

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC

Ilana Viana do Amaral

O 'conceito' de Paradoxo

(constantemente referido a Hegel)

Fé, história e linguagem em S. Kierkegaard

Doutorado em Filosofia

São Paulo – 2008

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC

Ilana Viana do Amaral

O 'conceito' de Paradoxo

(constantemente referido a Hegel)

Fé, história e linguagem em S. Kierkegaard

Doutorado em Filosofia

Tese apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para obtenção
do título de Doutor em Filosofia sob a
orientação da Professora Dra Jeanne
Marie Gagnebin des Bons

São Paulo - 2008

Banca Examinadora

Agradecimentos

Inicialmente, e não apenas por tradição, agradeço imensamente à minha *Doktor Mutter*, Jeanne Marie Gagnebin, pela aposta, pela paciência e pelo carinho. Mas, sobretudo, pela sabedoria, pela palavra exata que, na hora certa, decide.

Aos professores Álvaro Valls e Paulo Eduardo Arantes, que participaram do exame de qualificação. Caso as coisas estejam melhor ditas, seguramente isso se deve muitíssimo a vocês. Ao Álvaro, além das observações preciosas na qualificação, pela amizade e generosidade imensas desde o princípio. Ao Paulo, pela acolhida, pela cumplicidade, pela palavra exata e também pelo que, '*noblesse oblige*', omitiu. Também pela sabedoria, por que sabe que o como pode abrir ou fechar ouvidos, também pelo "dedinho de Adorno", que deixei para recordar.

Aos professores Silvia Saviano e Franklin Leopoldo, por aceitarem o convite para examinar este trabalho.

À Joyce e à Siméia.

A minha tríade hegeliana, Manfredo Oliveira, Roberto Markenson e Heleno Cesarino pelas muitas lições.

Aos colegas do departamento de Filosofia da UECE, em particular ao Auto, ao Luciano e ao Expedito.

Aos professores Manassés Claudino, Araripe, Morais, José Nunes, Ana Paula. Também ao Paulo Emanuel e ao Mário Helder, que ajudaram a desfazer as complicações burocráticas.

Ao Emiliano, ao Estênio, à Liana, à Sybil e ao Vieira pela paciência e pelo esforço, dobrado ou triplicado pela urgência, por lerem o que deu, a ajuda com todos os detalhes. Sem vocês não teria dado tempo.

À Sybil e à Talitha, minhas 'irmãs cajazeiras' pelos diálogos, pelas risadas, pelas cervejas, pelo cuidado e por todos os 'galhos' que quebraram e pepinos que descaram. Tampouco sem vocês teria dado tempo.

Aos amigos que me acolheram em muitas das idas a São Paulo, Pablo, Lílian, Josberto e Adriana. Acolher em casa foi só um detalhe.

À Sybil e ao Zouk, pela acolhida generosa, pelo carinho e pelo cuidado, nunca serão suficientes as palavras.

Aos amigos Rosanna e Galba, pela delicadeza do cuidado, a generosidade e pela simples presença.

Ao meu revisor de férias, Patrick, que se pudesse, estaria aqui.

À Kátia e ao Fernando, pela alegria, pela amizade, pela troca.

Ao Alex (Flemming), que mesmo longe está sempre perto.

Ao Alexandre, pela paciência de ouvir tanto Kierkegaard.

Ao Tio Ernani, pela preocupação e cuidado que nunca deixou faltar.

Aos amigos que dividiram a etapa paulistana, Emiliano, Orlando, Wilson. Também, é óbvio, pelo fundamental, ao Leozão e ao Vieira.

Aos meu queridíssimos professores de grego, Orlando, de Alemão, tante Érika. Também ao Peter e ao Jespers, pelas aulas de dinamarquês, que afinal nem adiantaram muito, mas apenas por minha culpa.

À Dedé, sem palavras.

À Maria, minha *conditio sine qua* neste trabalho. Também a Paula, sempre solidária, e ainda mais na última hora. À Carina, Camila e Zeta, à Nildênia e à Eliete. Porque eles não são de brincadeira.

À Liana, Bárbara e Pedro, pelo amor enorme, por estar sempre acompanhando.

Ao Emiliano, pelo diálogo de uma vida inteira, sem o qual já nem saberia bem quem sou.

Ao Dimas, pelo amor e também porque permanece.

Ao Emiliano, Tyrone, Max, Edson e Jeff, por olhar para o mesmo lado e falar uma mesma língua.

Finalmente, pelo ombro, pelo colo, pela beleza, pelo amor, também por olhar junto, pela presença amorosa e solidária, da qual as noites sem dormir e o 'segurar as pontas' com os meninos foram só a face mais exterior, ao Vieira, meu amor.

À Capes e a Funcap.

Para a Leca, Leo, Lequinha, Lelé, Leozinha, mãe,
muitos nomes que sempre disseram uma palavra
apenas: amor. Pela possibilidade absoluta e também
pelo necessário, mas, sobretudo, por todos outros
possíveis, pela história e pelo ensino, numa
recordação que é também feita de saudade. Também
ao Leo, meu pai, inclusive pela rosa vermelha.

Para o Vieira, o Leozão, o João, a Maria e o Luca, por
fazerem valer a pena.

Resumo

A presente pesquisa investiga o 'conceito' de paradoxo na obra de S. A. Kierkegaard a partir do diálogo crítico presente na apreensão kierkegaardiana do esforço filosófico de Hegel. Esta investigação busca mostrar as conexões apresentadas no conceito de paradoxo entre a fé, a linguagem e a história, tendo como pano de fundo o diálogo de Kierkegaard com as categorias hegelianas. Considerando que o centro da oposição teórica de Kierkegaard a Hegel é uma crítica à formalização da liberdade histórica a partir de critérios objetivistas, explicitaremos, por meio do diálogo de Hegel e Kierkegaard com Hans Georg Hamann, a apreensão da linguagem como experiência de exteriorização da liberdade. O ponto de partida desta oposição kierkegaardiana está ancorado numa leitura incompatível com uma objetivação tornada autônoma, cujo elemento histórico-referencial é o Estado: ele se mostrará nucleado nas distintas apreensões do 'espírito' realizadas pelos dois autores.

Palavras-chave: Linguagem, História, Negatividade, Dialética, Paradoxo

ABSTRACT

This present research investigates the concept of paradox in S.A. Kierkegaard's work, starting from the critical dialogue present in the kierkegaardian apprehension of Hegel's philosophical effort. This investigation searches to show the connections presented in the concept of paradox between faith, language and history, having as a background Kierkegaard's dialogue with the hegelian categories. Considering that the center of Kierkegaard's theoretical opposition to Hegel is a critique to historical freedom's formalization from objectivist criterions, we intend to explicit, by means of Hegel and Kierkegaard's dialogue with Hans Georg Hamann, that the language's apprehension is an experience of freedom's exteriorization. The starting point of this Kierkegaard's opposition is grounded in a lecture incompatible with an objectivation turned out to be autonomous, whose historical-referencial element is the State: this starting point will show itself nucleated in the spirit's distinct apprehensions realized by both authors.

Keywords: Language, History, Negativity, Dialectics, Paradox

Sumário

Introdução

Duas ou três palavras prévias sobre a injustiça entre as gerações a partir da “paulada nos Schlegel” ou uma hipótese liminar de leitura da relação Kierkegaard-Hegel12

Capítulo I

Fé, sacrifício e restituição: consciência eterna e finitude ou o paradoxo do indivíduo e das gerações em meio a uma multidão de sinais 29

1 Um estranho “imediato ulterior” ou sobre fé e paradoxo 34

1.1 Imediaticidade, ulterioridade e a “nova filosofia” 40

2 O herói e o cavaleiro 72

3 O salto e a fé: a relação entre as gerações 100

Capítulo II

A fé, o poeta e o orador 113

1 Sobre a unidade imediata entre a forma e o conteúdo ou sobre a fé e o poeta-dialético 126

Um breve *divertissement* não numerável a propósito das relações entre palavra e da verdade 146

A propósito de Hamann 169

Hamann contra Kant..... 180

Capítulo III

Sobre humor, fé e história: Tarquínio, o grande e seu filho..... 205

1 A insônia de Themístocles, a escolha de Themístocles: repetir, retomar,
recordar 206

2 A Fé e o humor: o poeta e seu discurso 227

Ou bem, ou bem...o paradoxo permite concluir? 237

Referências bibliográficas239

“Hic Rodhus, hic salta” (Esopo)

“O direito igual de todos aos bens e prazeres deste mundo, a destruição de toda autoridade, a negação de todo freio moral, eis aí, se descermos ao fundo das coisas, a razão de ser da insurreição de 18 de março e o programa da terrível associação que lhe forneceu um exército”. (Inquérito parlamentar sobre a Comuna de Paris)

“[...] ela não pode tirar sua *poesia* do passado e sim do futuro [...] as revoluções anteriores tiveram que lançar mão de recordações da história antiga para se iludirem com seu próprio conteúdo [...] a fim de alcançar seu próprio conteúdo, a revolução do século XIX deve deixar que os mortos enterrem seus mortos. *Antes, a frase ia além do conteúdo; agora é o conteúdo que vai além da frase*”. (Marx, O 18 Brumário de Luís Bonaparte)

Introdução

Duas ou três palavras prévias sobre a injustiça entre as gerações a partir da “paulada nos Schlegel” ou uma hipótese liminar de leitura da relação Kierkegaard-Hegel

Frases deste tipo – como pensa Hegel ou do ponto de vista do sistema – seguidas, quase sempre, de uma refutação, são de tal modo recorrentes na escrita de Kierkegaard que nos levam a fazer uma observação semelhante a uma afirmação feita por Kierkegaard a respeito de Hegel, n’*O conceito de Ironia*, sobre a leitura deste último sobre a ironia romântica. Diz Kierkegaard que em Hegel “não ganhamos uma verdadeira análise [sobre a ironia], mas em compensação Schlegel sempre ganha uma boa sova”¹ Se esta observação de Kierkegaard sobre a leitura da ironia por Hegel não chega a ser *inteiramente* injusta, pois é fato que os irmãos Schlegel são sempre muito “maltratados” no sistema, ela contém, entretanto, um evidente elemento simplificador, típico da caricatura, que é, aliás, justamente o que Kierkegaard faz – e quer fazer – nessa assertiva sobre a leitura de Hegel acerca a pobre dupla alemã.

De fato, a leitura hegeliana sobre a ironia – e Kierkegaard sabe disso, não apenas sobre a ironia em particular, mas sobre o conjunto do esforço especulativo de Hegel – não é, quanto ao conteúdo, de pouca influência em sua dissertação e no conjunto de sua obra. Esse tipo de referência a Hegel, rápida e caricatural, é bastante freqüente em Kierkegaard e é, na verdade, uma característica mais amplamente recorrente em todas as suas polêmicas. É certo, entretanto, que Hegel e o ‘sistema’ ou a ‘nova filosofia’ são alvos, por assim dizer, privilegiados das formas humorísticas de Kierkegaard, seja essa da caricatura, seja a da paródia ou a do desvio. O que queremos assinalar neste momento é um elemento cuja significação na articulação entre a fé e a história feita por Kierkegaard é particularmente

¹ Kierkegaard, S. A. *O conceito de ironia, constantemente referido a Sócrates*. Tr. br. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, p. 230.

importante: a caricatura, pela simplificação e unilateralização que realiza, implica sempre uma derrogação do ponto de vista da *justiça* e da *verdade*, ao menos quando as entendemos como um esforço de articular todo o conjunto de aspectos que uma coisa comporta.

Diante da coisa caricaturalmente apresentada, são omitidos os processos, as mediações, os múltiplos aspectos da coisa, para concentrar-se apenas naquilo que poderíamos chamar de sua “determinação fundamental”. Hegel apreende as formas humorísticas e irônicas como aquelas que expõem certa relação negativa com a coisa que apresentam, o que é fácil de entender, pois todo humor torna os seus objetos risíveis, ridículos, de onde estas formas evidenciam sempre algo ‘de podre no reino da Dinamarca’. Na dissertação de 1841 Kierkegaard se dedica à ironia. Há apenas uma referência final a seu mestre Paul Martin Möller sobre a superioridade do cômico em relação ao irônico, tema ao qual Kierkegaard voltará em sua obra posterior, sempre em breves, porém muito elucidativas considerações. Ora, se é verdade que Hegel “dá sempre uma paulada” na dupla Schlegel, um olhar menos comprometido com a forma da negatividade não se limitaria, como faz Kierkegaard, a ‘fazer graça’ com Hegel, o qual, aliás, era um homem bem sério. Caso ele não estivesse disposto a apanhar a leitura hegeliana sobre a ironia apenas deste ponto de vista negativo, se ocuparia em mostrar pacientemente as relações e conexões com a idéia e o conceito segundo as quais, para Hegel, a ironia dos Schlegel leva sempre “uma paulada”.

De há muito a própria relação Kierkegaard-Hegel parece passar pelo efeito lugar-comum da “paulada no sistema”. Este ‘efeito paulada’ foi propiciado por uma certa adesão pouco meditada ou informada, que do ponto de vista puramente formal se apropria, ao estilo ‘rápido’ e fulminante, das referências de Kierkegaard ao alemão. É impressionante que ainda seja freqüente, no comentário sobre Kierkegaard, a pura assunção desse estilo, o qual, acatando de modo simples a perspectiva do humorista dinamarquês nessas suas referências rápidas a Hegel, não busca suficientemente rastrear com mais precisão a presença do esforço categorial da especulação hegeliana na obra de Kierkegaard. O que parece chocante nessa apropriação é que ela mesma

não se pergunta pela presença decisiva – ainda que em negativo – das reflexões de Hegel na obra de Kierkegaard. Quer dizer, fosse apenas pela obsessão por referir-se a Hegel e por sempre dar-lhe ‘uma paulada’, já a centralidade que a forma negativa de exposição assume para Kierkegaard seria razão mais do que suficiente para que esta relação fosse mais bem tratada.

É claro que há, para essa recepção ‘paulada em Hegel’ ao menos uma razão ou duas. A primeira delas consiste, talvez, no fato da relação Kierkegaard-Hegel ter obscurecido, nos primeiros momentos da recepção da obra de Kierkegaard, aquela que era a relação mais imediata e historicamente relevante desta crítica da obra de Hegel por Kierkegaard. A obsessão por dar uma paulada não visava tanto e nem tão direta e imediatamente a Hegel, mas a um certo hegelianismo “triumfante” do clero dinamarquês, que o tornava uma espécie de ‘segunda religião’ oficial da Dinamarca, depois do cristianismo, ou melhor, tornava o hegelianismo a voz culta do cristianismo oficial dinamarquês.²

A investida em pesquisas mais atentas aos embates de Kierkegaard com a vulgata hegeliana dinamarquesa, como Martensen ou o pastor Adler³ (que publicou uma edição popular da *Lógica* de Hegel, e depois falou com Deus, não se sabendo, entretanto muito bem que relação causal essa sucessão de eventos teria podido comportar), se por um lado ajudou a situar a obra de Kierkegaard em seus contextos experienciais mais imediatos, por outro lado parece ter obscurecido a relação filosoficamente relevante de Kierkegaard com o núcleo categorial do sistema. Dito de modo talvez demasiado abreviado, num primeiro momento a recepção de Kierkegaard nos meios filosóficos sofria do que podemos chamar dessa “ausência de situação”, que no caso específico

² Para uma discussão mais exaustiva sobre os percalços da recepção da obra de Kierkegaard, cf. Valls, Álvaro. ‘Apresentação’ a Kierkegaard, S. A. *O conceito de ironia*. Cf. tb. Vergote, Henri-Bernard. *Sens et répétition, Essai sur l'ironie Kierkegaardienne*, t. I e II. Paris: CERF/ORANTE, 1982. Em particular sobre a relação Kierkegaard/Hegel cotejar a extensa e minuciosa pesquisa de Stewart, Jon. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. New York: Modern European Philosophy, 2003.

³ Cf. Vergote, *op. cit.*, e Valls na ‘Apresentação’ d’*O conceito de ironia*.

da relação com Hegel ocultava a importância da mediação dos hegelianos dinamarqueses, ausência que era também alimentada pela recepção *parcial* da sua obra que por longo tempo foi traduzida ‘em migalhas’.

Em sua tradução à edição brasileira d’*O conceito de ironia* Álvaro Valls descreve a recepção de Kierkegaard – que escreveu toda a obra em dinamarquês – por quase todo o século XX como tendo sido determinada, como toda tradução, também pelo idiossincrático dos tradutores, o que concretamente significou por muito tempo a perda de um ponto de vista de totalidade sobre a obra de Kierkegaard, pois ainda que ‘programaticamente fragmentária’, ela comporta nexos e determinações que exigem um olhar de totalidade, tal como experimentou apresentar, por exemplo, Henri-Bernard Vergote ao pensá-la sob a hipótese da ironia como determinação fundamental.⁴ A perda de referências importantes nessa primeira recepção, marcada pela parcialidade, da qual estão ausentes a própria dissertação sobre a ironia, o *Instante* (jornal no qual Kierkegaard realizou sua intensa polêmica com o clero dinamarquês) e os *Papirer*, seus cadernos de anotações que são gigantescos em volume e absolutamente fragmentários do ponto de vista da forma, foi responsável também pela perda de inúmeros elementos não só histórico, mas filosoficamente relevantes.

A perda de ‘situação’ e de uma visão de conjunto, sobretudo quando consideramos a centralidade que a relação entre o pensamento e sua situação histórica possui na obra de Kierkegaard (que também aqui aprendeu de Hegel, embora pervertendo⁵ inteiramente essa relação), no que se refere em particular à relação com Hegel, manteve os termos desta relação, num certo sentido, em termos demasiado abstratos, em particular entre comentadores que eram também filósofos.

