo, o espírito declina diante de uma época que define nas antecipações que impedem a vida no pathos. Nesse sentido, a referência à tópica do casamento e da profissão

démeseure et nous assigne à nous, spectateurs tremblants, une place face au désastre” (DELORME, S. “Passage de la boule noire” in *Cahiers du cinèma*, p. 35).

²⁹⁴ SKS 25r “De Udsigter, jeg engang havde foregøgt mig om denne Sætnings Forhold til Philosophien, ere tilstoppede; jeg veed Intet om denne Sætnings Forhold til Andet; kun dens Vei følger jeg; ‘som den, der roer en Baad, vender jeg Ryggen mod Maalet.’”

²⁹⁵ SKS 8, 66: “Nutiden er væsentligen den forstandige, den reflecterende, den lidenskabsløse, den flygtigt i Begeistring oplussende og kløgtigt i Indolents udhvilende.”

de Justine, a heroína publicitária, são alusões que quase nos chegam a pensar que Trier tomou nota dessa pequena obra de Kierkegaard, pois a conclusão do autor é justamente que o sentimento de melancolia decorre de uma época marcada pelo exercício da publicidade, isto é, a ideia de que o homem passa a ser regido pelo vazio do discurso abstrato do público, jornalístico, inclusive, que “é tudo e nada”²⁹⁶ (SKS 8, 88 / *A Época Presente*, p. 70). Mas que implicações se pode tirar desse apontamento no filme? A profissão do publicitário é a de vender discursos que são, em última instância, uma abstração ao homem concreto, por isso, vazio. Ou, para usar o diagnóstico de Kierkegaard, esse princípio da ode à razão pública leva à “superficialidade” [*Overfladiskhed*] e ao “desejo de exibição” [*Repræsentations-Lysten*]. É superficial porque não revela nenhuma concretude; não se conquista nenhuma revelação essencial de nada; é exibicionista porque é “a ilusão da reflexão enamorada de si mesma [*Repræsentations-Lysten er Reflexions-Indbildningens Selvforgabelse*]” (SKS 8, 97 / *A Época Presente*, p. 81). A reflexão, assim endógena, estabelece um processo em que a idealidade torna-se um valor supremo que se alimenta de si mesma, ao mesmo tempo que não permite nenhum amparo genuinamente existencial.

Ao contrário de outras heroínas-vítimas de Trier, incluindo as interpretadas por Emily Watson em *Ondas do Detino*, Bjork em *Dançando no Escuro* e Nicole Kidman em *Dogville*, Justine não é assaltada e humilhada por outras pessoas. Mas entre as duas partes do filme se nota as múltiplas passarelas temáticas e visuais que denotam a crise desses valores da vida americana. Ecoa tanto a caixa de sonoríferos, como o contador de feijões; Jack (Stellan Skargård) e John (Kiefer Sutherland) são os dois homens poderosos neste filme que recebem uma cota mínima de poder efetivo no filme: o primeiro é o homem de dinheiro e de poder, sucedido por um outro tipo, também um homem endinheirado, dotado do intelectual científico com o olhar hábil de quem olha o mundo apenas pelo telescópio. O elemento da agressão masculina que foi uma força tão poderosa nos filmes anteriores de Trier não são ameaçadores, apenas inúteis. John, o mais proeminente deles, é a personagem que carrega o interesse pelos segredos do universo e da trajetória dos astros, mas que sucumbe em desespero com a revelação que é feita por um telescópio sofisticado, intuitivo, feito de arame. Ou ainda em sua tentativa equivocada de fazer um "acordo" com Justine, exigindo a sua passividade em troca

²⁹⁶ SKS 8, 88: “Publikum er ikke et Folk, ikke en Generation, ikke en Samtid, ikke en Menighed, ikke et Selskab, ikke disse bestemte Mennesker, thi alt Sligt er kun ved Concretionen det som det er; ja ikke en eneste af dem, der høre til Publikum, har noget væsentligt Engagement; i nogle Timer af Dagen hører han maaskee med til Publikum, nemlig i de Timer, i hvilke han Ingenting er, thi i de Timer, i hvilke han er det Bestemte han er, hører han ikke til Publikum. Dannet af saadanne Enere, af de Enkelte i de Øieblikke, hvor de Ingenting ere, er Publikum noget uhyre Noget, det abstrakte Øde og Tomme, som er Alle og Ingen.”

de sua aprovação e tolerância vazia. Justine e John são extremos, mas existem inúmeras pessoas como Claire, que é um modelo racional arquetípico: o sujeito racional, competente, alinhando confortavelmente com figuras de poder no registro meramente egoístico da conquista de prazer pela estabilidade. Claire, John e Jack, são racionalmente astutos, mas, diante dessa ontologia que apresenta o desastre humano, são ingênuos para perceber o que efetivamente acontece.

Nesse sentido, *Melancholia* é um filme sobre o itinerário existencial de Justine, ora presa à sua idealidade imaginativa, mas também dotado de uma crítica mordaz à vida meramente secular, tal como a crítica de Kierkegaard à pretensão de esclarecimento ulterior advinda dos poderes institucionais. E o filme de Trier sugere que o projeto iluminista não vingou, porque na sua forma mais bem acabada encontramos apenas o descontentamento do sujeito pacificado por emoções baratas, a panaceia que resulta no homem racional que crê supersticiosamente no consumo material. Justine é quem antevê que não há nada mais opressivo do que uma ideia de felicidade baseada na conformidade exterior. Recusa o adestramento barbarizador dos desejos e as liquidações de prescrições morais, na medida em que são formas do alpinismo social, e nada mais do que isso: no fundo, os homens seculares querem o poder prático. Justine é certamente o melancólico idealmente preso a si e é também *um movimento* para a auto-aceitação honesta.