Em contrapartida, essa tendência foi seguida, particularmente entre os especialistas em Kierkegaard, pela busca de uma inversão desta

⁴ Cf. Vergote, *op. cit.*

⁵ Essa ‘perversão’ é uma homenagem ao professor Paulo Arantes, cujas observações e escritos foram fundamentais para este trabalho.

perspectiva. Nesse esforço, que de tal modo absorvia energias em torno da obra do próprio Kierkegaard – que é gigantesca quanto ao volume – e em torno dos contextos históricos, a referência ao núcleo duro do embate propriamente filosófico e em particular com Hegel, que tem um lugar central em sua obra, ou terminou ficando subsumido na crítica ao hegelianismo dinamarquês, ou simplesmente assumindo, sem mais, os termos demasiado rápidos de Kierkegaard, abandonando a tarefa propriamente filosófica de explicitar os termos categoriais desta relação. Num certo sentido, valeu para esta última perspectiva aquilo que Kierkegaard previa quanto à sua própria obra, que mereceria apenas um parágrafo no “sistema”, caracterizando-o como “pensador da interioridade”. Para um bom número de comentadores de Kierkegaard foi suficiente o método ‘uma nota sobre o sistema e passemos a Kierkegaard’. Há, entretanto, sintomas recentes de uma reversão desse quadro. De um lado, no sentido de que os estudos sobre a relação com Hegel têm voltado a interessar os estudiosos de Kierkegaard.⁶ De outro, mesmo nos estudos de pesquisadores que pensam a obra de Kierkegaard a partir de preocupações que não incluem a relação com Hegel em primeiro plano, as observações sobre o autor alemão são sempre mais cuidadosas, no sentido de não subscrever simplesmente o modelo ‘um parágrafo para o sistema’.⁷

Dizíamos que a afirmação de Kierkegaard, de que Hegel nos deixa ignorantes sobre a ironia ao mesmo tempo em que “dá de pau” nos Schlegel, está longe de ser justa, mesmo sob o ponto de vista de Kierkegaard, que ao longo da mesma dissertação se apropria, e não poucas vezes, das categorias de Hegel. A própria definição da ironia oferecida por Kierkegaard parte do esforço hegeliano, ainda que sem mencioná-lo: diz ele que a ironia é “negatividade infinita absoluta”,⁸ deturpando leve, mas significativamente, a

⁶ Binetti, Maria José. O lo uno o lo otro: mediando todo uno u otro. In: *Sören Kirkegaard no Brasil*. Festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Idéia, 2008, p. 155. Cf. tb. Stewart, *op. cit.*

⁷ Parece que a maior influência por esta tendência mais recente se encontra no esforço de pesquisa de Jon Stewart na obra citada.

⁸ *O conceito de ironia*, p. 222.

expressão usada por Hegel, que é “infinita negatividade absoluta”.⁹ Ao afirmar que Hegel não ensina sobre a ironia e os Schlegel levam sempre uma paulada, Kierkegaard adota para com Hegel, em certo sentido, o mesmo “método das pauladas” do qual ele acusa o alemão diante da dupla romântica. Um olhar que não fosse o de Kierkegaard nessa frase – um olhar comprometido com a caricatura, com o negativo e, portanto, com a injustiça e a parcialidade – teria que nos explicar as boas razões que Hegel sempre oferece, segundo seu ponto de vista, para a crítica do romantismo, crítica com a qual, aliás, o próprio Kierkegaard é, ainda que por razões diferentes, solidário.¹⁰

O juízo hegeliano sobre a ironia – e não só a dos Schlegel – remete ao lugar do negativo no sistema. Se há algo que demarca de modo capital a perspectiva de Hegel é justo a incorporação da negatividade como movimento central ao pensamento. Ninguém na história da filosofia antes ou depois dele tenha talvez levado mais a sério a tarefa de integrar a negatividade como essencial ao movimento do pensamento. Dizer frases do tipo “a negação existe na vida, mas não no sistema”, como Kierkegaard faz, nos põe diante de alternativas algo distintas: ou isso nos leva a pensar que ele não se deu sequer ao trabalho de ler Hegel, ou que ele leu e não entendeu, ou que ele é deliberadamente desonesto intelectualmente para apropriar-se de questões do outro e apresentar como suas, ainda o acusando de não tê-la visto ou, por fim, pode significar que ele tenha lido, entendido, dela se apropriado naquilo em que ela lhe pudesse ser útil e, com ela “na mão”, tenha podido, do lugar a partir do qual olhava o sistema – de fora – ver nas condições de uso que apresentava a única possibilidade de cumprir as “potências do negativo” que se

⁹ Devo a Antonio Vieira Filho a observação de que a expressão hegeliana possui a forma inversa àquela apresentada por Kierkegaard. Cf. Hegel. *Estética*, v. I. Tr. br. Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 85.

¹⁰ Apresentamos, já durante o período de doutoramento, os resultados parciais da pesquisa sobre a relação Kierkegaard/Hegel no que se refere ao conceito de Ironia num texto intitulado *O prosaico estado do mundo no mundo do Estado. Do sentido da Ironia e do Humor em G. W. F. Hegel e S. A. Kierkegaard*, publicado em versão integral em formato eletrônico (CD-Rom) das atas do Encontro da SOBRESKI de 2003, Pocinhos, Minas gerais. As considerações seguintes são uma condensação deste texto.

encontrariam, segundo a sua perspectiva, aprisionadas no sistema. Nesse caso, ele não seria o único.¹¹

Ora, a ironia romântica é pensada por Hegel diante de um critério bastante objetivo: a experiência moderna da liberdade, a qual permite a emergência desta subjetividade que os Schlegel reclamam contra esta mesma experiência. A dupla *Schlegel & Schlegel* representa uma presença *extemporânea* da negatividade num momento histórico que realiza a liberdade do indivíduo de modo mais pleno e universal que aquele que eles mesmos apresentam como ‘ideal de liberdade’, que é a experiência da ‘bela totalidade’ grega, poética. O ‘prosaísmo’ da sua experiência presente é confrontado pelos Schlegel exatamente a partir deste retorno ao ideal grego e poético. O juízo de Hegel sobre os Schlegel pratica, a seu modo, a única espécie de justiça que lhes é devida, a qual é também composta de injustiça. Pois não se trata quanto aos Schlegel de deter-se e examinar a sua obra com os cuidados e atenções da exegese, mas de apreender a sua ‘determinação fundamental’, a sua ‘verdade cintilante’ e a ela se opor de modo pontuado e preciso. Cortante, ferino, mordaz, cruel, estes são alguns adjetivos que poderiam ilustrar a natureza do juízo de Hegel sobre os Schlegel, os quais, assim, nos explicam o porquê de, segundo Kierkegaard, a dupla levar sempre uma paulada, enquanto ‘continuamos sem saber nada sobre eles’.

Quando Hegel desce o pau nos Schlegel ele só o faz, se assim podemos dizer, marginalmente, pois ele se encontra ocupado com aquilo que se lhe apresenta como a sua tarefa diante do seu presente, tarefa que consiste no desenvolvimento de uma filosofia capaz de estar à altura do seu tempo. Hegel, que é filósofo, se ocupa centralmente em compreender este presente ou em apresentá-lo conforme a sua racionalidade. Diante desta exigência mais alta, pouco se lhe dá que os Schlegel, ‘ao lado’ dessa caricatura que ele deles

¹¹ Karl Löwith em *De Hegel a Nietzsche*, por exemplo, sugere uma hipótese interpretativa que aproxima a crítica de Kierkegaard a Hegel à de Marx. Ainda que sob argumentos distintos, a hipótese que aqui se apresentará de algum modo permite, sob certas condições, algo semelhante, embora examinar o problema e argumentar sobre isso não seja algo a que esta pesquisa se proponha. Que a inegável presença de uma certa apropriação, por nós, de Marx conduziu a leitura que aqui se apresenta é algo que não fica inteiramente oculto no texto.

nos fornece, possam também apresentar outras características, todas ‘menores’ em relação àquele que é o seu próprio critério, que é o da racionalidade. Focar a apresentação de uma coisa qualquer na sua “determinação fundamental”, isto é, naquilo que constitui o núcleo fundamental “da verdade” da coisa, apanhar o cerne daquilo pelo que a coisa é o que é, e nisso não se preocupar com os elementos periféricos que também – e “ao lado” da determinação fundamental – compõe a coisa, parece ser assim, o que faz Hegel com os Schlegel.

Também Kierkegaard comete com o próprio Hegel semelhante injustiça. Em Kierkegaard, aliás, este traço é universal, isto é, quase. Raras são as vezes – e raros os autores – com os quais Kierkegaard se preocupa em estabelecer uma relação “justa” e “equilibrada” acerca das suas posições antes de com eles polemizar ou citá-los, o que nos leva a considerá-lo um homem injusto, demasiado injusto. É verdade que Kierkegaard não faz história da filosofia. Os objetivos das referências feitas por ele a quaisquer autores são sempre outros que o da “justiça” com o lugar de qualquer pensador na história da filosofia, e isso, mesmo quando não se trata de discordar. A razão pela qual Kierkegaard é quase sempre injusto com Hegel, quando polemiza com ele ou quando se apropria de seu esquema categorial, desviando ou citando o seu sentido, é que ele faz uma apropriação tão centrada nos próprios objetivos quanto aquela de Hegel com os Schlegel.

Mas o que preocupa Kierkegaard não é, como o que ocorre com Hegel, alcançar a racionalidade da sua ‘era’ ou da sua ‘época’. O lugar a partir do qual fala Kierkegaard é o de um polemista, cuja perspectiva não se explicita senão pela relação com aquilo que lhe mobiliza mais direta e imediatamente, a fé. Hegel é, em relação a Kierkegaard, de uma geração anterior. Aquilo que Hegel combate no primeiro romantismo alemão é a relação com o seu próprio presente. Mas se devemos levar a sério o que nos dizem os esforços de situar a relação de Kierkegaard com Hegel quanto ao próprio presente e contexto do nosso humorista dinamarquês, é também e fundamentalmente algo de presente e não o caráter passado que lhe importa em Hegel.

Este foco absoluto no presente tanto de Hegel quanto de Kierkegaard é sempre, como é possível ver, muito injusto. A escrita de Kierkegaard tem algumas importantes diferenças formais em relação à de Hegel, além da grande e absoluta diferença de objetivos que se plasma em duas formas muito distintas e na verdade, opostas: a forma do conceito e a forma auto-fragmentada de uma escrita que poderíamos chamar de ‘poético-dialética’. Entender as relações entre estas duas diferentes *formas* e as respectivas relações por elas apresentadas em relação aos conteúdos dos quais tais formas se apropriam é um ‘braço’ da hipótese que guia esta exposição. O segundo ‘braço’ é que tais formas têm, nos dois casos, uma profunda relação com a história, a qual é determinada por esta injustiça fundamental de estarem ambas fincadas em seu presente.

A relação de Kierkegaard com as ‘gerações’, com a história e com os “autores” manifesta certa concepção de justiça, muito particularmente ligada ao problema da fé, sobre a relação com o passado. O discurso de Kierkegaard, que é, segundo a hipótese que buscaremos desenvolver, sempre humorístico, é, assim também, sempre ‘caricatural’. Ele jamais abandona o terreno da negatividade, o qual é o mais profundo ‘lodaçal’ da injustiça, pois quem olha a partir dele vê o mundo de um lugar muito complicado, pois sempre muito unilateral. Toda justiça, deste ponto de vista unilateral, é sempre feita também de injustiça. Hegel talvez dirigisse a Kierkegaard críticas ainda mais severas que aos Schlegel, pois ele denuncia muito mais vigorosamente que aqueles a experiência do seu próprio tempo, que é ainda o tempo de Hegel, pois só vinte e poucos anos separam a morte de Kierkegaard da de Hegel. Kierkegaard denuncia a experiência do estado cristão dinamarquês e do burguês que “vai ao culto nos domingos sempre em linha reta, atrás de seu próprio nariz” e nisso, crê realizar sua fé. Talvez não. Isso pouco importa.

O que nos interessa aqui é buscar desenvolver a ‘hipótese liminar’ de que a injustiça compõe o centro da relação de Kierkegaard com Hegel, injustiça pela qual ele experimenta, em outro terreno, aquela que é também a injustiça fundamental do esforço hegeliano. O importante é que esta injustiça aponta para certa ‘determinação’ muito central da ‘fé’ tanto para Kierkegaard

quanto para Hegel: a sua relação inseparável com a história e nesta, a ancoragem absoluta no presente. Tornar o presente – o próprio presente um absoluto – no qual a fé (e a justiça) se realizam, impõe querer também a injustiça que isso comporta.

A nossa apropriação de Kierkegaard (assim necessariamente constantemente referida a Hegel dada a relação muito anterior com este autor, para aqui não sermos inteiramente injustos com o passado), tampouco é destituída desta ancoragem na firme consciência da injustiça que necessariamente cometeremos. O Kierkegaard que aqui se apresenta foi lido a partir das nossas preocupações. Não é o único possível, não é o melhor, mas é o único que conseguimos, a partir do ‘lodaçal’ de onde olhamos, alcançar. Embora nossa relação com Hegel, Lucács e Adorno preceda em muito a relação com Kierkegaard, jamais havíamos dado muita importância a tal autor até chegarmos até ele a partir de uma pesquisa desenvolvida sobre Emmanuel Lévinas. Neste mesmo período, lendo a *Ideologia da Estética* nos deparamos com uma nota que nos chamou particularmente a atenção, pois ela apontava em Kierkegaard algo que se assemelhava ao que a nossa própria leitura encontrava: o autor estranhava que até então ninguém houvesse se proposto a ‘tirar Kierkegaard dos braços do liberalismo’.¹² Esta exposição é a aceitação deste desafio. Mais ou menos nesta época, buscamos ler a tese de doutoramento de Adorno¹³, cuja leitura foi decisiva, em negativo, para a proposta desta pesquisa. Segundo Adorno, Kierkegaard limita-se a ser ‘um pensador da subjetividade’, razão que condenaria o seu esforço negativo à pura inefetividade, algo assim parecido com o que Hegel diz sobre os Schlegel.

É indiscutível a centralidade da ‘liberdade subjetiva’ na obra de Kierkegaard. Ela é mostrada na ação e na linguagem de cada uma das suas personas. Esta é a maior das razões *formais* a sustentar a *tese*, igualmente exposta por Adorno no seu estudo de doutoramento, sobre uma “dominância do estético” em Kierkegaard, a partir da *paridade lógica* que Adorno estabelece

¹² Eagleton, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Zahar editor, 1993.

¹³ Adorno, Theodor W. Kierkegaard. Tr. fr. Éliane Escoubas. Paris: Ed. Payot & Rivages, 1995.

entre o 'estético' e o 'religioso'. Adorno nisso tem em vista afirmar que a unidade subjetiva, exposta nos "tipos" Kierkegaardianos, significaria uma mesma *unidade, imediata* ou *estética*, a qual se determinaria pela ausência de mediação nos dois casos. Para ele, Kierkegaard ao reivindicar a subjetividade alcançada na fé como uma 'interioridade escondida' aprisionaria esta subjetividade em si mesma, à sua simples dimensão *subjetiva*, e isso em razão de que se *expor* ou se *exteriorizar* objetivamente seria visto por Kierkegaard – a partir de tal ponto de vista religioso, que a seu ver é também estético em razão da ausência de mediação – como atividade que recairia sempre no estranhamento de si desta interioridade. Estes são aproximadamente, os termos da crítica de Adorno na tese de doutoramento, crítica que ele retoma, com um pouco mais de cuidado com a "riqueza" das imagens para a qual Benjamin lhe chama a atenção em sua resenha,¹⁴ em dois outros momentos. No último dos ensaios que dedica a Kierkegaard, *Ainda uma vez Kierkegaard*, Adorno volta a insistir naquilo que é fundamental para ele: reconhecendo que Kierkegaard aponta, através da idéia de 'obra do amor', certa relação com a exterioridade, ele próprio, Adorno, aponta 'ainda uma vez' aquilo que a seu juízo determinaria a *impotência* desta interioridade cristã e amorosa diante do mundo que ela critica. Que, limitando-se, ao agir sob a forma de discursos edificantes na 'relação com o próximo' esta subjetividade é incapaz de *distinguir qualitativamente*, por este conceito de *proximidade*, as diferenças *reais* e qualitativas entre os indivíduos, pelas quais, somente, qualquer amor em forma de discurso poderia ter qualquer efetividade, ou seja, pelo reconhecimento da experiência do indivíduo como socialmente determinada. Ele conclui este texto remetendo o esforço de Kierkegaard à sua semelhança com a figura da consciência infeliz da *Fenomenologia do Espírito*.