Considerações finais

Sublinhamos alguns juízos derradeiros que possam ter escapado ao leitor. Antes de tudo, é preciso constatar que, se o problema da idealidade em Kierkegaard tem alguma relevância, isso se deve porque ele extrapola o registro conceitual da história da Filosofia. Nosso trabalho pode ser lido também como um diagnóstico ontológico de uma crise que se inicia no final do período moderno e se estende ao mundo contemporâneo. Em última instância, lidamos aqui com o fracasso do projeto iluminista, que, embora tenha produzido conquistas importantes desde o século 18, sobretudo no cenário europeu, parece ter sido minado diante da escalada da cultura de massa global, tão característica no século 20 e que hoje mostra toda a sua potência de controle e precarização da subjetividade humana. Nos apontamentos de Kierkegaard e na arte do cinema de Trier há um gesto de resistência, enquanto protesto na ordem da cultura, o que, do ponto de vista ontológico, resvala no problema da idealidade. Dito isso, podemos afirmar que nosso percurso operou com três ideias fortes, cada uma delas sendo a tônica de cada um dos capítulos: primeiro, foi preciso mostrar que o existencialismo em Kierkegaard não é uma casualidade, nem um achado mágico, mas um resíduo da idealidade, tendo a Ideia de Deus como motor ontológico dessa relação; em segundo lugar, que o problema da idealidade é antes um problema humano da construção do eu, inserido em um processo que é movimento, isto é, uma dialética da interioridade que deve superar dialeticamente a dialética da exterioridade hegeliana, na medida em que é preciso colocar o próprio pensamento na órbita da dialética; o terceiro ponto se dá no modo como a ironia se torna o método de Kierkegaard, uma vez que ela é o modo possível para tratar da impossibilidade de sistematizar a existência pelo pensamento, abrindo um campo para uma poética da existência.

Ao tomarmos Jean Beaufret como referência crítica, encontramos um arranjo ao problema da idealidade em Kierkegaard no contexto da história da Filosofia. Beaufret nos indica, claramente, como o chamado existencialismo deriva do modo como Hölderlin joga luz à questão da existência, conflitando a poética com o idealismo alemão. Mas seria injustiça se não apontássemos como já na *Crítica do Juízo* de Kant, obra que serviu como base estética da filosofia alemã, podemos encontrar os genes da questão da existência no interior de uma sistemática do jogo entre as faculdades do espírito. O impulso que designa a teologia individual em Kierkegaard, admitindo um horizonte regulativo, recusa o projeto da *Crítica*, na medida em que esta última concebe a teologia a partir do Deus filosófico, um Deus que não é

peçoal. Esse Deus da teologia moral kantiana teria certa finitude porque depende da relação com o homem apenas pelas formas da racionalidade. Entretanto, como a relação com Deus exige transcendência e pessoalidade, em Kierkegaard não se tem um Deus apenas filosófico, ao mesmo tempo que não há o contato entre o humano e o divino: busca-se o sentido da existência, mas não se busca o místico. Não é à toa que procuramos mostrar como a ideia reguladora de Deus participa, em algum momento, do processo da idealidade do pensamento que, em Kierkegaard, será rebaixado a um valor meramente especulativo.

A distinção entre conhecimento objetivo e subjetividade foi a ocasião para mostrarmos como há uma generalidade que perpassa, a nosso ver, toda a obra de Kierkegaard: pensar em Deus e existir em Deus são duas coisas distintas, apontando o limite da ideia de Deus, porque a relação com o divino vai muito além da ideia. O problema da finitude humana requer uma amplitude da relação com Deus, em que o homem é convocado não a uma adesão fragmentada, mas a uma entrega total. Essa procura pelo sentido da existência passa, primeiro, pela tentativa de racionalização da própria finitude humana, portanto, por uma tentativa fracassada de esgotar a existência por uma compreensão que se dá só pelo pensamento. A ideia de Deus participa da idealidade ainda nessa lógica meramente especulativa, sendo a abertura ao existente uma presentificação divina, isto é, um resíduo que existe e transcende a toda pretensão final do próprio pensamento.

A *presença* do que escapa ao pensamento delimita os pressupostos da idealidade, limitando a aspiração de um sistema totalizante. Como a ordem do pensamento e a presença das coisas são completamente distintas, compreendemos porque Climacus introduz o conceito do absolutamente diferente, esse algo impossível de ser demonstrado pelo conhecimento humano, mas que se impõe como uma presença onipotente e invisível, semelhante à relação que se dá no mistério e na revelação. *Entretanto, há algo de fundamental: a idealidade enquanto pressuposto não é um pressuposto do pensamento de Kierkegaard. Então, nossa hipótese é a de que o pressuposto da idealidade tem de ser visto como revelação dialética.* E aqui temos a outra face do problema, que dá ensejo ao segundo capítulo, porque, se a existência é, a existência não pode ser provada e um sistema da existência não seria possível. Mas se há um sistema sobre a existência é porque um erro dialético foi cometido, o que significa que o sistema hegeliano concebeu a existência artificialmente e só assim ela pôde permitir um sistema sobre o invisível. E quanto mais a filosofia procura o santo graal de uma sistemática ou de um sistema, mais o indivíduo esquece de si mesmo.