As questões de Adorno são sérias. Nossas próprias preocupações teóricas guardam infinitamente maior afinidade, abstratamente falando, com as 'motivações' teóricas de Adorno em sua crítica do que com as imediatas

¹⁴ Cf. as cartas de Benjamin a Adorno, em 01. 12.1932, e de Adorno a Benjamin, em 17.12.1934 (*correspondence Adorno-Benjamin 1928-1940*. Tr. fr. Philippe Ivernel. Paris: La fabrique, 2002); cf. tb. Benjamin, Walter. Kierkegaard. In: *Oeuvres*, III. Paris: Gallimard, 2000, p. 355-358 (Folio essays).

motivações religiosas da escrita de Kierkegaard. Adorno tem razão, desde seu ponto de vista, em dizer quase tudo o que ele afirma sobre Kierkegaard, pois a sua referência para ajuizar a relação com a 'objetividade' desta 'interioridade' nele obedece aquilo ao que chamaríamos, com *Guy Debord*, de uma certa exigência *autonomizada* de exposição da verdade ou aquilo que Debord chamaria mais exatamente de "crítica especializada e espetacular das relações espetaculares".¹⁵

¹⁵ Quando Debord fala de *especialismo* e *especialização* tem em vista as separações promovidas pelas relações mercantis, pelas relações fetichistas no capitalismo em sua 'fase espetacular', separações que têm sua origem na separação entre o produtor e seu produto e que nesta fase espetacular do capitalismo se estendem de modo generalizado para o conjunto da vida cotidiana. Não é possível aprofundar aqui as questões de Debord. Para uma excelente leitura que apreende Debord nesta relação central com a negação e não como crítica especializada, cf. Aquino, Emiliano. *Reificação e linguagem em Guy Debord*. Fortaleza: EDUECE/UNIFOR, 2006. O que nos interessa particularmente nesta crítica debordiana do especialismo é a relação inseparável entre *discurso* e *ação* como exigência central da negação prática das relações espetaculares, isto é, a sua insistência de que a negação do espetáculo só é possível por meios não espetaculares. Retomando a unidade entre teoria e práxis que marcou o esforço da primeira crítica da economia política, Debord insiste em que a negação prática das relações fetichistas só é possível quando se experimenta a negação como *autonegação*, isto é, como recusa da inserção autonomizada do próprio discurso da negação numa experiência espetacular. Esta recusa significa a crítica de qualquer especialismo crítico (o dos intelectuais, como Adorno). A idéia de que a 'generalização do negativo' (da negação) só é possível como experiência real de um *diálogo prático* e auto-negativo e a inteira oposição apresentada por Debord a qualquer *formalização autonomizada* da negação (partidos, sindicatos e demais *instituições* que culminam no Estado) são elementos que apresentam, a nosso juízo, imensa relação com os elementos centrais da crítica do seu presente que Kierkegaard pretendeu, contra Hegel, realizar. Cf. Debord, Guy. *La société du spectacle*. Paris: Gallimard, 1992. As questões suscitadas pela leitura de Kierkegaard e por nós apropriadas a partir do *background* desta discussão buscam enfatizar e apresentar a enorme riqueza crítica de uma experiência efetiva e subjetiva de negação que apresenta, assim, um olhar necessariamente finito ou 'limitado' sobre o mundo. É precisamente assim que as próprias reflexões de Kierkegaard se apresentam. O que, para além dessa estrita crítica subjetiva ele parece apresentar é a exposição da linguagem como lugar possível de 'constituição da verdade', lugar que é o do diálogo auto-negativo como expressão da 'proximidade'. A leitura carola que Adorno apresenta de Kierkegaard, na qual o aspecto 'demolidor' desaparece para só deixar restar a 'edificação' é bem indicativa do lugar a partir do qual Adorno *olha*. A grande questão apresentada por Kierkegaard quanto ao cristianismo, a reivindicação de que a verdade do espírito está no 'crer presente' que retoma a possibilidade perdida no passado, a 'glorificação' como tarefa do presente são os elementos negativos de uma firme ancoragem no presente que lhe escapam inteiramente apenas porque antes lhe escaparam outras formas, socialmente coletivas e relevantes da negação que, assim, como a crítica de Kierkegaard, tampouco se apresentou na forma positiva da instituição, mas na forma negativa da insurreição. O que Adorno parece odiar em

A sua crítica a Kierkegaard teria inteira razão de ser, não fosse o fato de que a relação entre *forma* e *conteúdo* que Kierkegaard realiza sob a forma do paradoxo nos parece ser, antes que um simples ‘protesto subjetivo’, uma negação viva das relações fetichistas que, embora nem conheça esse seu nome, busca dialogar sobre o mundo o qual nega e que, assim, se apresenta como reflexão muito mais iluminadora em qualquer experiência de negação do mundo que aquela apresentada pelo próprio Adorno. Particularmente pelas duas questões centrais que este esforço de diálogo significado pela escrita de Kierkegaard levanta, e pelas múltiplas imagens que emprega, esta ‘negação viva’ que busca dialogar nos apresenta, de um lado, questões capazes de interrogar sobre a *comunicação* e o *diálogo* como formas de uma certa ‘produção da verdade na negação’; de outro, sobre o que significa estar em relação com o histórico ou experimentar a história, experiência que nele se determina precisamente pela negação de qualquer *naturalização* da liberdade representada pela simples *positivação*, sob a *forma autônoma* das instituições (ele pensa especificamente no Estado e na igreja), desta mesma liberdade que demarca o que é histórico do que não é.

Esta “crítica subjetiva”, como quer Adorno ou este esforço de comunicação, como preferimos, ‘apanha’ a “verdade da subjetividade” apenas como certa experiência da *negação* de tudo o que é simplesmente dado positivamente – e assim de si mesma como positivamente dada –, pelo que a própria experiência da fé como experiência negativa e auto-negativa só permite pensar a experiência da liberdade como movimento *instituinte*, tanto do mundo quanto de si mesma. Que esta recusa à simples ‘objetivação autonomizada’ da fé, da liberdade nas instituições separadas, ou que a afirmação da linguagem como lugar da experiência histórica possa ser lida, como é por nós, como apenas possível a partir da *negação prática* destas mesmas relações fetichistas enquanto estas são expressões do domínio do já *objetivado*, do

Kierkegaard é esta ‘insurreição’ da subjetividade porque, tanto quanto Hegel, ele fez da *vitória* objetivada (também do valor de troca sobre o de uso, com o correlato desaparecimento da negação possível) o único critério de verdade. A crítica do fetichismo ‘absoluto’ apresentada do hotel ou do gabinete carrega, se podemos nos apropriar de uma bela imagem literária, “restos de Deus entre os dentes”.

morto, sobre homem, que a reivindicação da relação absolutamente viva entre a forma e mundo seja expressão real da recusa ao domínio da coisa, e que tal negação seja apenas possível como *experiência*, o que envolve a inteira subjetividade, isto é, também a sua relação com o que é objetivo, isso mesmo nos parece se apresentar de modo significativamente mais diretamente próximo às potências da *negação real* que as questões apresentadas pelo próprio Adorno do alto do 'grande hotel'.

Não fosse porque Adorno se engana profundamente quanto a Kierkegaard, pois "vê chifre em cabeça de cavalo", isto é, vê em Kierkegaard uma resposta às suas próprias questões (que assim lhe aparece como uma resposta obviamente equivocada), perguntas que em Adorno são baseadas na pretensão, típica do 'intelectual que se autocrítica' no limite e no interior do seu papel de intelectual, de apresentar a 'resposta' *formal* ao problema da negação, de encontrar a sua 'quadratura do círculo', na relação com a exterioridade, ele teria podido ver em Kierkegaard algo além da 'mera' expressão da subjetividade. Que esta resposta seja em Kierkegaard eminentemente uma *experiência* da exterioridade como *experiência da negação*, aponta precisamente aquele que é o 'vício de origem' da pergunta adorniana ou permite ver o lugar a partir do qual Adorno fala. Perguntar por esta 'quadratura do círculo' da relação com a exterioridade *de fora* da experiência da negação, aquela apenas na qual a exterioridade pode se constituir efetivamente (pois do contrário estamos na interioridade universal do valor), e perguntar de fora desta experiência da negação, bons quase cem anos depois da Comuna de Paris haver mostrado o que pode ser a experiência da exterioridade como 'diálogo prático na negação', isto é, bons cem anos depois dela haver mostrado o que é a relação com a exterioridade num quadro insurrecional, tudo isso indica bem a limitação do ponto de vista de Adorno.

O que Kierkegaard (junto com Hamann) nos diz sobre a relação entre história e linguagem é que apenas como parte de um diálogo que se baseia na negação, ou apenas 'entrando em comunicação' (que no caso da compreensão da obra de Kierkegaard significa um entrando na 'lógica' da comunicação indireta), é possível entender esta experiência de 'comunicação'

negativa não como simples ‘ausência de formalização’ ou como indicativa de uma ‘carência de manifestação’ mas como manifestação singular da negação que, ao mesmo tempo expõe esta negação como aquilo que *pode* e *deve* ser generalizado. Que isso não assume a forma do ensino (da edificação), mas que esta supõe a demolição, pois aquela (a edificação) só pode apresentar-se *indiretamente* ou de modo humorístico, porque exige o trabalho também negativo da sua decifração ou da sua recepção, trabalho que é a própria ‘obra’ de instituição da liberdade como algo que apenas pode se experimentar como libertação do indivíduo pela qual apenas ele se institui como singular, é algo que só nos parece possível encontrar em Kierkegaard quando se olha para ele a partir de um ponto de vista semelhante, da negação absoluta de toda forma separada que possa se apresentar como verdade.

Não fossem estes dois detalhes, a *linguagem* e a *história*, pensados a partir de sua unidade prática, isto é, negativa, concordaríamos inteiramente com a leitura, e sobretudo, com as conclusões de Adorno, sempre muito ilustrativas e brilhantes. É impressionante a capacidade de Adorno de mesmo no âmbito ‘estritamente acadêmico’ do ‘comentário’, não entender quase nunca e deixar escapar sempre aquilo que de fundamental está em questão para Kierkegaard. Adorno afirma na tese de doutorado o caráter reacionário e passadista da perspectiva de Kierkegaard. O elemento central da ‘concepção’ de história de Kierkegaard, parece estar dado na centralidade prática e negativa do presente, algo que lhe escapa retumbante e absolutamente. Parece ser esta centralidade prática da experiência, que em Kierkegaard descreve uma orientação absoluta da relação com a ‘verdade’, com Deus ou mais exatamente com o “Cristo glorificado”, como relação apenas possível no presente (aquela que Benjamin descobre em Kierkegaard, talvez porque também conheceu Hamann)¹⁶, aquilo que segundo nos parece, está contido no

¹⁶Apenas para pontuar e nos explicar, a referência a Benjamin tem aqui em vista a centralidade apresentada nas teses *Sobre o conceito de História* sobre o tempo de agora, articulada de modo específico a dois outros textos seus: o de juventude sobre a linguagem (1916) e a discussão sobre a relação entre linguagem e história apresentada no ‘prefácio’ do *Drama barroco alemão* (1925). Em todos estes casos a relação entre Kierkegaard e Hamann (a qual Benjamin apresenta no escrito de 1919 sobre a linguagem) a partir desta conexão entre linguagem e história, não parece lhe

esforço de Kierkegaard ao expor sempre os seus tipos como *formas singularizadas* de exposição da ‘verdade’ de determinada experiência.

Fosse o que fosse que Kierkegaard tivesse em mente, pensasse ele em deus ou no diabo, a cegueira de Adorno diante da afirmação da *negação do presente* como “tarefa de cada geração”¹⁷ só se explica em razão da sua cegueira mais universal diante de toda *negação real*, a mesma cegueira que permite que, com ar *blasé*, o ‘intelectual negativo’ ou crítico anuncie a ‘recuperação’ (captura) iminente, pela ordem, de toda *negação prática e real* pela lógica fetichista’ e isso apenas porque ela é, em princípio, como toda negação, apenas ‘parcial’. Que esta negação não seja apenas parcial, mas mais exatamente singularizada e que a ‘comunicação indireta’ ou o humor apresentem a possibilidade deste diálogo de singularidades (sempre auto-negativo) como única ‘formalização’ possível da liberdade humana ou como ‘segunda ética’ é algo que, parafraseando Kierkegaard, escapou a Adorno e tinha de escapar.

A exposição seguinte buscará articular, tendo como pano de fundo o conjunto das questões aqui apresentadas, as reflexões de Kierkegaard a partir do ‘conceito’ de paradoxo apresentado por Silentio em *Temor e Tremor*, articulando-as a outros autores da heteronímia e à própria obra assinada para buscar explicitar a unidade paradoxal entre *forma* e *conteúdo* como a ‘expressão anti-lógica’ do carácter não-sintético de uma dialética que quer extrapolar os limites do conceito’. Isso quer dizer muito simplesmente que buscaremos mostrar, a partir da linguagem e da história que o paradoxo expõe, uma unidade subjetiva ou um ‘singular’ encarnado (e por isso anti-

haver escapado. Em todos estes momentos se trata de indicar a mesma conexão entre história e linguagem a partir de certa relação ‘negativa’ com a verdade ou com a ‘idéia’, relação que é inseparável da leitura da encarnação apresentada tanto por Hamann quanto por Kierkegaard como inseparável da unidade singularizada e subjetiva da pessoa de Cristo, a qual, entretanto, é incomensurável com o simples *imediato* dada a mediação da linguagem. O capítulo sobre Hamann adiante melhor esclarecerá o que aqui temos em mente e que agora apenas quisemos indicar em relação a Benjamin.

¹⁷ Referimo-nos a uma citação de Kierkegaard por Adorno, da qual partiremos em nosso primeiro capítulo.

lógico, pois inseparável, nem por abstração, da matéria) de um esforço de apresentar a relação com a verdade ou a fé como relação cuja contradição não comporta uma síntese separada como aquela que se apresenta na forma conceito. Explicar este último período de modo a torná-lo inteligível é o nosso esforço nas páginas que seguem.

Capítulo I

Fé, sacrifício e restituição: consciência eterna e finitude ou o paradoxo do indivíduo e das gerações em meio a uma multidão de sinais...

Uma geração pode aprender muito de uma outra geração, mas o que é propriamente humano nenhuma aprende daquela que a precedeu [...] o que eu chamo de propriamente humano é a paixão, na qual cada geração compreende inteiramente a outra e se compreende a si mesma. Mas a paixão a mais alta no homem é a fé, e nenhuma geração começa aqui em um outro ponto que a geração precedente, cada geração recomeça de novo, a geração seguinte não vai mais longe que aquela que a precedeu, se esta foi fiel à sua tarefa e não a abandonou. Que semelhante recomeço seja fatigante, nenhuma geração tem o direito de dizê-lo, pois ela tem a sua própria tarefa e não tem que se ocupar do fato da geração precedente ter tido a mesma tarefa, a menos que uma geração ou os indivíduos que a compõem pretendam audaciosamente tomar o lugar que pertence ao único espírito que governa o mundo e que é bastante paciente para não experimentar fadiga.¹⁸

Johannes de Silentio

¹⁸ “Une génération peut apprendre beaucoup d’une autre génération, mais, ce qui est proprement humain, aucune ne l’apprend de celle qui l’a précédée [...] ce que j’appelle proprement humain, c’est la passion, dans laquelle chaque génération comprend entièrement l’autre et se comprend elle-même. Mais la passion la plus haute en l’homme est la foi, et nulle génération ne commence ici en un autre point que la génération précédente, chaque génération recommence à nouveau, la génération suivante ne va pas plus loin que celle qui l’a précédée, si celle-ci a été fidèle à sa tâche et ne l’a pas abandonnée. Qu’un pareil recommencement soit fatigant, aucune génération n’a le droit de le dire, car elle a sa tâche à elle et n’a pas à s’occuper du fait que la génération précédente avait la même tâche, à moins qu’une génération ou les individus qui appartient au seul Esprit que gouverne le monde et qui est assez patient pour ne pas éprouver de fatigue”. Kierkegaard, S. A. *Craintee et tremblement*. In: *Oeuvres Complètes*, tome V. Tr. fr. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau. Paris: Éditions de L’Orante, 1973, p. 207-8. Esta edição francesa das *Oeuvres Complètes* em 20 volumes será doravante citada com o título da obra seguida do número de página.

Em nenhuma escrita a relação entre o conteúdo e a forma é algo de indiferente. Numa obra de pretensões poéticas, entretanto, a forma não pode ser nunca secundária com respeito ao conteúdo, mas deve, antes, entretecer com este uma conexão capaz de permitir a sua exposição a mais adequada e justa. Johannes de Silentio, que é poeta-dialético¹⁹, apresenta sua narrativa em *Temor e Tremor* como a realização da tarefa de “cantar a fé”. Como não é um autor descuidado acerca do necessário e equilibrado arranjo formal na apresentação de seu elogio – posto que poeta –, a pergunta pelo lugar e pelo *como* talvez nos ajude a reconstituir algumas determinações de conteúdo do seu poema. Quando se pretende também enfrentar determinações dialéticas, como se dá nesse seu elogio da fé, projeto que exige, por isso mesmo, um poeta-dialético, o equilíbrio da relação forma-conteúdo fica seriamente afetado em razão de uma certa desproporção ou, mais exatamente, de uma excedência do *conteúdo* com respeito à *forma*. Esta dificuldade parece afetar particularmente a possibilidade de apresentação de certas mediações e passagens, incompatíveis com a *imediatez*, própria à narrativa poética, mesmo se ela pretende ser também dialética.

A um olhar prosaico como o nosso, algumas intrigas surgidas a partir desta desproporção entre a forma e o conteúdo ou da excedência do conteúdo com respeito à forma podem mesmo parecer mais relevantes que aquilo que é manifestamente apresentado no texto do poeta, uma vez que, como se diz, o “diabo se esconde nos detalhes”, os quais o texto poético de Silentio se caracteriza por possuir em abundância. Não fosse o prosaísmo do nosso olhar o exigir, o simples fato de Silentio elogiar a fé já alertaria para, em razão do diabo, não podermos descuidar dos detalhes, onde tantas e tão perigosas minúcias se podem ocultar. Se *diábolos* é o que divide, ainda maior é a razão para não descuidar dos detalhes, pois o que divide, ou o negativo, nos interessa de modo muito particular desde que a fé é pensada, tal como por

¹⁹ Podemos inferir a unidade de poeta e dialético na *persona* de Silentio em várias passagens. Quando, por exemplo, o poeta diz que “tem que desenvolver, por via *dialética*, como o oculto se comporta na estética e na ética”, pois nesse momento para Silentio “se trata de mostrar a absoluta diferença entre o oculto estético e o paradoxo”. Idem, p. 174 (grifo nosso).

Silentio, com base numa perspectiva que parte do diabólico, da queda ou da divisão entre o homem e Deus, entre o finito e o infinito, cuja realidade é o ponto de partida da fé enquanto esta é pensada como movimento de re-união do que foi cindido, razão, aliás, que explica porque, além de poeta, ele deve ser, para devidamente elogiar seu conteúdo, também dialético.

Partiremos de uma intriga que desperta em particular o nosso interesse, suscitada por um desses 'segredos' do texto poético de Silentio. Esta intriga consiste na permanente reposição do paradoxo, o qual é expressamente reivindicado por ele como forma capaz de expor a natureza paradoxal da fé cujo modelo em *Temor e Tremor* é a fé de Abraão. O problema ou a intriga é exatamente esta, pois esta forma nunca se resolve, mas, sempre e de novo, re-apresenta a si própria e ao conteúdo num novo paradoxo. Um segredo ou um silêncio que é dito, e que no seu dizer é ainda ocultado, o silêncio que é interrompido pela fala, a qual, entretanto apenas afirma a dubiedade, que apenas *sinaliza* pelo paradoxo uma certa verdade que, deste modo, não se expõe senão sob a forma da "intriga". Uma escrita que esconde e revela uma relação entre o homem e Deus e entre o homem e os homens apresentada como uma autonegação, ao mesmo tempo em que é mostrada como o seu oposto, como suprema afirmação de si mesmo. Estas são imagens e palavras *sinalizadas* no texto de Silentio. Elas *mostram* o paradoxo no qual, para ele, a fé consistiria. Em razão da dificuldade implicada nesta relação autocontraditória exposta no caráter *ao mesmo tempo* autonegativo e autoafirmativo da fé, dificuldade de ser *realizada* e de ser *dita*, é que ele a elogia. Nosso poeta-dialético parece ver, nesta dificuldade absoluta que caracteriza a fé, certa manifestação da *beleza absoluta*, isto é, da *verdade absoluta*, uma vez que para os poetas beleza e verdade costumam ser inseparáveis.

Fôssemos nós poetas, como Silentio, contentar-nos-íamos, talvez, com o simples *mostrar* dos paradoxos e mais até, admiraríamos a proeza e a beleza das peripécias textuais necessárias para apresentar paradoxalmente unidas determinações contraditórias. Mas, a um olhar prosaico como é o nosso, se impõe certa desconfiança com respeito ao paradoxo, desconfiança das contradições que não se resolvem ou se resolvem sem justificação

possível, de um salto, que assim, não explica as mediações pelas quais tal resolução se opera, limitando-se a dizê-las. Diante desta desconfiança, é preciso buscar apanhar esse salto em pleno ar e arrancar-lhe, ainda que a fórceps, a confissão da pirueta. Afinal é sempre um pouco esse “arrancar à força” ou “agarrar no ar” o que o olhar que busca prosaicamente a verdade de um texto realiza, agarrando o seu sentido. É preciso localizar em algum momento o *como* dessas transições e explicá-las ou, caso esta explicação não exista, desmascará-la como uma mera farsa poética que, afinal, nada tem a nos ensinar num tempo como o nosso, no qual, de há muito, a poesia parece ter perdido toda a capacidade de explicar alguma coisa, se é que algum dia a possuiu. O mais curioso de tudo é que ao referir-se àquele que é o objeto do seu elogio, Silentio, que é poeta, elogia o prosaísmo²⁰ de Abraão. Convenhamos: um automeado poeta-dialético que canta a fé de Abraão elogiando-lhe o prosaísmo parece tão bizarro quanto os paradoxos que ele enuncia através de uma escrita que mais sinaliza do que explica. Esta bizarria, entretanto, já apenas por este paradoxal elogio da prosa feito por um poeta, nos desperta rapidamente a curiosidade. Se pensarmos na relação entre prosa e história, a partir da qual o seu elogio ao prosaísmo é feito é ainda mais clara a bizarria desta atribuição a Abraão. Claro que quando nos lembramos da poesia moderna, na qual poesia e prosa se misturam, assim como em Silentio, consideramos a hipótese de que seu ‘experimento’, de que seu elogio, não seja assim tão incompreensível, embora se apresente, em todo caso, como um enorme anacronismo, pois atentemos, o prosaísmo que ele elogia é de ninguém menos que Abraão, aquele da tribo, da narrativa bíblica, do antigo testamento. Pois se ao menos fosse do “novo”, ainda seria compreensível. Esse anacronismo talvez não seja, de todo modo, tão distinto daquele apresentado na sua própria autodesignação como poeta-dialético.

Se com salto descrevemos a passagem abrupta e sem explicação aparente ou conexão necessária entre duas proposições, dois conceitos ou dois “lugares” textuais – para assim clarear o “espacial” da metáfora do salto significado por seus paradoxos, segundo a exigência imposta pelo prosaísmo

²⁰ Cf. Idem, p. 128.

da nossa leitura – teremos, ou bem que encontrar o momento de *mediação* nesta passagem significada pela relação entre o homem e Deus, entre o homem e os homens, entre o silêncio e a palavra, todos estes saltos *sinalizados* por Silentio, ou bem teremos que dizer que, ainda quando belo, o elogio de Silentio não nos explica e, portanto, não elogia devidamente, aos nossos olhos ainda mais prosaicos que o seu próprio, essa que é a “mais alta paixão do homem”.²¹ Podemos conceder ainda, a título do benefício da dúvida devido a todo desconhecido, que talvez haja um terceiro incluído, uma terceira margem do rio. Afinal, o paradoxo afirmado por Silentio poderia ser, *ao mesmo tempo*, uma explicação e uma ausência de explicação, se por explicação entendermos uma *explicação absoluta* ou um discurso capaz de apresentar a sua inteira autojustificação. Neste caso, poderia ele mesmo ser isso o que ele diz do seu objeto, da fé: um paradoxo ou uma relação que une pólos contraditórios, relação na qual é preservada tanto a *oposição* quanto a *unidade* e que em razão de comportar tal unidade contraditória se apresenta como incapaz de se autojustificar, uma vez que esta unidade na contradição comporta não só o que é *absolutamente interior*, mas, de igual maneira, o que é *absolutamente exterior* ou excedente àquele que é o sujeito da sua enunciação. Quer dizer, caso ele seja essa terceira margem, ele talvez possa ser um paradoxo ou uma contradição absoluta que, ainda que não se explique inteiramente ou não se autojustifique de modo absoluto, possa, ainda assim, sob certa condição, como quer Silentio, ser compreendido, fazer sentido.

²¹ Idem, p. 208.

1 Um estranho “imediate ulterior” ou sobre fé e paradoxo

A mais importante aparição do paradoxo em *Temor e Tremor* é apresentada naquele que é o objeto do elogio de Silentio, na fé de Abraão, a qual é apresentada por ele como emblema da relação entre o *homem* e *Deus* ou como emblema da fé. Para explicitar o paradoxo contido na fé de Abraão, Silentio o *redobra* na relação entre Abraão e a vida ética. O primeiro paradoxo consiste em que, partindo da *separação*, da *cisão* entre o homem e Deus ela é concebida como o movimento pelo qual a relação entre estes dois termos é uma *relação absoluta*. Porque ela constitui um paradoxo? Segundo o que é possível captar dos sinais e argumentos que se misturam no texto de Silentio ela é paradoxal porque esta relação absoluta, *ao mesmo tempo*, *exige e cria*, na própria *relação*, os dois termos que ela supõe. Mais exatamente ela produz, pela e na própria relação, *Deus* e o *Homem* como *absolutamente diferentes* embora *absolutamente relacionados*. A questão – e o que pode explicar esta questão é a sua referência *negativa* à vida ética – é que na experiência da vida ética enquanto esta é uma experiência do universal, isto é, enquanto esta afirma um plano universal de *equivalência absoluta* entre os que nela se encontram, é impossível que Deus apareça ao homem sob esta forma da *diferença absoluta*, pois tudo se passa aí num plano em que as diferenças são todas *quantitativas*, pois o divino se mostra como *extensão infinita* do que é humano, Deus se apresenta como *imortal*, em sua simples diferença quantitativa com o que é mortal. Na vida do universal, ou “do geral”, que é a vida ética que ele descreve, vigora um plano de absoluta *imanência*, no qual toda diferença é, ao mesmo tempo, diferença no interior de uma *identidade*, exatamente aquilo que o leva a dizer que esta esfera é *simplesmente infinita* e não absoluta. Isso quer assinalar aquilo que para ele é mais central: que neste âmbito não pode haver *diferença absoluta*, pois Deus, assim pensado, é uma simples *variação quantitativa* da experiência do próprio homem e não uma *outra qualidade* inteiramente distinta, em razão da qual ter ou não uma relação com Deus é absolutamente indiferente. Em seu elogio da fé o que é

particularmente importante é mostrar o lugar *qualitativamente distinto* significado pela fé na experiência humana.

É por isso que o movimento da fé é apresentado por ele como aquele no qual Deus e o homem se produzem *reciprocamente*, nesta relação, como diferença absoluta. Pois a fé de Abraão é o movimento pelo qual este, constituindo uma relação com um *Deus* distinto daqueles da crença presente na sua experiência em comum, na vida da sua tribo (esta que era a *sua* experiência ética, e enquanto tal tão *universal* e *infinita* quanto outra qualquer experiência universal e infinita, apenas talvez mais reduzida quantitativamente em relação a outras mais amplas), constitui uma experiência *absolutamente singular*, tem ‘um Deus só para si’. Este movimento significado por sua fé de separação ou negação da vida ética é o movimento pelo qual Abraão constitui a si mesmo e ao Deus como *absolutamente diferentes* não só *um* do *outro*, mas também daquele conjunto ético do qual Abraão provém e do qual ele se separa. Esta relação absoluta com o que é inteiramente outro que a sua experiência da eticidade é, assim, condição da ruptura, como esta mesma experiência ética é vista agora, a partir da diferença absoluta significada pela separação dos deuses de sua tradição, pela sua relação com o que é absolutamente outro também com respeito a esta crença, pelo caráter *puramente interior* da sua fé, como uma experiência da simples identidade entre todos, “o geral”. A relação qualitativamente nova com Deus permite e exige re-orientar, pela fé, a relação com a vida ética, com a qual, ao mesmo tempo, ele próprio teve que romper, como condição mesma desta interioridade.

O que ajuda Silentio a tentar explicar este paradoxo da relação entre o homem e Deus na fé é a sua referência ao *redobramento* deste paradoxo nesse outro plano da relação ética. Este *redobramento* é mostrado por Silentio como aquele que ao mesmo tempo é *definido* e *define* a relação com o absoluto ou a fé. Ele *mostra* aqui também, a relação contraditória de reciprocidade que se encontra na relação entre Abraão e Deus na fé, pois assim como aquela, o que é a condição do movimento da fé, é, ao mesmo tempo, por ele condicionado. Não parece ser impossível compreender o que Silentio quer mostrar: para ele esta separação do homem com respeito à vida

ética caracteriza uma *separação* ou uma *autonegação* do indivíduo (*individ*), pois ela comporta a negação das suas *relações universais*. O indivíduo que faz o movimento da fé (*Den enkelte*), entretanto, separa-se destas relações universais apenas no sentido em que rompe com a finalidade universal ou geral (que Silentio apresenta como uma “suspensão teleológica da ética”), para retomar a sua relação com este plano da eticidade a partir de uma re-orientação absoluta de si mesmo e das suas relações com este plano do “geral”. A re-orientação absoluta se expressa tanto no fato de que ao realizar o movimento da fé o *individ* se torna um *indivíduo novo* ou ele mesmo “salta”, tornando-se, de *individ*, um *enkelte*, quanto nas relações que tal indivíduo mantém com a “vida ética”, pois esta separação e re-orientação possuem um significado absoluto: aquele que faz o movimento da fé não pode mais simplesmente seguir a “teleologia infinita do geral”, mas deve, precisamente em razão da sua relação com o absoluto, com Deus, seguir uma finalidade absoluta.²² O homem que faz o movimento da fé possui, com relação à finalidade da eticidade, uma *liberdade* como *indivíduo* ou como singularidade que se impõe neste seu afastamento da simples imersão nas crenças da eticidade ou “do geral”. Neste sentido é que parece que Silentio afirma o movimento da fé como “separado” dos demais.

Ambos os movimentos são determinados pela sua relação com Deus como um *inteiramente outro*. Esta alteridade absoluta de Deus Silentio não a desenvolve, mas apenas, como em outras questões, sinaliza. A distinção entre *individ* e *enkelte*, na gramática do nosso poeta e segundo o *uso* que ele experimenta da língua dinamarquesa, que é a sua, *significa* a diferença entre duas *distintas qualidades* do indivíduo, ou duas *liberdades*, cuja distinção qualitativa se apresenta em sua relação com a vida ética determinada por esta relação com Deus. De um lado, há o *individ*, este indivíduo imerso na eticidade. Para explicar o *individ* e o *enkelte* tomaremos por vezes de empréstimo a gramática mais própria a alguns de seus *contemporâneos* na literatura dinamarquesa que melhor sabem falar deste problema da individualidade, empréstimo que mais tarde justificaremos como absolutamente

²² Cf. Idem, p. 161.

necessário, uma vez que a fala de Silentio parece conter um diálogo ou uma comunicação muito importante com estes tais contemporâneos aos quais nos referimos. O *individ* é ‘um entre muitos’ ou um de uma “espécie universal”. Ele crê nos deuses do seu povo, segundo a sua tradição, crença que ele mesmo encontra pronta e apenas supõe o ‘movimento do infinito’, isto é, que ele se eleve a esta dimensão infinita da eticidade, a qual ele próprio não institui, mas encontra já pronta. De outro lado, há um indivíduo (*Den enkelte*) que conquistou a sua *unicidade* ou uma liberdade inteiramente distinta desta simples imersão infinita no todo ético. Esta relação de separação com respeito ao todo ético, a sua negação é possível através do movimento *autocontraditório* da fé que assim se apresenta (como autocontraditório) por que é preciso que o *individ* se *autonegue* ao negar esta sua simples imersão infinita na tradição. O indivíduo (*Den enkelte*)²³ se apresenta, assim, como aquele que conquistou, pela separação em relação à crença do seu povo e pela negação em si mesmo desta crença, uma relação na qual a sua individualidade é posta na relação com o *seu* Deus.

Para mostrar o movimento da fé de Abraão, toda a exposição de Silentio se apresenta *em negativo* diante da eticidade. Isso parece, afinal, querer dizer alguma coisa. Pois o que aí se apresenta é que o *ponto de partida* da fé, que é a relação *contraditória* apresentada na *cisão* entre o homem e Deus, na sua *separação*, apenas se apresenta supondo o *ponto de partida* da vida ética (que inversamente é o da unidade) negativamente. Tentemos compreender isso: só o ponto de partida da *unidade* da vida ética pode explicar o movimento da fé porque ele é o único *pressuposto positivo* com o qual Silentio lida, isto é, ele o único ponto firme real que apóia o seu discurso. Entretanto, este ponto de partida *real* ou *positivo* apenas aparece, para explicar a fé, como ponto de partida *negativo*, isto é, como aquele que o próprio movimento da fé apenas *negativamente* toma como ponto de partida.

²³ A partir daqui, para não tornar a leitura mais insuportável do que eventualmente a nossa escrita já a torne, indicaremos entre parênteses de qual indivíduo estamos falando apenas quando se tratar do *den enkelte*, e isso apenas até que possamos encontrar outra designação que nos ajude a expor esta diferença variando um pouco de nome e a sair dos parênteses.

O ponto de partida da vida ética é o do “geral”, aquilo que dissemos quanto ao indivíduo nele se encontrar imerso nas relações universais, imerso na linguagem e nas instituições da vida em comum ou da eticidade, as quais ele já encontra prontas ou dadas e às quais ele se “eleva” pelo “movimento do infinito”, isto é, aquele movimento por meio do qual o indivíduo assume *positivamente* uma relação com o universal ou com o geral. Mas “o geral” é aquilo do que ele deve se separar – estas são as relações as quais ele deve *negar* – como condição da realização do movimento da fé, a qual Silentio apresenta, como vimos, como uma “suspensão teleológica da ética”. A separação, a cisão ou ruptura com esta dimensão universal da eticidade é que define, para Silentio, o movimento da fé como o paradoxo, por meio do qual o indivíduo “se eleva acima do geral” para a ele retornar como uma “nova interioridade”.²⁴ Pronto, “nova interioridade” pode substituir, assim, quando precisarmos e quando couber do ponto de vista sintático, o *den enkelte*, para designar o indivíduo que realiza o movimento da fé. Ambos os nomes se referem ao mesmo conteúdo, são significantes distintos de um mesmo significado na gramática de Silentio, conforme ele mesmo no-la apresenta. A inversão de pontos de partida na sua exposição de um âmbito (da relação paradoxal homem-Deus) ao outro (das relações homem-homens ou da eticidade) corresponde, como é possível ver, a uma certa posição ocupada por aquele que realiza o movimento da fé diante do outro com o qual ele se põe em relação. No âmbito da fé, o outro é o ‘absolutamente outro’, ou Deus. No âmbito da ética, ao contrário, o outro é a positividade destas relações, os papéis já prontos do indivíduo da eticidade. Nos dois casos, é exatamente como negatividade ou como liberdade que a nova interioridade se apresenta.

Definindo a fé como uma “imediatidade ulterior”²⁵ Silentio encontra uma designação bem apropriada para o seu paradoxo, sobretudo porque ao assim nomeá-lo ele mostra na própria linguagem a natureza intrigante da coisa, pois, ao menos aparentemente, segundo o uso e o sentido conferido a *imediate* e a *ulterior* o que é imediato não pode ser ulterior, assim como o ulterior se

²⁴ Kierkegaard, Soren. *Craintee et tremblement*, p. 160.

²⁵ Idem, p. 171.

definiria exatamente pela sua não imediatidade. Este uso que reúne dois sentidos contraditórios parece exigir, ao nosso olhar prosaico, sem qualquer intenção de trocadilho, se não uma imediata, ao menos uma ulterior explicação. Quando pensamos na relação que tal expressão quer significar, a fé como relação contraditória de duas qualidades absolutamente diferentes que só se instituem como diferentes na relação que desenvolvem, essa nomeação dada por Silentio ao seu paradoxo, à fé, ao menos parece não poder ser acusada de ser um signo inteiramente arbitrário para nomeá-la e de não guardar conexão com o conteúdo que ela expõe, ainda que tal relação exija algum trabalho de decifração. Afinal, ela redobra na linguagem o paradoxo que ela quer dizer, como às vezes ocorre mesmo com os poetas que precisam inventar nomes para que o conteúdo possa alcançar expressão.

Por que, concretamente, a fé impõe, aos olhos de Silentio, uma enunciação paradoxal? Acompanhemos o seu movimento na tentativa de esclarecer essa exigência da forma paradoxal, que afinal é central e talvez até nos ajude a esclarecer a própria natureza da fé ou o conteúdo que ela descreve. Ao ser apresentado como relação negativa com a eticidade, o movimento que Silentio descreve como próprio à fé pode ser entendido como uma instituição da liberdade do indivíduo. Isso é aparentemente simples, fácil até de entender, não fosse um pequeno, porém absolutamente decisivo detalhe: o de que tal movimento só é tornado possível pela relação com o que é absolutamente exterior, isto é, que a liberdade do indivíduo seja posta pela e na sua relação com o que é absolutamente exterior. Convenhamos, isso não é algo fácil de digerir, a não ser poeticamente, pois quando se pensa prosaicamente, o absolutamente exterior não é sequer *pensável*. Pois uma vez que o pensemos, isto é, uma vez que seja possível pensar algo como exterior, tal exterioridade não pode mais se apresentar como absoluta ao pensamento, mas deve, de algum modo, se tornar relativa ao ser trazida a esta interioridade que o pensa. Algum termo-médio, entre a absoluta interioridade que pensa e o absolutamente exterior, deve haver para que tal relação seja pensável, na falta do qual ela aparece como um rematado absurdo. Aquele que pensa a exterioridade deve, de algum modo, carregá-la já em si mesmo, pois fora dessa possibilidade o exterior é absolutamente impensável. Mas no caso do exterior

já estar presente, ele não é mais o absolutamente exterior, mas apenas relativamente. Aqui cabe assinalar um diálogo importante que Silencio parece realizar com um outro poeta dialético, seu *contemporâneo* dinamarquês, Johannes Clímacus. Pois este, falando mais prosaicamente que Silentio a propósito de um outro paradoxo, também relacionado à fé, desenvolve em pormenor (um pormenor poético, é verdade, mas sempre maior, em todo caso, que o de Silentio) este problema contido na relação entre a *inteligência*, a subjetividade humana como interior e a exterioridade, apresentando-a, a esta relação, como um paradoxo análogo a este que Silentio mostra ao apresentar a fé como um *imediato ulterior*.