A aproximação entre Kant e Kierkegaard significa, em um primeiro momento, uma distância em relação ao absoluto hegeliano. Mas o Deus de Kierkegaard é singular, não se confunde nem com a existência do Deus reflexivo kantiano, que teria rompido com uma teologia verdadeira, e nem com o absoluto de Hegel, em sua ontologia racional do devir. Em Kierkegaard a existência ôntica traz nela uma revisão do problema da crença, isto é, sobre o que significa crer em Deus, ou o por que da crença em Deus. A relação com o divino, se feita pela imaginação, é ingênua; se resulta do entendimento, não toca o coração; se é totalizada pelo absoluto, não faz jus ao que transcende; se se recusa a Deus, só resta o néscio pensamento; e, se tudo leva ao nada, surge o problema de como tornar possível a presença do “absolutamente diferente”. O como lidar com esse resíduo é a questão que se revela apenas dialeticamente, contrapondo a exterioridade do mundo natural à interioridade do pathos humano.

Em Kierkegaard não se trata do arbítrio subjetivo, e a autodeterminação implica uma autodeterminação na construção do eu. Então, um outro ponto difícil nos surge: como equacionar a tarefa do indivíduo de se apropriar de si mesmo e a sua servidão finita à existência divina? No conflito entre essas suas potências o homem pode vir a tornar-se ele mesmo, em que a continuidade na vida pode ser ontologicamente possível, o que, socialmente, significa a conquista da liberdade, isto é, conquistar os possíveis. Essa metamorfose expressa a construção de uma vivência interna pela superação dessas potências da experiência externa, resultando, como método, na emulação do percurso da dialética hegeliana, mas de forma rigorosa ao ponto nodal do pós-hegelianismo: a entrada e saída do sistema da *Fenomenologia*. Por isso, na remissão à *FE* hegeliana, temos de pensar, em Kierkegaard, que uma existência da teoria é inseparável de uma teoria da existência. E a implicação disso está na relação entre forma e conteúdo, porque só se pode falar do limite da idealidade do pensamento em uma posição negativa, ou seja, narrando a própria impossibilidade de narrar os dilemas impostos pelo próprio pensamento.

Os estágios de uma dialética qualitativa denotam a entrada e saída do sistema hegeliano na medida em que eles se comportam como uma *Ophævelse* em relação à *Aufhebung* hegeliana da *Fenomenologia*. Esse é um ponto que nos é muito caro compreender porque, como apontamos muitas vezes, da mesma forma que Hegel se atém à relação forma e conteúdo no processo de superação, Kierkegaard mostra como a sua dialética exige colocar o pensamento em uma dialética com o não-pensamento, mas em uma dialética aberta, que não é

sistema. Isso significa que o pensamento não consegue traduzir todo o movimento dialético em uma linguagem racional. O paradoxo e o salto são as duas amostragens precisas de como a transcendência participa dessa dialética aberta e elas se mostram comparativamente às passagens que existem na *Fenomenologia*. Daí a necessidade de, em nosso percurso, passar pelo problema da constituição do eu em Kierkegaard a partir de três pontos importantes: a descentração do eu que remete ao problema da consciência infeliz, o eu e a responsabilidade da ética na figura da bela alma e, por fim, o problema da construção do eu e o estupor da decisão de Abraão. Todos correspondem a momentos do percurso da idealidade em Kierkegaard, até a derradeira revelação da existência.

Na obra de Kierkegaard, do ponto de vista da superação da idealidade, a dialética qualitativa, a todo momento, mostra a contradição entre os ditames do destino, que se impõe como efetividade premente, e a consciência, que chafurda em dilemas especulativos, exigindo do indivíduo construir uma saída singular aos impasses da contradição que a lógica do pensamento não dá conta de resolver. A chave do problema dialético encontra-se no contraponto entre argumento e intuição, e com isso Kierkegaard procura superar o impasse filosófico da relação argumento *versus* argumento. A briga com Hegel é sobre a ideia de determinação na *FE*, que estrutura todo o processo de determinação pela exterioridade. Mas em Kierkegaard a dialética é o motor da relação entre a interioridade e a exterioridade. Ela é o móbil do pressuposto da idealidade que, expresso como um problema humano, significa a *tarifa*, o *esforço* de construção do eu. O ideal regulador da Ideia de Deus agora tem de ser mobilizado dialeticamente, mostrando como a noção de espírito para Kierkegaard, o espírito enquanto eu, é um impulso à transparência do existente. A marcha da idealidade na consciência humana se mostra, no próprio movimento da realidade do pensamento, como o elo entre a idealidade e a existência, revelando o eu concreto. Para o pensador dinamarquês, a genuína relação do homem é com a existência, e, como o sentimento de finitude deságua no vazio, isso o afasta da dedução da finitude nos moldes kantianos ou do espírito absoluto de Hegel. Em Kant temos o eu penso; na dialética hegeliana já não se tem mais um eu – apenas o eu abstrato e imediato, o eu vazio; e em Kierkegaard há algo de singular, um processo – um movimento dialético entre o pensamento e o seu oposto, em que Deus se faz existente ao eu concreto.