É mais fácil entender o que Silentio parece querer dizer ao apontar esse caráter paradoxal da fé quando atentamos para os dois “pontos fixos” que ele mostra em seu elogio. O primeiro é aquele que apontamos acima, o caráter *negativo* do movimento da fé com relação à vida ética, caráter que é na verdade duplamente negativo, se atentarmos que a própria relação positiva com a vida ética impõe ao indivíduo que a realiza uma primeira negação de si como imediato, negação que o movimento da fé então, de novo nega. Vejamos um pouco mais de perto, a partir do astucioso diálogo por ele realizado com aquela que ele chama de “nova filosofia”, como este ponto fixo da fé ou o seu *conteúdo* se apresenta como negação da eticidade, como *dupla negação* ou, na imagem de Silentio, como “relação entre as gerações”. Depois disso, retomaremos o segundo “ponto fixo” de Silentio, também ele negativo, apresentado na *forma* do paradoxo ou na *linguagem* como aquela que deve expor essa *dupla negação* do conteúdo paradoxal da fé.

1.1 Imediaticidade, ulterioridade e a “nova filosofia”.

Silentio é um poeta-dialético bastante ‘astucioso’. Para melhor explicitar o conteúdo “imediatamente ulterior” da fé segundo a sua exposição

paradoxal ele chama para o diálogo a “nova filosofia”, designação que utiliza para referir-se à filosofia de Hegel.²⁶ Diz ele que esta “nova filosofia”

Permitiu-se substituir, pura e simplesmente, o imediato pela fé. Quando se age desta maneira é ridículo negar que a fé existiu sempre. Assim [a fé] entra na companhia, bastante vulgar, do sentimento, do humor, da idiosincrasia, dos *vapeurs* etc. Neste sentido a filosofia pode ter razão ao afirmar que não é necessário recorrer à fé. Mas nada a autoriza a tomar as palavras nesta acepção. A fé é precedida de um movimento infinito, é somente então que ela aparece, *nec inopinate*, em virtude do absurdo.²⁷

Argumenta Silentio que, partindo da *identidade* entre o *absoluto* ou Deus e “o geral” (ou a esfera da vida ética), os “deveres” desta esfera da eticidade encarnam “o divino” e nisso, suspendem os deveres de ordem religiosa – o amor a Deus – no âmbito universal da existência ética.²⁸ Qual é o problema que esta suspensão do “amor a Deus” na esfera da eticidade significa aos olhos de Silentio? É que partindo desta esfera “do geral” não há “nada de incomensurável”²⁹, ficando o homem e Deus concebidos numa mesma esfera. O problema é que segundo esta perspectiva que parte da identidade entre Deus e “o geral”, não se chega ao absoluto como algo de absolutamente exterior e não se alcança assim a extrema dificuldade comportada no movimento da fé, pois se o divino fosse igual ao “geral”, falar da fé teria que significar (tal como ocorre para a nova filosofia) que aquilo a que Silentio chama de “movimento do infinito” é superior ao movimento da fé, pois

²⁶ Cf. Idem, p. 160.

²⁷“La philosophie nouvelle s’est permis de substituer purement et simplement l’immédiat à « la foi ». Quand on agit ainsi, il est ridicule de nier que la foi a été de tout temps. Elle entre ainsi dans la compagnie assez vulgaire Du sentiment, de l’humeur, de l’idiosyncrasie, dès *vapeurs*, etc. En ce sens, la philosophie peut avoir raison de dire qu’il ne faut pas s’en tenir à la foi. Mais rien ne l’autorise à prendre les mots dans cette acception. La foi est précédée d’un mouvement de l’infini ; c’est alors seulement qu’elle paraît *nec opinata* [et de manière inattendue], en vertu de l’absurde”. Ibid..

²⁸ Cf. Idem, p. 159.

²⁹ Idem, p. 147.

esta, pensada como simples imediato (como sentimento, humor...) é negada ou superada pelo movimento do infinito. O que Silentio chama de “movimento do infinito” é aquele pelo qual, como brevemente aludimos antes, o indivíduo se eleva do que é simplesmente imediato (da sua simples inserção compulsória numa dada tradição) a uma relação consciente com esta mesma tradição, seja ela positiva (no sentido de sentir-se parte deste todo infinito que é a própria eticidade), seja negativa, no sentido de, em nome de uma infinitude ainda mais alta, separar-se deste mesmo todo, tal como ocorre, por exemplo, com Sócrates que “fez o movimento do infinito do ponto de vista intelectual”.³⁰ O que parece ser importante para Silentio na distinção entre o movimento do infinito e o movimento absoluto significado pela fé é que no primeiro o que predomina é o ponto de vista do universal ou “do geral”, ponto de vista segundo o qual tudo é comensurável, tudo possui a mesma medida. Quando pensamos que este movimento do infinito descreve tanto o “movimento subjetivo”, feito por Sócrates, aquele que consiste em diluir a mera doxa, a simples opinião do sofista ao confrontá-la com a infinitude da idéia, com a idealidade; quanto descreve também o movimento que o indivíduo realiza no interior do todo ético no qual ele nasce e no qual já se encontra inserido, ao fazer das leis do todo ou da eticidade leis que são também as suas leis. Aqui uma observação é necessária. Para Silentio, a infinitude se determina fundamentalmente pela potência apresentada por ela em dissolver o que é simplesmente imediato, o que é simplesmente dado, potência que se identifica, assim, com a própria liberdade sob esta determinação infinita, isto é, como possibilidade universal, dada a todo homem. Ela é, nesse sentido, a afirmação universal da liberdade do homem. Como ela é de uma natureza infinita – e é nisso que consiste o que parece ser singular para Silentio –, nela o homem não se mede com nada que lhe seja inteiramente outro, a sua liberdade não encontra nenhuma resistência fora de si, razão pela qual ela é a extensão quantitativa ao infinito desta liberdade de cada indivíduo. É por esta razão precisa que Silentio parece elogiar a fé como relação pela qual aquele que fez o movimento do infinito se defronta agora não mais com uma simples extensão infinita de si mesmo, mas

³⁰ Idem, p. 161.

com um absoluto do qual ele absolutamente difere, isto é, um absoluto em relação com o qual é a finitude mesma da sua liberdade que se estabelece. Tal confronto com o absolutamente exterior, para Silentio, antes de significar uma abolição da liberdade, é a sua realização mais alta, e isso na medida em que a torna mais concreta ao finitizá-la. Fazer o movimento do infinito, seja do ponto de vista subjetivo – como Sócrates que ele menciona ou como Fausto, o demoníaco, que ele analisa mais detidamente em confronto com Abraão –, seja do ponto de vista objetivo, ao elevar-se á infinitude do todo, da cidade, aos critérios universais da própria totalidade ética, tal como ocorre com Agamenon, num dos mais longamente trabalhados exemplos de movimento do infinito apresentados em *Temor e Tremor*, em todos os casos significa, fundamentalmente, aquilo que é mais próprio desta esfera infinita: o fato de que neste âmbito o que se afirma, em todos os casos é a comensurabilidade universal na qual todo indivíduo é um caso apenas ou a particularidade de um universal. A esfera “do geral” ou do universal é assim aquela que articula por uma suspensão o que é simplesmente ‘particular’ ao universal, elevação por meio da qual aquilo que *imediatamente* aparece “sem medida” ou “sem comparação” ou imediatamente como empiricamente separado do todo (aquilo que Silentio, com a nova filosofia, chama de imediaticidade *estética*) pode aparecer, pela elevação, como uma *parte* relativa a um *todo*.

A nova filosofia, segundo Silentio, parte da tese de que o exterior é superior ao que é interior³¹ e identificando a fé com o que é simplesmente interior a identifica com o que é ainda carente de manifestação, apontando a superioridade daquilo que é exterior ao que ainda não se manifestou. Aos olhos de Silentio, tal observação teria plena razão caso a fé fosse a interioridade como algo imediato.³² Diante desta superioridade, com respeito à qual ele expressamente concorda com a nova filosofia, do que já **(se)** exteriorizou ao que não **(se)** manifestou – superioridade que em Silentio se expressa no esforço poético-dialético de separar a fé “do sentimento, dos humores” Silentio concorda que se a fé fosse o simplesmente *interior* a nova filosofia teria razão

³¹ Cf. Idem, p. 160.

³² Ibid.

em opor o “geral” ou a “esfera da ética” à simples fé como um imediato. O problema, segundo ele, é que a fé não é este *imediato*, mas ela supõe este “movimento do infinito” pelo qual o indivíduo suspende tudo o que é simplesmente imediato para se por em relação com “o geral”. Porque a fé supõe este movimento *negativo* da infinitude diante do imediato ou a *inserção positiva* do indivíduo na vida ética é que a fé se apresenta para ele como um *imediato ulterior* e não como um simples imediato.

Essa esfera “do geral”, segundo Silentio, a nova filosofia associa ao Estado.³³ Se olharmos a leitura que a nova filosofia apresenta da subjetividade em relação com a duas dimensões do movimento do infinito que parecem sintetizar o seu significado para Silentio, a relação com a vida ética e a relação com a “idéia”, entendemos um pouco melhor o que ele parece querer dizer quando diz que a nova filosofia confunde os deveres para com a eticidade com os deveres com Deus ao associar a própria eticidade ao divino. Tanto a infinitude subjetiva que se expressa na relação do indivíduo com o Estado quando este assume positivamente a esfera universal da lei – como ocorre, por exemplo, com Agamenon –, quanto a infinitude do indivíduo que opõe uma certa idealidade ao Estado positivamente constituído, como ocorre com Sócrates, são, para Hegel, determinados por uma relação direta com a sua inserção nesta mesma totalidade ética. Esta questão se articula às distinções que a “nova filosofia” realiza quanto à “moralidade subjetiva”, à “moralidade objetiva” e a eticidade. A esfera da eticidade é o ponto de partida que permite à nova filosofia pensar tanto a *moralidade subjetiva* (a liberdade moral do indivíduo quando esta demarca uma dimensão puramente subjetiva ou “separada” da imersão imediata neste todo ético do qual ela faz parte), quanto a moralidade objetiva, a liberdade do indivíduo enquanto esta se realiza inteiramente sob o domínio desta relação do indivíduo com o todo ético.

Para Hegel, somente a inserção mais “global” ou geral do indivíduo neste conjunto ao qual ele chama de eticidade (*Sittlichkeit*) explica as posições morais ou a esfera da moralidade (*Moralität*) do indivíduo. O diálogo que Hegel

³³ Cf. Id. p.147.

realiza ao apresentar a inserção na esfera da *Sittlichkeit* como aquela que explica a *Moralität* tem em seu centro a polêmica muito particular com a perspectiva kantiana, para a qual a moralidade deve ser pensada, quanto à sua *racionalidade*, de modo inteiramente desligado da sua inserção histórica, uma vez que o histórico é marcado pela pura *contingência*, ao passo que o racional deve apresentar um caráter *necessário*. A exposição hegeliana da unidade entre moralidade e eticidade tem o objetivo muito específico e imediato de contrapor-se a uma separação, promovida pela perspectiva kantiana, entre a liberdade enquanto esta é uma experiência histórica e a liberdade em sua validade universal. Para Kant é impossível, partindo da experiência histórica – e assim também da experiência histórica da fé, já que é desta que se trata para Silentio –, chegar àquilo que constituiria o interesse propriamente filosófico da pergunta sobre a moralidade, sobre a liberdade humana ou sobre a fé, já que estas dimensões, ainda que não sendo exatamente idênticas, compõem, todas elas, junto com o direito, aquilo que Kant atribuía à esfera de validade do que ele chamava de “filosofia prática”. O problema, aos olhos de Hegel, desta perspectiva kantiana que separa o que é racional do que é histórico é que ela constitui uma gigantesca abstração em relação à existência concreta do homem, abstração que se traduz exatamente na separação entre a liberdade do indivíduo e a sua experiência social mais global, esta que Hegel apresenta, em sua verdade, no conceito de *Sittlichkeit*. Apresentar a esfera da eticidade como esfera que acolhe e realiza a liberdade simplesmente abstrata (ou abstraída, mais exatamente) das relações com o *todo ético* pelas quais cada indivíduo sempre existe concretamente como uma singularidade, isto é, como *um* indivíduo e como *este* indivíduo efetivamente existente em dadas relações sociais mais gerais, apresenta-se assim, para Hegel, como forma de opor à pura abstração filosófica, certa idéia de razão capaz de conter também a experiência humana de modo mais concreto.

Mais concreto significa, para Hegel, mais capaz de incorporar o conjunto de aspectos particulares que sempre compõe uma dada experiência singular da liberdade, o fato de que cada indivíduo age ou não livremente a partir de certa relação, que é também histórica, na qual a sua liberdade pode aparecer, o que significa não pensar, como Kant, a liberdade como uma

referência absoluta do sujeito a si mesmo, como uma pura autonomia do indivíduo, mas conceber que mesmo a “pura autonomia” incorpora, de certo modo, um grau de heteronomia (com relação ao indivíduo particular), representada pelas relações sociais mais amplas pelas quais esta mesma individualidade *também* se constitui. Assim, por exemplo, quando ele situa a moralidade do herói trágico (Agamenon, para citar apenas um, ao qual voltaremos depois a partir de Silentio) como moralidade objetiva,³⁴ ele visa pensar e apresentar a liberdade do herói como uma expressão da necessária conexão que ela possui com o conjunto da sua experiência social, isto é, ele quer dizer desta liberdade que ela se caracterizaria pela imersão absoluta da individualidade no todo ético, apenas a partir da qual o indivíduo pode agir livremente. Que Hegel designe esta liberdade do herói como moralidade objetiva quer indicar uma certa ausência de subjetividade ou de liberdade individual, já que a ação do indivíduo tem o seu conteúdo determinado de antemão por este mesmo todo que ele encontra já pronto, exatamente como para Silentio se determina a imersão infinita neste mesmo todo, como anteriormente apontado, infinitude com a qual o movimento da fé deve romper como condição de uma “nova interioridade”. Do mesmo modo, ao designar a ação moral do indivíduo que se separa do todo como moralidade subjetiva (presente, por exemplo, no demoníaco, para tomar uma outra figura presente no elogio de Silentio, ou o próprio Sócrates)³⁵, Hegel visa apontar a presença deste elemento da subjetividade, da liberdade puramente individual como já *separada* deste todo ético. Separada não descreve, neste caso, necessariamente *oposta*, mas quer apontar uma subjetividade que não se determina mais exclusivamente em função da sua relação com o todo ético, quer apontar uma individualidade que se diferencia deste mesmo todo, possuindo, além da liberdade que “recebe” pelas e nas relações com o todo

³⁴ Cf. Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, 4ª edição. Tr. esp. José Gaos. Madri: Alianza Editorial, p. 456.

³⁵ Cf. Hegel, G. W. F. *Estética*, v. II. Tr. br. Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2000, p. 241 e ss. Cf. tb. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* II. Tr. mex. Wenceslao Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 39 et seq.

ético a sua liberdade, a liberdade do indivíduo como algo de seu, de próprio. É importante que observemos que o desenvolvimento de uma certa particularidade da liberdade, pela qual o indivíduo se separa do todo ético, é reconhecido por Hegel como desenvolvimento presente em inúmeros momentos da história humana, sempre em sua necessária relação com este mesmo todo. O que significa dizer isso? Quando pensamos no próprio Sócrates ou em Aristófanes, tanto o cômico como a idealidade (ainda que abstrata) aparecem como manifestação de certa individualidade ou de certa liberdade subjetiva³⁶. Esta não é, para Hegel, separável da própria experiência democrática ateniense, e isso para o “melhor” e para o “pior”.

É que a própria experiência democrática é vista por Hegel como uma emergência universal de particularidades que se contrapõem, isto é, de liberdades subjetivas que se opõe na forma da mera opinião que, por isso mesmo, tende, desde a sua constituição interna, à autodissolução. É ela e o que nela existe de limitado – o fato de que o todo não se separa devidamente destas partes que em seu interior se destroem mutuamente – que permite o surgimento de Aristófanes e o seu cômico ou de Sócrates e de sua idealidade, que expressam um ponto de vista muito singular e ele mesmo também “afastado” teleologicamente desta polis. Isso não significa, entretanto, e isso é fundamental, que para a nova filosofia toda emergência da particularidade signifique uma oposição ao todo. Muito ao contrário, como para Hegel tanto mais desenvolvida é a experiência humana da liberdade quanto mais ela for capaz de incorporar cada momento *particular* no interior da totalidade. Exatamente por isso a liberdade mais concreta é alcançada, a seu juízo, na experiência moderna, aquela à qual corresponde a inteira exposição da *Sittlichkeit*. Esta experiência comporta uma divisão das esferas universais da experiência humana da liberdade histórica a mais ampla e diversificada, que para ele ocorre na *Sittlichkeit*, aquela que incorpora em seu interior não apenas a família e o Estado, formas universais presentes em todos os momentos anteriores da *história*, mas também a sociedade civil, isto é, a esfera que segundo ele apresentaria a possibilidade de comportar as faces as mais

³⁶ Cf. Hegel. *Estética*, II, p. 141 et seq.

idiossincráticas ou os particularismos da liberdade (esta esfera é aquela que regula na sociedade moderna as carências, as relações mercantis), na qual vale a guerra de todos contra todos hobbesiana, sem que com isso, entretanto, a vida do todo ou a liberdade de todos se veja ameaçada. Ao criar uma esfera na qual todas as liberdades podem se opor ou se chocar livremente sem que isso ameace a coesão do todo, é que a forma da *Sittlichkeit* seria apresentada por ele como realização da liberdade universal, pois a seus olhos nenhuma forma mais livre que esta é possível para pensar a existência concreta da liberdade

Quando diz que a nova filosofia confunde esta esfera “do geral” com o divino, Silentio tem em mente muito exatamente esta reflexão hegeliana envolvendo o conceito de *Sittlichkeit*. É a esta que a “nova filosofia” associa o “divino”. Diz Silentio que esta esfera é aquela diante da qual, se a “fé for o imediato” Hegel tem toda razão em dizer que o indivíduo que ergue os direitos da sua individualidade (da fé) frente a ela, “é o mal”.³⁷ Ele se refere nominalmente neste contexto à *Filosofia do Direito* de Hegel. Para entendermos corretamente tal referência ainda que apenas a vôo de pássaro, pois a ela retornaremos adiante a partir de um diálogo mais amplo no interior da heteronímia e da escrita “assinada” de Kierkegaard, a individualidade que aparece como “o mal” apenas aparece assim porque se ergue como “um protesto vaidoso e vão” a esta divindade do Estado. O que Hegel pretende assinalar – contra um interlocutor bastante determinado, que é a crítica romântica do Estado – é que a oposição realizada pelo romantismo ao Estado moderno, este que a seus olhos realiza a liberdade do indivíduo ou o seu direito à particularidade,³⁸ é realizada em nome de uma idealidade inteiramente

³⁷ Cf. Kierkegaard, *Craintee et Tremblement*, p. 146.