Tendo a idealidade como um pressuposto a ser superado, o paradoxo posto por Kierkegaard é pretensamente cristão, em que o homem, embora não possa conhecer a Deus

através de sínteses do conhecimento, depara-se com uma possibilidade que só é possível na superação dos limites do conhecimento nos estágios dessa idealidade, o estético, o ético e o religioso. No processo de contradição qualitativa entre esses estágios, o homem só adquire a certeza e verdade divina quando alcança a compreensão dos próprios limites como um abismo. Mas admitir o limite do pensamento não significa designar o que ele é, mas apenas conceber como ele se faz limítrofe diante daquilo que lhe é uma estranheza, um não-pensamento. Só assim se poderia afirmar que em Kierkegaard não há um sistema do invisível, isto é, que a atitude de libertação passa, assim, por uma dialética do pensamento, errante, mas verdadeira se se é capaz de intuir que o erro é um atributo fundamental do percurso, desde que ele demonstre a verdade da limitação do pensamento. Que ele confesse, em algum momento, o próprio limite do pensamento diante do que é o impensável.

Essa dialética é um autoconhecimento nos caminhos da vida, com pesos diametralmente opostos: quanto mais idealmente se conhece, mais se sabe que não se pode conhecer, mais transparente se mostra a incapacidade da linguagem de lidar com invisível indizível; ao resíduo, cabe o silêncio, porque a palavra é limítrofe, uma confissão de impotência. E na ontologia de Kierkegaard, a abertura dramática aos possíveis revela o existente como erosão em qualquer projeto teórico de sistema. Entre perder-se em um repetição estancada e buscar a salvação, que corresponde à reconquista da liberdade, o sujeito se vê como um nada, um invisível diante do sistema, descobrindo-se como um miserável de dupla face: padece na invisibilidade ontológica, enquanto finitude humana diante da infinitude do eterno, e sofre na invisibilidade social, ao suspender as verdades de um sistema social. Por isso, uma asserção que talvez resuma melhor a intuição do pensamento de Kierkegaard seja esta: *só tudo ganha quem tudo perde*.

Resgatar a figura do mendigo socrático tem esse papel diante do sistema hegeliano, na medida em que, segundo Kierkegaard, o sistema produz a sofística, porque ele faz equalizar tudo na praça pública, ao mesmo tempo que a ironia é o método por trás do termo *Ophævelsen*. Sugerimos a leitura de Sócrates como tópica do gesto em Kierkegaard, que no mestre grego há o embrião da atitude existencial que designa a vivência do indivíduo, esculpida na trama da vida concreta e visível, trivial, mas ilusória. Tal como a posição socrática diante do sofista, não se trata de negar o real, isto é, não se condena a realidade que é produzida em alguma medida pelos sofistas; trata-se, na verdade, de dizer que ela não é a mera determinadora de tudo. Por isso, não há aqui o isolamento confortável ao *intérieur*, mas

do esforço socrático da compreensão de si mesmo na interioridade, esforço esse que é marcado pela ausência de reconhecimento no que ela tem de mais incômoda: não ser levado a sério, não receber os louros da vida pública, simbólica e pecuniariamente. O indivíduo, preso a essa idealidade da História, torna-se refém da experiência encerrada na contradição, isto é, encontra-se encerrado na vida da opinião pública, à eticidade do Estado, e só o silêncio é a condição de vitória da idealidade, na medida em que o discurso que fala não alcança a liberdade no plano da existência.

Na eleição de si mesmo, é preciso amar a infinitude e superar o temor das fronteiras. Diante da impossibilidade de sistematizar o saber e de torná-lo uma certeza existencial de si e do mundo, é preciso representar a existência no que ela tem de irrepresentável, conferindo sentido ao recurso da pseudonímia em Kierkegaard, mostrando que esta, além de representar um artifício irônico e sofisticado de simulação e dissimulação autoral, valoriza e potencializa a participação do leitor na construção dos significados da obra. É nela que descobrimos um Kierkegaard *outsider*, independente, revelando como a possibilidade da liberdade genuína não passa pelo uso público da razão, e sim pelo silêncio ciente dos limites do pressuposto ideal da *Aufklärung*. Os pseudônimos participam da ironia dialética que há no movimento do limite da idealidade, ironia esta que é a mais séria possível, porque ela toca o destino. O movimento do indivíduo passa do pessoal à vida civil e desta para a vida pessoal, como reconquista da personalidade que encontra uma teleologia apenas em si mesmo.

O modelo da ironia é o subsolo de uma poética do silêncio, em que nela paira o contraste entre a invisibilidade e o imagético. Quando nos propusemos a trabalhar com o cinema do diretor dinamarquês Lars von Trier, é porque *Ondas do Destino* e *Melancolia* trazem elementos de uma ontologia sobre o existencial que expõe as antinomias da idealidade na sua forma social. Como cineasta, parece trazer os elementos do religioso justamente para problematizar o modelo sofisticado norte-americano. Certamente não há como negarmos que o principal produto de exportação dos EUA é o conceito de liberdade, *freedom*, que se revela no fundo uma grande ideologia sobre a vida pública do país. A todo momento se fala das liberdades liberais, em seu espírito de competição e no elogio à vida enquanto trabalho como se elas traduzissem a liberdade existencial. Porém, a história da fundação de cidades como Nova York e Los Angeles, o conflito entre norte e sul, as políticas de relações governamentais externas, a presença entre nativistas e imigrantes revelam ser antes tudo violentas, banhadas em sangue – para lembrarmos aqui do tema recorrente no cinema de Martin Scorsese. Trier

não se furta a isso, e sabe que esse modelo norte-americano de discurso e vida tornou-se global, inclusive nos meios intelectuais. O modelo de debate baseado nas dilemas morais são um dos pilares do modo de se fazer filosofia pragmática norte-americana. Além disso, essa mesma filosofia parece estar se tornando um espelho do modelo jornalístico, em que o intelectual se torna um palestrante, um trabalhador que vende discursos. Nisso, o pensamento está refém do olhar panorâmico e quantitativo, tornando a vida universitária um sistema dessa sofisticada produtiva. O intelectual e o jornalista estão próximos, e talvez isso justifique a antipatia de Trier por ambos.

Os EUA são, em alguma medida, um símbolo do fracasso do projeto de esclarecimento das massas, produzindo exatamente o seu contrário, e personagens como Bess e Justine são, de alguma forma, a resistência, ainda que dilacerada, de um mundo enfermo. Em Trier, contudo, a crítica social passa pela sofisticação dos temas espirituais e, ainda que tratados de forma indigesta, mostram um diretor preocupado estética e intelectualmente. Por isso, em nossa análise cinematográfica, partimos do pressuposto de que o cinema é, antes de tudo, imagem, e ela é a regra das interpretações que derivamos. Munidos desse princípio, procuramos desenvolver o vínculo desses dois filmes e de ambas as personagens com o problema da idealidade em Kierkegaard, justificando, com isso, o uso das revistas críticas de cinema como preparação para o desenvolvimento de noções do autor.

Se nos é permitido um juízo derradeiro, podemos dizer que a idealidade não é o esclarecimento ulterior, mas obscurantismo do que é o simples da existência. Kierkegaard compreendeu isso, e se chegou ao problema do indivíduo enquanto existente, isso se deu a um pensamento rigoroso na forma e no conteúdo, ao mesmo tempo que respeitoso com as fontes da qual bebeu, ainda que anedótico. Kierkegaard não é o mero cristão fetichista, nem o burguês da interioridade e nem o autor que fez da existência um bastião ideal. Por isso, se podemos falar de um autor independente, reduzir o seu propósito à defesa de um sujeito privado e inativo, como que separado do processo de produção da economia real do mundo nos parece uma compreensão apressada demais. Não se deve esquecer que no seu diagnóstico de época, seu elogio às paixões mira, mais que tudo, aniquilar a inércia.

Bibliografía

I – KIERKEGAARD, S.

KIERKEGAARD, S. *Søren Kierkegaards Skrifter (SKS)*. Elektronisk version 1.7 © 2012, ved Karsten Kynde og Kim Ravn.

II – OBRAS DE KIERKEGAARD TRADUZIDAS

- KIERKEGAARD, S. *Apuntes Sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*. Traducción y notas de Óscar Parceró Oubiña. Editorial Trotta, Madrid, 2014.
- _____. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discurso*. Tradução de Álvaro Valls. Editora Vozes, Petrópolis, 2005.
- _____. *De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre o conceito de ironía*. Traducción del danés de Darío González y Begonya Saez Tajafuerce. Editorial Trotta, Madrid, 2000.
- _____. *Discursos edificantes. Tres discursos para ocasiones supuestas*. Traducción del danés de Darío González. Editorial Trotta, Madrid, 2010.
- _____. *Ejercitación del cristianismo*. Traducción del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero. Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- _____. *El Instante*. Traducción del danés de Andrés Roberto Albertsen, en colaboración con María José Binetti, Carlos Raúl Cordero, Óscar Alberto Cuervo y Ana María Fioravanti. Editorial Trotta, Madrid, 2011.
- _____. *Étapes sur le chemin de la vie*. Traduction et présentation par danois par M.-H. Guignot et F. Prior. Gallimard, Paris, 1948.
- _____. *Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo*. Tradução de Álvaro Valls e Sílvia Saviano Sampaio. Martins Fontes Editora, São Paulo, 2003.
- _____. *Journal (Extraits: 1854 – 1855)*. Traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J Gateau, Paris, 1961.
- _____. *La enfermedad mortal*. Traducción del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero. Editorial Trotta, Madrid, 2008.
- _____. *La época presente*. Traducción del danés de Manfred Svensson. Editorial Trotta, Madrid, 2012.
- _____. *La Reprise*. Traduction et présentation par Nelly Viallaneix. GF Flammarion, Paris, 1990.
- _____. *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Traducción del danés de Demetrio Gutiérrez Rivero. Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- _____. *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Tradução de Álvaro Valls. Editora Vozes, Petrópolis, 1995.
- _____. *O Conceito de Ironia*. Tradução de Álvaro Valls. Editora Vozes, Petrópolis, 1991.
- _____. *O Conceito de Angústia*. Tradução de Álvaro Valls. Editora Vozes, Petrópolis, 2012.
- _____. *O desespero humano: doença até a morte* in *Os pensadores*, tradução de Adolfo Casais Monteiro, São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*. Traducción del danés de Begonya Saez Tajafuerce y Darío González. Editorial Trotta, Madrid, 2006.
- _____. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Traducción del danés de Darío González. Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- _____. *Para un examen de sí mismo recomendado a este tiempo*. Traducción del danés de Andrés Roberto Albertsen, en colaboración con María José Binetti, Óscar Alberto Cuervo, Héctor César Fenoglio, Ana María Fioravanti, Ingrid Marie Glikmann y Pedro Nicolás Gorsd. Editorial Trotta, Madrid, 1997.
- _____. *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*. Traduction et présentation par Paul Petit. Gallimard, Paris, 1949.
- _____. *Temor e tremor (1843)* in *Os pensadores*, tradução de Maria José Marinho, São Paulo: Abril Cultural, 1974.