³⁸ O que Silentio parece recusar explicitamente, ainda que de modo não nomeado, é qualquer associação do seu elogio à superioridade da “interioridade” do cavaleiro da fé à vida ética à crítica romântica da eticidade. Hegel empreende na *Filosofia do Direito*, referida por Silentio, a crítica da ironia romântica, na qual apresenta a esta como protesto vaidoso frente à verdade da eticidade. Retomaremos mais pormenorizadamente a crítica de Hegel ao romantismo em nosso *desvio*. O autor d’*O conceito de ironia*, que conhece bem esta crítica hegeliana à ironia e dela compartilha, ainda que definitivamente não pela mesma razão, diz que [com a ironia romântica] “o mundo rejuvenesce, mas, como Heine observou com muito espírito, rejuvenesceu

retrógrada, pois o que o romantismo opõe à verdade do Estado é um passado idealizado à efetividade do presente. Ainda quando em *Temor e Tremor* o elogio de Silentio pareça, a uma primeira vista, apontar um anacronismo semelhante ao elogiar a fé de Abraão, o fato de fazê-lo atribuindo a este um *prosaísmo* já seria suficiente para advertir ao leitor versado nos temas da nova filosofia de que não se trata de um procedimento sequer parecido com a crítica romântica, pois o que esta expressamente reivindica é a poesia do passado frente ao prosaísmo de um presente no qual a poesia teria perdido o seu lugar.

Se aqui nos perguntarmos pelas razões da nova filosofia em preferir o prosaísmo do presente à poesia do passado (e em razão disso criticar a ironia romântica) entenderemos ainda, de contrabando, duas ou três outras pequenas coisas importantes para situar este diálogo de Silentio. A nova filosofia apresenta como critério para distinguir a prosa da poesia a relação entre história e não-história.³⁹ A história é pensada a partir da conexão, apresentada pela forma do conceito, entre as formas do discurso e o conteúdo da experiência histórica, isto é, a conexão estabelecida pelo esforço conceitual de apreender a verdade de uma dada forma de linguagem e de expressão em conexão com o conjunto da experiência histórica do qual esta mesma forma emerge. Aqui, como antes no conceito de *Sittlichkeit*, o que se apresenta como fundamental é a possibilidade de apanhar a experiência do discurso humano não como manifestação abstrata e isolada na pura autonomia da forma, isto é, de apanhá-la como um mero discurso conexo a uma subjetividade pensada fora da história, mas de apreender as formas da linguagem em correlação com a experiência mesma de totalidade na qual tais formas são formadas.

tanto com o romantismo, que se tornou *de novo uma criancinha*. Essa é a desgraça do romantismo: não é a *realidade* o que ele *agarra* [...]”. Cf. *O Conceito de ironia*, p. 261 (grifo nosso).

³⁹ Para esta distinção com riqueza de articulações na perspectiva de Hegel ver Arantes, Paulo. *Hegel: a ordem do tempo*. Tr. br. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Hucitec/Polis, 2000, p. 187 et seq. As reflexões aqui apresentadas sobre a nova filosofia são sempre devedoras do diálogo com esta exposição de Arantes. Para pensá-la em sua articulação com o problema do Estado moderno e da mediação da particularidade, ver Vieira Filho em *Poesia e Prosa*, na qual o autor enfatiza a centralidade desta experiência da sociedade civil na conformação sistemática de Hegel. Cf. Vieira Filho, Antonio. *Poesia e prosa, arte e filosofia na Estética de Hegel*. Campinas, Pontes Editores, 2008, 3º capítulo.

A forma ou a capacidade formadora do homem é a própria exposição da liberdade humana para Hegel, pois enquanto capacidade de *dar forma* ou de *formar* ela expõe de modo absoluto aquilo que é o homem. Quando pensamos na *forma do conceito* como forma que tem por objeto a si mesma, isto é, como forma que pergunta pela capacidade formadora do homem, entendemos porque Hegel chama ao saber do conceito de saber absoluto, pois nele se trata da suprema forma de autoconsciência humana. Apresentar a linguagem humana segundo esta relação com a experiência histórica implica assim, como antes na sua reflexão sobre a moralidade à qual aludimos acima, compreender que o discurso, assim como as formas morais da liberdade não podem ser pensadas em isolamento ou abstraídas da própria experiência de totalidade que delas faz o homem, a qual é também histórica. “Também” diz respeito precisamente a esta divisão entre prosa e poesia ou entre história e não-história, pois, segundo Hegel, apenas quando o homem mantém uma relação autoconsciente com a sua capacidade formadora ou a sua liberdade, ele é efetivamente livre, pois não só experimenta esta liberdade, mas sabe e representa para si mesmo esta experiência. Para o que aqui nos interessa mais de perto, esta autoconsciência é expressa, segundo a perspectiva de Hegel, na representação objetiva que o homem dá a esta sua experiência da liberdade no Estado, isto é, à capacidade de formalizar sua liberdade universalmente nas instituições do Estado. É sob este critério da formalização da liberdade ou sob o dar forma à liberdade no Estado que ele pensará a oposição entre *prosa* e *poesia*, pois nas sociedades pré-estatais (as sociedades da tradição, das quais, por exemplo, a experiência do povo Hebreu é parte), desenvolve-se uma linguagem poética, cuja forma simbólica (ou o elemento puramente alusivo presente no símbolo) manifesta precisamente o pequeno desenvolvimento da autoconsciência. O caráter simplesmente alusivo da palavra poética corresponde à exterioridade ou à incapacidade do homem, presente nesta experiência histórica, em se apropriar completamente de sua própria experiência, incapacidade que é a mesma que se reflete na sua impossibilidade em dar à sua liberdade a forma de leis livres no Estado.

Nesta associação da prosa ao histórico estaria em causa, assim, para Hegel, a questão central para ele da própria liberdade humana em sua

relação com o problema da autoconsciência. Livres e prosaicas são as experiências humanas nas quais se encontra presente, em maior ou menor grau, este elemento autoconsciente da regulação estatal da liberdade, ao passo que poéticas ou não livres são aquelas experiências nas quais não se encontram presentes a autonomia e a liberdade humanas. Apenas para insistir num aspecto (pois este problema da regulação estatal como sinônimo da liberdade encerra, como veremos, todo o problema da crítica de Silentio á nova filosofia) e para sermos menos “injustos” com Hegel, é preciso apenas enfatizar que este critério do Estado se lhe apresenta como manifestação da liberdade pela mesma razão que a fé aparecerá para Silentio, isto é, porque a situação de liberdade do homem se definiria nas experiências poéticas por sua posição frente à tradição, da qual todo homem recebe de modo a-crítico e não livre a própria liberdade. Como Hegel pretende explicar a história (e não elogiar a fé, diferença a qual determina uma inteira *inversão* de pontos de partida) trata-se precisamente, nisso, nessa separação entre prosa e poesia, de indicar ou de procurar no Estado um critério objetivo que lhe permita apontar o momento histórico no qual o homem apreende-se a si mesmo como livre.

Não é difícil ver, agora, porque Silentio fala de um *prosaísmo* ao referir-se à fé de Abraão quando pensamos nesta distinção apresentada pela nova filosofia entre prosa e poesia, embora possamos com ele não concordar. Ao relacionar a fé de Abraão à prosa, ele a apresenta, indiretamente (através desta sinalização à prosa, articulada à recusa de que a fé seja o imediato), como idêntica ao *histórico*, isto é, apresenta o movimento da fé ou a relação com o absoluto ou com Deus como relação pela qual a *história* se constitui. É claro que a nossa afirmação aqui se “socorre”, para ler este “sinal”, das relações intratextuais apresentadas na argumentação de Silentio, mas também destas alusões à nova filosofia, que esclarecem e delimitam o seu campo de discussão e ainda do diálogo com os seus *contemporâneos* na literatura dinamarquesa, em particular com *Clímacus* que, conforme aludimos, antes, apresentará de forma claramente tematizada esta relação entre fé e história. Mas é preciso que enfatizemos, pois isso não é, afinal, desprovido de significado, que Silentio não diz isso, ele apenas *sinaliza* esta relação entre fé e história nesta simples *alusão* ao *prosaísmo* que não desenvolve em

pormenores esta afirmação, sinalizando a relação com a história a partir da relação “com as gerações”. Aliás, e agora que falamos nesta distinção entre *poesia* e *prosa* da nova filosofia, olhando melhor e considerando que nela esta apresenta o discurso poético como um *imediato* em oposição a certa *mediação* comportada pela experiência histórica, à qual corresponde o discurso prosaico (que a “nova filosofia” apresenta como a mediação do Estado), podemos entender que a autodesignação de Silentio parece comportar, também ela, um paradoxo. Transcrevendo a simples distinção entre poesia (como imediato) e prosa (como mediata, pois a dialética ele, que era leitor da nova filosofia, a associa inteiramente à prosa) poderíamos apresentar a sua autodesignação, a qual apresenta uma certa compreensão acerca da sua própria atividade de escritor, como um *imediato-mediado*. Se isso pode ter sentido e qual deve ser, é algo a que, esperamos, algum dia chegaremos.

Quando Silentio opõe a fé à nova filosofia como um “imediato ulterior” ele se refere diretamente à oposição realizada por esta entre *das Äussere* (o exterior ou a manifestação) e *das Inner* (o interior ou o que é carente de manifestação).⁴⁰ É a partir desta oposição que, concordando com a nova filosofia sobre o imediato ser ainda carente de manifestação e, portanto, inferior ao que se manifesta, ele afirma que esta teria inteira razão em se opor à fé como “simples imediato” como a mais alta via de acesso à verdade, isso caso a fé fosse isso que a nova filosofia diz dela. Aquela citação mais longa que apresentamos no início desta discussão sobre o “imediato ulterior” busca separar a fé do que é simplesmente imediato ou do sentimento objetivando assim, muito diretamente, se opor a esta identidade apresentada pela nova filosofia entre *fé* e *sentimento*. A superioridade do que se manifesta ao que é simplesmente *imediato* é assim, reconhecida por Silentio. Entretanto, e esse é o ponto preciso sobre o qual incide o esforço de diferenciação subjacente a esta designação da fé como “um imediato ulterior”, o qual na verdade explica a sua referência à nova filosofia, a fé não é este “imediato primeiro”, pois ela pressupõe o “movimento do infinito”, associado por ele à vida “no geral”, seja do ponto de vista ideal, seja na imediata relação com a vida ética. A fé não é

⁴⁰ Cf. Kierkegaard, S. A. *Crainte et tremblement*, p.160.

simplesmente imediata porque o “movimento do infinito” como negação da imediatidade (ou dos sentimento, dos *vapeurs*, etc.) a precede, movimento negativo em razão do qual a fé seria assim um imediato ulterior, conquistado diante desta esfera “do geral” que o movimento do infinito descreve, qualquer que seja a forma de realização deste movimento do infinito. *Qualquer* designa o ponto preciso, segundo a nossa leitura, no qual a perspectiva de Silentio parece dialogar com a dupla determinação (objetiva e subjetiva) da moralidade segundo a perspectiva da “nova filosofia”, pois o movimento da fé é apresentado por ele tanto diante da primeira negação, infinita, diante da experiência da eticidade – que assim demarca a sua separação quanto à *moralidade objetiva* quanto do movimento do infinito experimentado na relação com a vida ética, com as relações desenvolvidas pelo próprio indivíduo no interior do Estado – quanto aquele que é, por exemplo, realizado no movimento infinito socrático, que Silentio, ao associar à infinitude subjetiva desliga da relação imediata coma eticidade para pensá-la em relação à *infinitude da idéia* ou a uma dimensão conexas àquela da moralidade subjetiva.

Neste seu diálogo com a nova filosofia há duas possibilidades, segundo nossa leitura: ou Silentio não entendeu absolutamente nada sobre a nova filosofia e realiza na verdade uma algaravia teórica absolutamente ensandecida, ou a compreendeu muitíssimo bem e transita com uma desenvoltura ímpar pelo “sistema” da nova filosofia, dialogando, a partir das suas questões, com as questões “do sistema”, para aqui utilizar uma expressão cara tanto a Silentio quanto aos seus contemporâneos na literatura dinamarquesa. Pensando bem, há uma terceira possibilidade (pensando bem, sempre há uma terceira possibilidade...): a de que Silentio entendeu, mas que devido a seu horizonte limitado não é capaz senão de repor de modo piorado as limitações que são aquelas mesmas da nova filosofia, isto é, um certo ultra-idealismo de corte passadista, próximo àquela posição do romantismo á qual ele próprio alude indiretamente. Mas neste caso nos restaria explicar precisamente esta estranha reivindicação de um prosaísmo para dizer da fé de Abraão, pois convenhamos que um discurso passadista, de corte romântico, teria ao menos o mérito, caso seja este o caso, de haver apresentado uma estranha projeção do presente (ou do prosaísmo) no passado, ao atribuir àquilo

que é eminentemente *poético* uma determinação histórica ou prosaica. Porque o que aparece como deveras curioso, caso este passadismo seja fato, é a insistência quase obsessiva (quase tão grande quanto a obsessão de Abraão pelo filho da promessa) em associar a fé com uma ruptura com a infinitude, em negar o caráter imediato da fé que, ao contrário, todo bom romântico deve louvar.

Silentio realiza um trânsito tão livre e desenvolto pelas temáticas e posições da nova filosofia que o leitor esquemático de Hegel ou mesmo o leitor mais apressado de Silentio que, conhecendo a nova filosofia não se aproprie com paciência das questões e diálogos do próprio Silentio muito se arrisca a mal compreendê-lo. Primeiro uma observação quanto ao leitor esquemático de Hegel, figura demasiado freqüente em todas as igrejas filosóficas: Silentio transita de modo muito tranqüilo pelas 'ordens' do espírito, e neste caso específico da "fé como imediato ulterior" ele de fato apanha uma conexão fundamental e nada esquemática entre as esferas do espírito objetivo e do espírito absoluto. Pois diante da afirmação de Silentio sobre a identidade apresentada por Hegel entre a vida ética e o divino, o leitor mais esquemático se apressaria em corrigir Silentio dizendo que 'em Hegel há duas esferas, a espírito objetivo e a do absoluto' e que não é Hegel, mas o hegelianismo de direita dinamarquês aquele que confunde o Estado e a fé'.⁴¹ É que como Kierkegaard transita por duas esferas do espírito que o próprio Hegel não concebe senão na sua mais estrita unidade (embora esta seja diferenciada), do mesmo modo que ocorre com aquele que ouse separar a moralidade da sua relação com a totalidade exposta na *Sittlichkeit*, quem separe o espírito absoluto do espírito objetivo não compreende uma só palavra da nova filosofia.

⁴¹ Esta é, caricaturada, em linhas gerais a posição que com freqüência encontramos em Jon Stewart. O autor, partindo da, em tudo excelente, disposição de mostrar que Kierkegaard partilha pontos de vista e determinações metodológicas essenciais com Hegel – disposição que é também nossa – no seu afã de separar o que é de Deus do que é de César, isto é, de separar o que Kierkegaard critica em Hegel ou nos hegelianos dinamarqueses, com os quais ele de fato polemiza mais imediatamente, não raras vezes não consegue alcançar as finíssimas conexões apanhadas pela leitura que Kierkegaard faz de Hegel. O que chama a atenção é que a intenção de Stewart é de fato a melhor possível, mas nem sempre o seu instrumental está à altura da sua vontade.

Isso significa dizer que aquele que entenda tais esferas como simplesmente separadas, em qualquer dos seus níveis, jamais chegará a conceber a relação intentada por Hegel em sua exposição que é a de apresentar o conjunto da experiência humana (como experiência simplesmente subjetiva ou interior, como experiência objetiva ou exterior e como uma experiência absoluta, isto é, como experiência na qual esta interioridade que se exterioriza pode compreender a si mesma como esta unidade entre interior e exterior) como inteiramente interligada, experiência da qual o terreno de experimentação é precisamente esta *exteriorização* que o homem experimenta na *história*.

Quando Silentio nega que a fé como imediato ulterior seja carente de manifestação (ou simplesmente exterior) é a este elemento da superioridade entre o que é *das Äussere* ao que é simplesmente *Innere* que ele reafirma com a nova filosofia. A sua questão, entretanto, parece residir – p esta é nossa hipótese – no modo como a mesma nova filosofia associa a verdade a um domínio exclusivo da *forma* ou do *formar* numa certa *separação* ou *autonomia* desta mesma forma com respeito ao conteúdo. No fundo desta questão de Silentio com a nova filosofia, envolvida na sua recusa em pensar a fé como um simples *imediato*, encontra-se a questão, que nos parece ser o verdadeiro divisor de águas entre os dois, da oposição apresentada por Silentio à nova filosofia à *relação* por esta estabelecida com a verdade (a qual, para Silentio, assim como para a filosofia se encontra em questão na fé) como algo imanente ou transcendente à experiência do homem. A pergunta feita por Silentio, ao deslocar deliberadamente esta questão da verdade da fé do âmbito “do geral”, ao apresentar a fé como paradoxo pelo qual “o indivíduo é superior ao geral”⁴² desloca o problema inteiro do âmbito no qual a nova filosofia o apresenta, o âmbito do saber, que necessariamente há de lidar com este plano do geral, ao plano da relação da “nova interioridade” alcançada na fé com este mesmo âmbito do “geral”. Se isso é ainda filosofia é algo que não é possível decidir de antemão. Seguramente, entretanto, este deslocamento e a relação por ele determinada à conexão entre a forma da verdade e o seu conteúdo – esta que leva Silentio a se contrapor à forma do conceito a partir de uma forma

⁴² Cf. Kierkegaard, S. A. *Craintee et Tremblement*, p. 161.