III – COMENTADORES DE KIERKEGAARD E OUTRAS OBRAS

- ADAM, R. *Lacan et Kierkegaard*, Paris: Presses Universitaires de France 2005.
- ADORNO, Theodor. *Trois études sur Hegel*. Traduction de E. Blondel et alii. Payot, 2003.
- _____. *Kierkegaard*. Tradução de Álvaro Valls. Editora UNESP, São Paulo, 2010.
- ARANTES, Paulo. *O ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994.
- ARENDT, H. O que é a filosofia da Existenz? in *A dignidade da política: ensaios e conferências*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- BEAUFRET, Jean. *Introdução às Filosofias da Existência*. Tradução e notas de Salma Tannus Muchail. Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1976.
- BEAUFRET, Jean. *Hölderlin e Sófocles*. Traduzido do francês por Anna Luiza Andrade Coli e Máira Nassif Passos. Jorge Zahar Editora, Riode Janeiro, 2008.
- BEISER, Frederick. *Depois de Hegel. A filosofia alemã de 1840 a 1900*. Tradução de Gabriel Ferreira. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2017.
- BORDWELL, David. *Figuras Traçadas na Luz: A Encenação no Cinema*. Tradução de Maria Luiza Machado Jatobá. Papirus Editora, Campinas, 2008.
- _____. "Nordisk and the Tableau Aesthetic". Disponível em <http://www.davidbordwell.net/essays/nordisk.php>. Acesso em 20/11/2016.
- BROWN, Blain. *Cinematography – Teory and Practice*. Elsevier Inc, Waltham, 2012.
- CASSIRER, E. "Los Sistemas Postkantianos". In: *El Problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. Trad. de W. Roces, FCE, Mexico, 1957, vol. III.
- CHESTOV, L. *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, tradução do russo por T. Rageot e B. de Schloezer. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.
- CLAIR, A. *Kierkegaard Penseur et singulier*. Paris: Cerf, 1992.
- _____. *Pseudonymie et paradoxe, la pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris: Vrin 1976.
- COLETTE, J. *Kierkegaard et la non-philosophie*. Gallimard, Paris, 1994.
- COURTINE, Jean-François. *A tragédia e o tempo da História*. Editora 34, São Paulo, 2006.
- DELBOS, V. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris, PUF, 1969.
- DELEUZE, G. *La Philosophie Critique de Kant – La doctrine des Facultés*. Paris: P.U.F., 1967 (tradução portuguesa: *A Filosofia Crítica de Kant - A doutrina das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1987).
- FERREIRA, M Jamie. "Kierkegaardian Imagination and the Feminine" in *Kierkegaardiana 16*. CA Reitzels Forlag Copenhagen. Copenhagen, 1993
- FERREIRA, Manoel J. Carmo. *Hegel e a Justificação da Filosofia*. Lisboa: imprensa Nacional Casa da Moeda, 1992.
- FRYE. Northrop. *A Imaginação Educada*. Tradução de Adriel Teixeira, Bruno Gerardine e Cristiano Gomes. Campinas: Vide Editorial, 2017.
- GARDEIL, H.-D. *Les étapes de la philosophie idéaliste*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1935.
- GRØN, Arne. "Selv-Givenness and Self-Understanding: Kierkegaard and the Question of Phenomenology" in *Kierkegaard as Phenomenologist. An Experiment*. Northwestern University Press. Evanston, Illinois, 2010.
- GUILLERMIT, L. *Critique de la faculté de juger esthétique*. Éditions Pédagogie Moderne, Paris, 1981. (Quatrième chapitre – La Dialectique de la faculté de juger esthétique, pp. 155-159)
- HARTMANN, N. *Ontologia V – El pensar teleológico*. Trad. José Gaos. México: Fundo de Cultura Econômica, 1986.
- HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke*. In Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf. Hamburgo: F. Meiner, 1968 e segs., 22 vols., secundada pela edição das *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Hamburg: F. Meiner, 1983 e segs., 13 vols. Está em curso uma *Studien-Ausgabe*, edição de estudos econômica com base na edição histórico crítica oficial, pela mesma editora.
- _____. *Ciência da Lógica*. Tradução de Christian G. Iber, Marloten L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2016
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. Tomo I.
- _____. *Fé e Saber*. Introdução e tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*, 5ª ed., trad. de Paulo Meneses. 2vols., Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- HEIDEGGER, M. "A Tese de Kant sobre o Ser". In: *Conferência e escritos filosóficos*, Coleção Abril Pensadores. Tradução de Ernildo Stein, São Paulo, 1984.