“poético-dialética” – não pode ter importância secundária se e quando, como é nossa hipótese, ele tenha aprendido da nova filosofia esta identidade entre forma e conteúdo que ele assim parece querer deslocar de lugar ao se contrapor ao conceito.⁴³

Apenas para pontuar o que nos interessa agora quanto a esta relação entre prosa e poesia e apenas para nos ajudar a tornar mais concretas as alusões poéticas de Silentio, que, se às vezes chega às raias da dissertação em seu esforço dialético, ao mesmo tempo também se limita poeticamente a sinalizar, quando Silentio elogia o prosaísmo de Abraão, ele parece ter em mente esta compreensão estabelecida com clareza pela nova filosofia que opõe prosa e poesia como formas de oposição entre história e não-história, entre a liberdade de inaugurar livremente a própria vida e a simples reposição daquilo que o homem encontra já pronto, já dado na tradição cultural à qual pertence. Este gesto “inaugural” da liberdade humana, que demarca o que é histórico do não histórico, separa a poesia da prosa porque estes dois discursos são elaborações pelas quais o próprio homem apresenta a si, manifesta a sua consciência de si mesmo em relação a esta sua experiência da liberdade ou da não-liberdade.

A grande questão, assim, que parece se encontrar em jogo para Silentio quando este, concordando com a nova filosofia, diz que a fé não é imediata, mas demarca esta liberdade significada pelo histórico, parece ser que a nova filosofia apresentaria, aos seus olhos, uma certa visão *naturalizada* da fé, na medida em que apresenta a esta como uma *verdade imediata*. Para ele se trata, nessa oposição à nova filosofia, de destacar a sua divergência com o ponto de vista assumido por ela, segundo a sua compreensão, de que a fé é um simples “sentimento, humor [...]” ou uma simples paixão que é, enquanto tal, presente universalmente ao homem.⁴⁴ Silentio, que passeia com esta

⁴³ Se há algo que Jon Stewart percebe com clareza é que o nó da relação com a nova filosofia implica o deslocamento da filosofia à fé. O que infelizmente parece lhe escapar é a conexão desta deslocamento coma relação forma-conteúdo determinada pela centralidade do histórico.

⁴⁴ Silentio se refere aqui à determinação da fé como um imediato, como sentimento, em sua relação de oposição ao pensar, como Hegel a expõe, por exemplo, quando diz

desenvoltura pelas distintas esferas daquilo a que Hegel chama de espírito e por diferentes obras da nova filosofia, ainda que nem sempre as cite, como ele não faz no caso do prosaísmo de Abraão, sabe que para esta, a *fé* é o *imediat* enquanto descreve a relação com a *verdade*, com Deus ou com a liberdade, que não admite a *mediação* bastante determinada do histórico, da vida ética. A nova filosofia aponta nesta distinção a *fé* como um imediat para apresentar o seu caráter puramente interior, este mesmo de um puro sentimento, ou o fato de que como esfera interior ou imediata, ela *abstrai* inteiramente o fato de que as relações do homem (assim como os seus próprios sentimentos) não são, nunca, puramente interiores, mas que são sempre pensados a partir da relação deste “simples interior” com a vida em comum, com a eticidade ou com o exterior, relação que é o pressuposto de qualquer experiência da verdade como unidade entre o que é *exterior* e o que é *interior*. Silentio parece entender, assim, claramente, que a verdade consiste, para a nova filosofia numa certa relação entre o *interior* e o *exterior* que ela chama de história. Entretanto, ao dizer que a nova filosofia naturaliza a *fé* ao tomá-la como um *simples sentimento*, o próprio Silentio parece assumir esta pretensão (que é primeiramente a da nova filosofia), de querer apresentá-la como uma relação *histórica*, contra uma certa idéia, presente na nova filosofia, segundo seu juízo, que *naturalizaria* a *fé* ao apresentá-la, como vimos acima, como idêntica à “infinitude da vida ética”, aquilo que Silentio afirma quando se refere à dissolução dos deveres absolutos para com Deus nos deveres da eticidade que seria realizada pela nova filosofia.

que “pode ser que a primeira, a forma de saber do imediat, apareça facilmente como a mais adequada, a mais bela e a mais alta. Recai nessa forma tudo o que se chama, na consideração moral, inocência; e depois, sentimento religioso, confiança ingênua, amor, fidelidade e *fé* natural”. Hegel, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, v. I – A ciência da lógica. Tr. br. Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995, § 24, adendo 3. Essa identidade entre o imediat e a *fé* natural não esgota, antes só enuncia, o problema da *fé* por Hegel, mas subsiste na sua consideração sobre a *fé* ser essa relação imediata com Deus, justamente a qual é visada por Silentio. Cf. Idem §§ 12, 24 e 571. Cf. tb. Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión*. Tr. esp. Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

Pode parecer, àquele olhar que guarde uma certa visada mais esquemática sobre o sistema da nova filosofia, que Silentio esteja, *nisso*, sendo injusto com Hegel, uma vez que a religião e em particular a filosofia seriam, para este último, formas “superiores” da relação do espírito consigo mesmo, formas as quais guardariam uma relação com o absoluto que as esferas ainda finitas da existência *subjetiva* e da *vida ética* (que se encontra em questão) não comportariam. O que Silentio parece captar aí, ao contrário, e *nisso* precisamente ele parece fazer profunda justiça ao esforço de Hegel, é a identidade fundamental que se expressa no conceito de espírito deste último como *unidade* das várias instâncias da vida humana, das relações desenvolvidas por cada indivíduo, como subjetividade finita, em sua exteriorização no âmbito das relações universais, do direito, da moralidade, da vida ética e em sua relação com o Absoluto. Pensar o espírito como unidade entre as diversas facetas da relação do homem (consigo mesmo, com os demais, com a verdade ou com Deus), como uma unidade ou como um todo, é o que permite à nova filosofia pensar as distintas esferas ou os momentos da experiência do homem como “lugares”, nos quais, em cada caso, a *verdade* ou a *inverdade* desta mesma experiência se encontra sempre em questão. Dizer que a verdade ou a *inverdade* do homem tem como lugar uma *mesma experiência* unitária, ou seja, entender esta experiência como a unidade inteira da vida do homem, entendendo que em cada experiência particular é o *homem inteiro* que se realiza, apontando ainda que esta unidade que é o homem possui uma experiência que implica *separações* ou *distinções*, é precisamente o que também Silentio faz.

O problema, como mencionamos, é *como* a nova filosofia, ao *partir positivamente* das relações da eticidade, toma a *infinitude* destas mesmas relações, a sua *universalidade* e não a relação negativa do homem com esta mesma experiência da eticidade que, afinal é, segundo a própria nova filosofia, o ponto de partida para pensar aquela distinção entre *história* e *não-história* ou entre a *prosa* e a *poesia*. Segundo Silentio, apenas quando pensada a partir do movimento *negativo* que a liberdade deve supor frente à eticidade é que a fé pode se apresentar como instituição de uma liberdade do homem *qualitativamente* distinta da simples reposição do que ele encontra pronto, ou

reprodução naturalizada da vida ética como um simples 'já dado' na experiência da eticidade. O problema de Silentio, assim, não parece ser o de que a eticidade constitui o ponto de partida para pensar a fé, mas de que tal ponto de partida se lhe apresenta como *positivo*.

A crítica de Silentio à identidade entre a vida ética e o absoluto, apresentada pela exigência de suspensão teleológica da ética na fé de Abraão, parece repousar sobre a idéia de que a interioridade, ao se exteriorizar na vida ética sob a forma do universal, realiza um movimento no qual esta interioridade se *perde* na *infinitude* dessas relações, não tendo como *retornar a si*, perdendo a sua dimensão propriamente *interior*. Essa perda de si na exterioridade das relações éticas, perda que se dá enquanto estas são relações *universais* e *infinitas*, seria contraditória com a *finitude* própria à *interioridade*, quer dizer, com aquilo que designa a interioridade como algo de *distinto* do universal, razão pela qual, para Silentio, se o movimento da fé verdadeiramente exige uma interioridade para ser realizado, tal interioridade só pode se constituir num movimento que é de *ruptura* com a *vida ética*, como uma *autonegação* dessa subjetividade universalmente constituída. Essa interioridade que se põe em relação absoluta com o absoluto e que em virtude desta relação rompe consigo mesma enquanto subjetividade infinita ou nega-se como subjetividade eticamente constituída é a interioridade que se constitui como “nova interioridade”. Se a “interioridade da fé”, ao contrário da interioridade *imediata* do sentimento, é “uma nova interioridade incomensurável em relação à exterioridade”⁴⁵ isso se dá apenas porque ela se institui em oposição à exterioridade e não *antes* dela. Em razão dessa determinação é que a fé é definida por Silentio como o paradoxo que consiste em que o “indivíduo é *superior* ao geral”.⁴⁶ Essa separação entre a “nova interioridade” da fé e a vida ética visa, assim, apontar esta constituição da interioridade no movimento da fé como uma nova interioridade que teria como central o fato de que nela o “indivíduo determina a sua relação com o geral tomando como referência o

⁴⁵ Cf. Kierkegaard, S. A. *Crainte et tremblement*, p. 160.

⁴⁶ *Idem*, p. 161 (grifo nosso).

absoluto, e não a relação ao absoluto em referência ao geral”.⁴⁷ Se isso pode significar algo além do terror, da arbitrariedade absoluta do indivíduo, para aqui evocar o autor com o qual *Silentio* se confronta quanto à fé, nesse momento, é algo a que ainda chegaremos.⁴⁸

Afinal, o problema de que a fé tome como ponto de partida as relações da eticidade *positivamente*, diante de um todo já *dado*, no qual o papel de cada indivíduo é já determinado de antemão, como relações universais ou “do geral” que dão lugar ao indivíduo de acordo com os papéis que este desempenha na totalidade ética, se apresentam como inteiramente contraditórias com a possibilidade da individualidade, da história. Essas relações já são *naturalizadas*, *dadas*, pois não há liberdade do indivíduo, que se identifica positivamente com aquilo a que ele ‘desde sempre’ pertence, não cabendo aí qualquer papel realmente instaurador, instituidor ou livre. Trata-se para ele, de apontar que, desconhecendo esta dificuldade “a mais”, é injustificável que a nova filosofia elogie a fé ou apresente Abraão como o seu “pai”, pois se a fé é imediata e universalmente *dada* ao homem, a rigor, nem Abraão e nem qualquer outro homem é pai da fé, já que como sentimento *imediato* ela é *co-natural* ao próprio homem, não implicando assim qualquer *esforço* extraordinário. O âmbito do *geral* e a *fé* coincidiriam simplesmente, pois esta é assim apenas mais uma *simples forma universal* da relação desenvolvida pelo homem com o absoluto, com Deus ou com a verdade, que não implicaria nenhuma relação singular do indivíduo (*den enkelte*), nenhuma exigência de individualidade, mas apenas a simples pertença do indivíduo ao

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Hegel, ao discutir o lugar da moralidade subjetiva na sua *Filosofia do Direito*, atenta para o fato de que uma exacerbação da liberdade subjetiva impõe sempre uma contraposição da arbitrariedade da vontade do indivíduo à totalidade ética, arbitrariedade que a vida ética, ao mediar, pode superar. Adiante veremos que se trata nessa questão de *Silentio* não apenas abstratamente da oposição do indivíduo ao geral, mas de uma recusa mais determinada do “geral”, enquanto este é fundado numa *representação* da vontade do indivíduo, mediada institucionalmente, o que substituiria, aos seus olhos, a liberdade enquanto determinação intrenscentivamente individual. Cf. Hegel, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tr. port. Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães, 1990, §§ 105 et seq.

simples *todo social*, no interior do qual ele desde sempre existe e seria assim apenas mais uma entre tantas outras *paixões imediatas* que o indivíduo possui.

A separação implicada por essa nova interioridade com relação ao sentimento, que explicita a sua natureza de “imediato ulterior”, repousa no fato de que para Silentio o sujeito do *movimento da fé* já teria passado por um *duplo* crivo crítico. O primeiro, a crítica da subjetividade imediata, realizada na assunção das relações “universais”, “gerais” ou “infinitas” da vida ética, isto é, teria realizado aquilo que Silentio descreve como “movimento do infinito” representado pela inserção consciente do indivíduo na esfera da eticidade. O segundo crivo crítico é aquele que se expõe como movimento de ruptura com esta mesma vida ética, pela suspensão da sua validade absoluta⁴⁹ realizada no próprio movimento da fé. Esse duplo crivo crítico se mostra, assim, como uma dupla crítica ou dupla negação do imediato da subjetividade ou da interioridade, pois é negação daquela negação do primeiro imediato, operada pela esfera da eticidade enquanto âmbito do universal ou do “geral”.

Se o interesse mais particular de Silentio nesse confronto com a nova filosofia é estabelecer uma oposição à identidade estabelecida pela por ela entre *fé* e *sentimento imediato*, nesta oposição se encontra como central a determinação da fé como a mais alta – e mais dificilmente executável – das *paixões* humanas, distinção entre o que é *simplesmente dado* – a fé entendida como sentimento – e a fé como algo a ser *realizado*, como tarefa que constitui o mais difícil movimento, pelo qual apenas se constitui uma nova interioridade. É essa dificuldade, implicada no movimento da fé, que justifica o elogio da fé de Abraão, pois de outro modo ele não comportaria um *elogio*, mas o mero reconhecimento de um fato objetivo e universal. Ao interrogar-se sobre se a fé de Abraão consistiria numa “suspensão teleológica do ético” e respondendo afirmativamente, determinando a fé de Abraão como esse movimento pelo qual o indivíduo “eleva-se acima do geral” para retornar a si como essa “nova interioridade”, o que se encontra em questão não é senão a dificuldade implicada nesse movimento da fé, dificuldade que é a da auto-instituição dessa

⁴⁹ A “suspensão teleológica da eticidade” implicada no movimento da fé. Cf. *Crainte et tremblement*, p. 146 et seq.

nova “interioridade” ou a constituição do indivíduo como absolutamente singular (*den enkelte*).

O que torna o movimento da fé algo insuportavelmente difícil de realizar, aos olhos de Silentio, é que ele comporta um movimento autocontraditório. Ele comporta uma *autonegação* de si do sujeito ético ou infinitamente constituído que é, ao mesmo tempo e contraditoriamente, a sua auto-instituição como indivíduo ou “nova interioridade”. Em outros termos, o movimento da fé equivale a uma *morte* da subjetividade eticamente (universalmente) determinada para um re-nascimento, agora como “nova interioridade”. Na idéia da suspensão teleológica da ética ou na afirmação do “dever absoluto para com Deus” se encontra em questão a substituição de uma *teleologia infinita*, que se expõe na esfera da vida ética, de uma *finalidade* infinita pela qual o sujeito se *reconhece* na verdade da “vida universal”, expressa nas instituições universais da eticidade, por uma teleologia absoluta. Esta significa uma relação absoluta na qual o indivíduo entra em relação direta, não mediada institucionalmente com o *absolutamente exterior*, com Deus. Se pensarmos no elogio a Abraão como pai (ou modelo) de homem de fé, o que seu movimento da fé expõe – e nisso a dificuldade nela implicada – é a *dor* de Abraão diante da exigência por Deus do sacrifício do “filho da promessa”, é a dor da morte. A “prova” exigida por seu Deus a Abraão significa a dor e a negatividade da morte como *mediação* comportada na fé. A prova não consiste senão no fato de que Abraão deve *negar* inteiramente o *dever ético* de pai, ou seja, no fato de também ele dever “morrer como pai” ao dispor-se a sacrificar Isaac, de dever abrir mão da sua finalidade infinita – ética – em nome da finalidade absoluta, a exigência por Deus deste sacrifício. O que é *absurdo* na fé de Abraão, entretanto, é que ela consiste em acreditar que poderá ter, ao mesmo tempo, a Deus e a Isaac, que a morte, tanto a de Isaac como a sua própria morte como pai deve comportar, ao mesmo tempo, uma *restituição*. Mas esta restituição – e isso é o que de central se indica na ruptura com a *teleologia infinita* da eticidade – implica que a consciência conquistada por Abraão nessa relação autonegativa com o absoluto, a “consciência eterna” conquistada na fé, não se apresenta sob uma forma infinita (como a esfera ética com a qual ela rompe), mas ao contrário, sob a forma necessariamente

paradoxal ou contraditória desta relação que ela propriamente expõe, *entre* o finito e o absoluto na qual a própria consciência eterna é, ao mesmo tempo, *finita* e absoluta, e assim, é desde que ela *se põe* e *é posta* nessa condição finita pela relação com o absoluto, com o inteiramente outro. A “interioridade nova” ou a “interioridade da fé”, o indivíduo (*den enkelte*), aparece, assim, segundo esta relação com o absoluto ou com o eterno, como indivíduo cuja *finitude* é, ao mesmo tempo, *condicionada pela* e *condição da* relação com o absoluto.

Mas por ora, só queremos de modo mais modesto, explicar que esta liberdade não é concebida por ele a partir de um ponto de partida *positivo* na *vida ética* (em qualquer tempo que seja), mas que ela consiste nesta pura negação, neste ato inaugural, o qual, precisamente, explica que a liberdade é, na verdade, um *libertar-se* do já dado, um instituir a história. O que agora aparece como fundamental é o elemento que aí se insinua, o fato de que uma tal liberdade toma o próprio *presente* desta relação autonegativa, no qual apenas ela se institui, como critério *absoluto* e *negativo* da sua própria verdade. O que é mais singular, então, é o fato, no qual finalmente parece residir todo o paradoxo de Silentio, expresso na absoluta negatividade desta liberdade constituída no movimento da fé, de que ela não *pressupõe* qualquer *positividade* a não ser esta *positividade* infinita que ela nega. Se daqui apenas olharmos por cima dos ombros para trás e pensarmos naquela afirmação de Silentio de que se a fé for o imediato a nova filosofia tem o direito de apresentar o indivíduo como o “mal”, já parece se desenhar uma determinação mais precisa naquela distinção que sugerimos entre Silentio e o romantismo, pois parece que ao contrário daquele, Silentio concebe a fé não como um *arrière* como queria Adorno, mas como a relação absoluta com o presente.