- HÖLDERLIN, Friedrich. *Observações obre Édipo. Observações sobre Antígona*. Traduzido do francês por Pedro Sússekind e Roberto Mchado, com revisão técnica de Guidi Antonio de Almeida. Jorge Zahar Editora. Rio de Janeiro, 2008.
- HYDE, J Keith. *Concepts of Power in Kierkegaard and Nietzsche*. Ashgate, Burlington, 1988.
- HYPPOLITE, J. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier-Montaigne, 1978. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. de Sílvio Rosa Filho, São Paulo, Discurso Editorial, 1999.
- JASPERS, K. *Les grands philosophes – 3/Kant*. Traduit de l'allemand par Jeane Hersch. Librairie Plon, Paris, 1990. (*La méthode phénoménologique, constructive, argumentative, I – Les antinomies* - pp. 75-87)
- KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlichen Preussis Akademie der Wissenschaften, 29 vols*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902.
- _____. *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão, Ed. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, In: “Os Pensadores”. Trad. de Paulo Quintela, Abril Cultural, São Paulo, 1981.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Artur Morão, Ed. 70, Lisboa, 1993.
- _____. *Opuscles sur l'histoire*. Trad. Stéphane Piabetta, Paris, 1990.
- _____. *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*. (1788).
- LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. de Carlos Alberto R. de Moura, Martins Fontes, São Paulo, 1995.
- _____. *Sobre Kant*. São Paulo, Iluminuras/EDUSP, 1993.
- _____. *La patience du concept*. Paris, Gallimard, 1972.
- _____. *Aveso da dialética*. Companhia das Letras, São Paulo, 1988.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. Gallimard, Paris, 1969.
- _____. *De Hegel a Nietzsche*. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos e Luiz Fernando Barrère Martin. Editora Unesp: São Paulo, 2013.
- LUKÁCS, G. *El Asalto a la Razón, Trad. De Wenceslao Roces, México, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1959*.
- OLIVEIRA, Márcio Alves de. *Ensaio Crítico Kierkegaardiano. No limiar da falência da crítica e do instantâneo da modernidade*. São Paulo: Humanitas/FAPEESP, 2012.
- PHILONENKO, A. *L'oeuvre de Kant – La philosophie critique*. Librairie Philosophique J. Vrin, Sixième édition, Paris, 1996.
- _____. *Schopenhauer: Une philosophie de la Tragédie*. Paris, PUF, 1979.
- _____. *L'Antinomie du jugement téléologique chez Kant in Revue de Métaphysique et de Morale*. Librairie Armand Colin, Paris, 1977.
- PUECH, M. *Kant et la causalité*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1990. (Quatrième chapitre – 7. La philosophie transcendentale dogmatique, les antinomies, l'idée critique - pp. 330-336).
- SCHELLING, F. W. J. *Philosophie de la Révélation*. Traduction de la RCP Schellingiana (CNRS) sous la direction de Jean-François Marquet et Jean-François Courtine. Paris, PUF, 1989.
- SCHOPENHAUER, A. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola, in Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 4ª Ed, 1988. (Tamem Critica de La Filosofía Kantiana in El Mundo Como Voluntad y Representación (Vol I e II), de Pilar López de Santa Maria. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- SILVA, Sávio Leite e. *Dogma95: tudo é angústia*. Dissertação (Dissertação em Arte e Tecnologia da Imagem) – Escola de Belas Artes/UFMG, 126 f, 2007.
- VAYSSE, J. M. *Kant et la finalité*. Paris, Ellipses, 1999.
- VOLPI, F. *O Nilismo*. Tradução de Aldo Vannuchi. São Paulo: edições Loyola, 1999.
- VERGOTE, H.-B. *Sens et répétition*. Paris: Cerf/Orante, 1982.
- VIALLANEIX, Nelly. *Écoute Kierkegaard*. Paris: Cerf, 1979. Volume 2.

IV – ARTIGOS

- AYLAT-YAGURI, Tamar. "What is Qualitative about Qualitative Dialectic?" in *Yearbook of Søren Kierkegaard Research Centre*. Walter de Gruyter, Berlin and New York, 2011.
- BARRETT, Lee "The Paradox of Faith in Philosophical Fragments: Gift or Task?" in *The International Kierkegaard Commentary*. Mercer University Press. Georgia, 1994.
- BOURGET, Jean-Loup. "Lars von Trier. Melancolia. Pâle Ophélie". *Positif* N° 607, Paris, Septembre, 2011.
- MICHEL, Cieutat & Michel, Ciment. "Entretien avec Lars von Trier". *Positif* N° 607, Paris, Septembre, 2011.
- JAMES, Nick. "Persona no grata: Lars von Trier's Nazi rebellion". *Sight & Sound*, London, October 2011.
- CALHOUN, John. "Worlds Collide". *American Cinematographer*, Los Angeles, December, 2011.
- D. GLEEN, John. "The Definition of the Self and the Structure of Kierkegaard's Work" in *The International Kierkegaard Commentary*. Mercer University Press. Georgia, 1987.
- DELORME, Stéphane. "Passage de la boule noire". *Cahiers du Cinéma* N° 669, Paris, Août, 2011.
- _____. "La douceur de la mélancolie. Entretien avec Lars von Trier". *Cahiers du Cinéma* N° 669, Paris, Août, 2011.
- DOGMA 95 – THE RULES. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=IC3xHVvcezY>. Acesso em 20/11/2016.
- FREMSTEDAL, Roe. "Anthropology in Kierkegaard and Kant" in *Yearbook of Søren Kierkegaard Research Centre*. Walter de Gruyter, Berlin and New York, 2011.
- GILL, Jerry H. "Kantianism" in Kierkegaard and Great Traditions in *Bibliotheca Kierkegardiana*. Edenda Curaverunt, Vol 6. Copenhagen, 1981.
- GONZALEZ, Darío. "Kierkegaard et la question de la conceptualité" in *Kierkegaard and Great Traditions in Bibliotheca Kierkegardiana 20*. CA Reitzels Forlag Copenhagen. Copenhagen, 1999.
- GRØN, Arne. "The Human Synthesis". in *Anthropology and Authority: Essays on Søren Kierkegaard*, ed. by Poul Houe, Gordon D. Marino and Sven Hakon Rossel, Amsterdam, Atlanta: Editions Rodopi 2000. Rodopi, pp. 27-32.
- _____. "Le problème de la subjectivité" in *Kierkegaard Vingt Cinq Etudes. Les Cahiers de Philosophie (8-9)*. Paris,
- _____. "Temporality in Kierkegaard's Edifying Discourses" in *Yearbook of Søren Kierkegaard Research Centre*. Walter de Gruyter, Berlin and New York, 2000.
- HIGGINS, C. "Lars von Trier provokes Cannes with 'I'm a Nazi' comments". Disponível em: <https://www.theguardian.com/film/2011/may/18/lars-von-trier-cannes-2011-nazi-comments>.
- KJÆR, Grethe. "The Concept of Fate in Stages on Lifestages (IKC - 11)" in *The International Kierkegaard Commentary*. Mercer University Press. Georgia, 2000.
- KNAPPE, Ulrich. "Kant and Kierkegaard on the Failure of Unity of the Self" in *Kierkegardiana 22*. CA Reitzels Forlag Copenhagen. Copenhagen, 2002.
- LAMBOTTE, Marie-Claude. "La maladie du savoir". *Cahiers du Cinéma* N° 669, Paris, Août, 2011.
- LARSEN, Lisbeth Richter. *Dreyer, Trier, Women and Phobias*. Disponível em: <http://www.dfi.dk/Service/English/News-and-publications/News/December-2010/Dreyer-and-Trier.aspx>. Acesso em 10 de janeiro de 2018.
- LLEVADOT, Laura. "Repetición y Representación" in *Kierkegardiana 23*. CA Reitzels Forlag Copenhagen. Copenhagen, 2004.
- MÉNDEZ, Agustín. *El Kierkegaard de Adorno: elementos críticos para una dialéctica materialista*. Biblioteca Kierkegaard Argentina
- MESSAGE, Jacques. "Idéalité, réalité et langage (réponse à D. González)" in *Kierkegaard aujourd'hui*. Odense University Press. Odense, 1998.
- M GREEN, Ronald. "Kierkegaard's Great Critique – Either, Or as kantian transcendental deduction" in *The International Kierkegaard Commentary*. Mercer University Press. Georgia, 1995.
- OLSEN, Michel. "La dialectique de la communication. Herméneutique kierkegardienne" in *Kierkegaard Vingt Cinq Etudes*. Lille: Les Cahiers de Philosophie (8-9), 1989.
- PURKARTHOFER, VON RICHARD. "Imagin(arr)ation. Bemerkungen zum Dialektischen und Bildlichen in einigen 'erbaulichen Reden'" in *Yearbook of Søren Kierkegaard Research Centre*. Walter de Gruyter, Berlin and New York, 2000.
- RICOEUR, Paul. "Kierkegaard et le mal" in *Kierkegaard Vingt Cinq Etudes*. Lille: Les Cahiers de Philosophie (8-9), 1939.
- _____. "Philosophy after Kierkegaard" in *Kierkegaard: A critical Reader*. Blackwell Publishers Ltd. Oxford, 1998.

- ROCA, E. "Il Colloquio con il cinema: Lars von Trier" in *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani (Philosophica 12)*. Pisa: EDIZIONI ETS, 2004.
- SCHEPELERN, Peter. *From Dreyer to Trier*. Disponível em: <<http://www.dfi.dk/service/english/news-and-publications/news/from-dreyer-to-trier.aspx>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2018.
- SCHÖNBAUMSFELD, Genia. "A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion". Oxford University Press. New York, 2007.
- SØLTOFT, Pia. "Anthropology and Ethics: The Connection between Subjectivity and Intersubjectivity as the basis of a Kierkegaardian Anthropology," in *Anthropology and Authority: Essays on Søren Kierkegaard*. ed. P. Houe et al., Amsterdam/Atlanta, 2000, 41-48.
- STEPHN EVANS, C. "Faith as the Telos of Morality: A Reading of Fear and Trembling," in *The International Kierkegaard Commentary*. Georgia: Mercer University Press, 1993.
- THULSTRUP, MARIE MIKULOVÁ. „The Concept of the World“ in *Bibliotheca Kierkegardiana*. Copenhage: Edenda Curavent, Vol 16, 1988.
- STEWART, J. "The Paradox and the Criticism of hegelianism mediation" in *Yearbook*. Walter de Gruyter – Philosophique Arguments, Connecticut, 2004.
- TAYLOR, Mark C. "Dialectics and Communication: Hegel and Kierkegaard" in *Kierkegaard and Dialectis*. University of Aarhus. Copenhagen, 1979.
- VERSTRYNGE, K. "The Perfection of the Kierkegaardian Self in Regulative Perspective", in *Kierkegaard Studies, Yearbook 2004*. Walter de Gruyter – Philosophique Arguments, Connecticut, 2004., *Yearbook 2004*.
- WAHL, J. Kierkegaard. L'Un devant l'autre. Paris: Hachette L'Heratures, 1998.
- WESTPHAL, Merold. "Kierkegaard and Hegel" in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. The Cambridge University Press, 1998.
- WINDERMANN, Robert J. "The Concept of Stages" in *Bibliotheca Kierkegardiana*. Copenhage: Edenda Curaverunt, Vol 16, 1988.

V – MATERIAL AUDIOVISUAL

- MELANCOLIA. Direção: Lars Von Trier. Alemanha/Dinamarca/França/Suécia. Distribuidora: California Filmes, 2011, 1 DVD (130 min.). Título original: Melancholia.
- ONDAS do Destino. Direção: Lars von Trier. Dinamarca. Distribuidora: Versátil home Vídeo, 1996, 1 DVD (159 min.). Título Original: Breaking the Waves.