Dizíamos acima que Silentio nos apresenta dois pontos de partida para pensar os seus paradoxos. O primeiro deles é esta imediatidade ulterior da fé como movimento negativo em relação à infinitude. O segundo, tão ‘pouco fixo’ quanto esta dupla negação contida no movimento da fé, é a própria forma paradoxal da sua linguagem e a paradoxal concepção da sua escrita como *poética* e também como *dialética*. Este “ponto fixo” se apresenta naquele

movimento, o qual apontamos desde o início, realizado como um *redobramento* na esfera da *linguagem* pela exposição nesta forma paradoxal do conteúdo do paradoxo que ela mesma deve expor. Se assim quisermos, os seus dois pontos fixos dizem, o primeiro, respeito ao *conteúdo* do paradoxo, à *fé*, que diz a sua identidade com o *histórico* ou com a *prosa*, na medida em que é a inauguração a partir da dupla negação, de uma liberdade autoconsciente ou uma liberdade que se mediu com a exterioridade absoluta. O segundo diz da *forma*, da *linguagem* que o expõe, que é *poético-prosaica*. Tampouco aqui (quanto na nova filosofia) é possível simplesmente separar *forma* e *conteúdo*, ainda que aquela apresente uma forma *mediada* (o conceito) e esta linguagem do paradoxo, em consonância com o seu conteúdo, apresente a forma unida *imediate* (e ulteriormente) ao seu conteúdo. Aliás, se prestarmos atenção, ficamos nos perguntando: mas se a fé de Abraão é prosaica, de onde terá tirado Silentio esta sua alusão à poesia? A poesia é dele, de Silentio, que apenas elogia a fé de Abraão, não sendo, ele mesmo, um homem de fé.

A poesia aqui talvez acene, assim, para certa excedência da fé de Abraão, para certa exterioridade desta fé em relação a Silentio. Se se trata de um redobramento, entretanto, ao qual a própria fala poética de Silentio *alude*, nesta unidade imediatamente ulterior da forma e do conteúdo apresentada na sua linguagem paradoxal nada nos proíbe de supor que ela redobre aí aquilo que também na fé de Abraão diz da exterioridade ou da excedência comportada no movimento da fé, ou seja, da sua determinação de ser a relação da nova interioridade com o que é *absolutamente outro*, razão pela qual a interioridade que a enuncia não pode conter. Este paradoxo se expressa na única resposta que Abraão pode apresentar a Isaac: “Deus prover-se-á ele mesmo do cordeiro do sacrifício”. A nova filosofia designa o símbolo (aquele que apenas *sinaliza* a verdade) como uma alusão (na junção imediata entre a forma e o conteúdo) à verdade que ainda não se encontra devidamente reapropriada ou interiorizada pelo homem.⁵⁰ Este caráter alusivo (que

⁵⁰ Para esta discussão cf. Hegel. *Estética*, v. II, p. 25 et seq. Cf. tb. Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, III – Filosofia do Espírito. Tr. br. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, §§ 456 et seq. e ainda Vieira Filho, *op. cit.*, 2º capítulo.

precisamente parece apresentar-se no paradoxo de Abraão) é apontado por ela como uma certa carência da apropriação pelo homem do conteúdo da sua própria atividade *formadora* ou *livre*, que como dissemos acima, é a distinção que permite à nova filosofia demarcar a separação formal entre *prosa* e *poesia* como distinção que corresponde à separação de conteúdo presente naquela relação entre *história* e *não história*. Para a nova filosofia a simples alusão contida no símbolo demarca uma certa limitação da relação entre o discurso simbólico e a verdade, pois o que nele é central é uma certa conexão meramente *contextual* entre a forma e o conteúdo, isto é, o fato de um certo símbolo, ao aludir imediatamente à coisa que ele pretende simbolizar, pressupor certa *comunidade contextual* para a sua compreensão, limitando assim o valor *universal* e *infinito* de exposição da verdade. A prosa, que se articula ao signo lingüístico, à palavra, ao contrário, suporia uma possibilidade mais universal de conexão entre o conteúdo e a forma, pois apontaria um elemento *arbitrário* e *contingente*, presente no signo que é apenas característico de uma certa *emancipação*, em relação à imediatidade contextual do símbolo que significa uma certa emancipação do homem que a enuncia desta *imediate* presença ao contexto, característica do símbolo. Este caráter contingente ou arbitrário do signo é assim característico de uma relação com a linguagem que denuncia certa *interiorização* da própria linguagem, isto é, uma apropriação pelo homem da linguagem enquanto sua atividade formadora, como *livre*. Esta interiorização da própria liberdade, expressa na predominância de uma palavra prosaica, é correlata, como brevemente mencionamos, da própria *interiorização* da liberdade humana expressa exteriormente na forma da lei, no Estado. A interiorização ou a reapropriação que o homem realiza de si ou da sua capacidade formadora, a identidade absoluta do homem à própria forma é, assim, o *índice* absoluto desta distinção entre prosa e poesia da nova filosofia.

O que isso significa para o nosso (de Silentio) problema? A nova filosofia, ao apresentar as formas prosaicas de enunciação como formas capazes de expor uma relação na qual o conteúdo (a ação humana ou a capacidade formadora que esta forma da enunciação deve descrever) já se tornou *interior* ou *autoconsciente*, como vimos acima e, em razão disso, ao

expor esta interiorização como critério *absoluto* para determinar a distinção entre poesia e prosa, nisso afirma a principal questão envolvida na objeção de Silentio, razão da exigência de que a sua própria forma de escrita apresente a fé ou a relação com a verdade sob uma forma paradoxal ou contraditória: é que se a leitura de Silentio acena para certa compreensão, comum à da nova filosofia, da relação entre prosa e história, ela acena ao mesmo tempo para a crítica da identidade apresentada por aquela, através da identidade entre prosa (signo) e história, a qual tem a sua verdade neste processo de interiorização, da qual a própria forma (O Estado como forma objetiva e a forma prosaica da enunciação, o pensamento abstrato que a palavra torna possível, como forma subjetiva) pode ser a exposição. Pois é este processo de interiorização que a nova filosofia expõe no “saber absoluto” do conceito, na prosa do conceito, ou seja, o fato de que o homem finalmente se reapropria de si (e não de modo simplesmente subjetivo) ao formalizar a própria liberdade. Esta unidade, apresentada pela nova filosofia entre a interiorização absoluta (que o contemporâneo de Silentio, Clímacus, critica quanto à “verdade” em sentido filosófico, apresentando-a como um socratismo) e a pura forma, ainda quando esta forma se apresente, como é o caso da nova filosofia, como unidade contraditória de forma e conteúdo na forma do conceito, é que parece estar em questão quando Silentio apresenta a sua própria linguagem como uma relação paradoxal entre forma e conteúdo, pois o que aí se quer afirmar é o fato de que, embora em relação, interior e exterior ou forma e conteúdo guardam *sempre* uma relação que permanece *contraditória*. Esta contradição que permanece deve permanecer na forma de exposição paradoxal é o índice da *exterioridade absoluta* dos dois pólos em relação. Silentio não comunga, assim, com o índice da *pura interioridade* para determinar o que é histórico ou prosaico. O histórico ou aquela liberdade alcançada no movimento duplamente negativo da fé antes se determinaria, para ele, como relação *contraditória* entre interior e exterior ou entre o homem e Deus, isto é, como relação com o exterior pela qual o próprio exterior não perde seu caráter de *exterioridade*, antes esta mesma exterioridade absoluta só é, como vimos antes, constituída nesta e por meio desta mesma relação. O que parece estar em questão para Silentio, é o modo como a nova filosofia, ao associar espírito, verdade e

história, entende este processo, como um processo simplesmente interior, no qual toda exterioridade (ou transcendência) é abolida. O deslocamento por ele operado da interrogação sobre a fé e o histórico para o estrito âmbito daquilo a que a nova filosofia chamaria de subjetividade, isto é, o fato de que para ele a interrogação sobre a verdade do histórico ou da fé é uma interrogação que apenas pode ser legitimamente enunciada por um indivíduo (*den enkelte*), significa que os próprios termos gerais do problema são inteiramente deslocados.

A auto-enunciação paradoxal da sua escrita como poético-dialética parece significar uma reapropriação de certa exterioridade apresentada na enunciação simbólica segundo a leitura da nova filosofia. Quando conectada a esta exterioridade comportada essencialmente na relação com o *histórico* ou com a *fé*, com o *prosaísmo*, melhor entendemos que apresentar uma poesia dialética parece propor que a forma alusiva, ainda exterior do símbolo, é retomada como um importante momento da verdade, embora apenas quando unida, paradoxalmente, à *significação* ou à interiorização. Se a esta altura nos permitirmos elaborar a relação (em pinceladas talvez demasiado largas, isto é, sob linhas muito gerais) entre o símbolo (poético) e o signo (prosaico) como uma certa relação entre o que é *exterior* e o que é *interior* é possível entender que nesta unidade entre poesia e prosa, apresentada no paradoxo da nomeação do “poeta dialético”, expõe-se certa compreensão da história e da linguagem que é capaz de apresentá-la como a relação contraditória entre o interior e o exterior. O problema é que a enunciação ou o elogio da fé de Abraão apresenta como ‘ponto fixo’ absoluto ou como ‘fundamento’, uma contradição e, mais exatamente, a auto-contradição implicada na fé como uma autonegação de Abraão diante de Deus como absolutamente exterior, pela qual, ao mesmo tempo, a sua liberdade se afirma diante do todo ético ao qual ele se subtrai. Esta autonegação tem, como vimos, o caráter determinado de ser a relação pela qual duas liberdades *absolutamente* e qualitativamente *diferentes* se produzem *reciprocamente* como absolutamente diferentes.

O que torna a sua enunciação paradoxal é que ela só pode ser enunciada como é por Abraão, na forma estritamente singular e unilateral, ou

seja, ela é a enunciação desta unidade entre *absolutamente heterogêneos* feita por apenas um dos lados desta relação entre heterogêneos, enunciação que, entretanto, pretende dizer da *relação*, isto é, dos dois lados. A enunciação que diz dos dois lados ou das duas liberdades aparece, assim, também como enunciação autocontraditória, exatamente aquela que se expressa na resposta a Isaac, a qual é contraditoriamente, a certeza própria à fé, de que “Deus prover-se-á”, certeza a qual move Abraão ao sacrifício, ao mesmo tempo em que é a declaração da própria insuficiência em conter esta explicação. O alusivo ou simbólico da resposta de Abraão acenaria assim para uma certa *contradição* entre *certeza* (interior) e *incerteza* (pois é do absolutamente exterior que se trata), própria à “certeza” da fé.⁵¹ O paradoxo aparece claramente quando Abraão o enuncia, pois a sua fala deve necessariamente comportar o *outro* como *absolutamente outro* e ao mesmo tempo, ser a *sua* enunciação singular, isto é, sua fala deve dizer mais que o que ele mesmo é capaz de comportar, e por isso ela apenas alude, ao acolher em si esta exterioridade. Convenhamos nós que isso só pode se apresentar de duas maneiras. Ou bem como uma espécie de usurpação por um dos lados da relação da fala do outro, ou como um completo absurdo e isso por uma razão simples: é que esta enunciação deve ser feita por um *singular*, isto é, por um indivíduo, que, como tal, parece não poder comportar em si mesmo, uma *relação absoluta* (ou esta enunciação não será a da *absoluta diferença*), mas a simples usurpação por *um* daquilo que é de *dois*. Pensando bem, entretanto, aparece sempre uma terceira alternativa: a de que esta afirmação de Silentio não seja, afinal, tão paradoxal, caso esta enunciação não seja compreendida como enunciação de um simples *sujeito singular*, mas sim como uma certa *enunciação universal*, isto é, caso ela pudesse reunir os dois absolutamente diferentes sob um *terceiro termo*, que assim permitisse enunciar a contradição sem usurpar nenhum dos dois lados. Esta, pensando bem, é a solução

⁵¹ De novo é impossível não mencionar que o diálogo com Clímacus é que nos ajuda a entender o que Silentio expõe ou sinaliza, pois no *Interlúdio* das suas *Migalhas* ele tematiza esta *incerteza* sempre contida na fé enquanto relação com o histórico como relação com o absolutamente exterior. Cf. Kierkegaard, S. A. *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Tr. br. Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Ed. Vozes, 1995, p. 103 et seq.

apresentada pela filosofia. O problema é que um tal *terceiro termo* já reuniria como idênticas a estas duas liberdades, o que também parece significar certa *usurpação*, e agora não de *uma*, mas das *duas diferenças*.

O que nosso poeta parece buscar com o seu paradoxo é uma forma de mostrar ou de enunciar esta contradição da relação *entre duas liberdades qualitativamente* distintas, enunciação que para ele corresponde à verdade, já que ela diz da fé. Logo se vê como é grande o problema do nosso pobre poeta-dialético, pois ele quer, de qualquer modo, enunciar uma *contradição absoluta* sem, ao mesmo tempo, encontrar um terceiro termo que una os dois termos da contradição que ele quer dizer. O curioso é que nisso, nesse terceiro, chegamos de volta à nova filosofia, pois ela entende a história deste modo. Partindo não deste ponto de vista do indivíduo isolado que é o de Silentio (ou mais exatamente, que se isolou do todo, que dele se diferenciou absolutamente), mas buscando apreender a verdade histórica em termos universais, ela busca e encontra a verdade desta relação entre o interior e o exterior na forma do conceito, verdade a qual ele mesmo encontra, por sua vez, na *forma do Estado*, como expressão objetiva e na *forma do pensamento* como expressão subjetiva. Tomado a partir da sua universalidade (ou infinitude), este processo pode se apresentar, por meio da forma conceito como um terceiro, como puramente interior não ao homem singular, mas à humanidade, neste que é o seu entendimento do conceito de espírito. Isso resolve o embaraço da enunciação, pois ao tornar puramente interior ao universal este processo, toda a contradição da enunciação e da possível usurpação nela contida se ‘resolve’. O problema, para Silentio, é que tal terceiro termo significa criar uma *equivalência* entre as duas liberdades contraditórias, significaria de novo identificá-las de modo absoluto, o que a seus olhos seria o mesmo que um indivíduo abrir mão da relação pessoal com seu Deus ao tornar a crença neste Deus universal. Porque tal posição faria a fé de novo recair na tradição, na naturalização própria a uma relação não livre, Silentio recusa terminantemente tal ‘terceiro’, pois partindo da sua renitente e idiossincrática crença de que a ruptura com a infinitude ou com o universal é a condição absoluta do movimento da fé, qualquer naturalização se lhe apresenta como o oposto desta liberdade e, assim, da própria fé.

Esta perspectiva de Silentio, entretanto, parece padecer de uma insuficiência absoluta: a de só aparecer sob esta forma singular, do puramente individual. A idéia de espírito como idêntico à verdade (que parece ser também sua, embora ele não fale nesta palavra e de novo apenas possamos deduzi-la no diálogo com Clímacus) ou a fé é inseparável desta forma singular, individualizada da verdade. O problema é que esta forma estritamente singular da verdade parece incapaz de ter qualquer função real, qualquer validade para qualquer outro indivíduo que não aquele mesmo que a enuncia. Com razão a nova filosofia, caso se defrontasse com um discurso de Silentio, poderia talvez lhe perguntar: e qual é a função de eu saber da tua fé? Que interesse pode apresentar a sua individualidade para o resto da humanidade? Se bem que pareça sempre um certo ‘espiritismo’ perguntar ou supor o que diria um morto diante de uma questão a ele extemporânea, talvez a nova filosofia dissesse isto, talvez não... Esta pergunta, aliás, “para que serve a sua fala?” ou “que interesse ela pode apresentar para mim e para o resto da humanidade?” é propriamente aquela que parece se encontrar subjacente (embora já na forma peremptória da resposta) à crítica dirigida pela nova filosofia ao romantismo. Protestar contra o todo a partir de um critério passado e sob uma perspectiva puramente egoística (aquela in-transparência que o gênio incompreendido do romantismo parecia gostar de exhibir frente ao prosaísmo decaído do seu tempo) não possui qualquer valor de verdade, nem qualquer valor estético, uma vez que é precisa e simplesmente apenas o suspiro ineficaz e absolutamente separado, puramente idiossincrático e destituído de valor efetivo de um indivíduo aprisionado em seu próprio interior.

Não sei se por realizar um diálogo imaginário permanente com a nova filosofia ou se por outra razão, a consciência deste perigo de ser confundido com o “Eu” romântico em seu isolamento, consciência presente em seu esforço de separar a nova interioridade da interioridade romântica, parece ser, como dissemos antes, clara em Silentio. Esta insistência em separar a singularidade da fala do falante, daquele que é instituído como singularidade no movimento da fé, da ausência de comunicação, insistência de, ao contrário, apresentar a fala que diz o paradoxo como condição da *comunicação verdadeira* (e da *verdade*, já que a fé é a relação por excelência com a

verdade, para ele), nos permite entender a sua fala como este esforço de comunicação. Entender como tal mistério de comunicar com base no que é propriamente interior, a relação contraditória entre este mesmo interior e o absolutamente exterior, pode, segundo esta lógica paradoxal, se dar, compreensão que se explicita na pergunta pelo *sentido* e pela possibilidade da *eficácia* desta fala paradoxal, é o nosso desafio.

Estas primeiras considerações sobre *Silentio* e o paradoxo da fé, longe de nos explicar o que possam ser seus paradoxos, nos dão ao menos a compreensão de que neles se trata de uma operação complicada, porém, no mínimo intrigante. Ela parece pretender dar à fé, assim compreendida como uma relação absolutamente paradoxal, o lugar de critério absoluto da verdade da relação do indivíduo com a vida ética. Esta empreitada, haveremos nós de convir, é deveras difícil num mundo (como o dele, que é ainda o nosso) que passou pela ilustração e que não parece, assim, com justa razão, disposto a abrir mão facilmente da liberdade de pensamento por ela significada. A suspeita de obscurantismo e de uma certa restauração do domínio da fé sobre a razão ou, particularmente em nossos tempos, a suspeita de uma defesa do arbítrio absoluto do indivíduo unido ao fanatismo religioso, suspeita que paira de imediato sobre um tal ponto de vista, não é algo de menor importância. Em particular quando consideramos alguns estragos históricos que foram 'poeticamente' acolhidos na reflexão de certo pensador, acolhimento tornado possível a partir de uma interpretação livre e passadista de algumas questões que se assemelham, ainda que apenas formalmente, e apenas a uma primeira vista, às de *Silentio*; tal suspeita é algo que deve ter verdadeiro valor de orientação, pois longe de nós (e de *Silentio*) qualquer identidade com tal poesia⁵² Parece, contudo, que o próprio *Silentio* é consciente dessa suspeita e não

⁵² Penso particularmente na correlação entre a crítica da razão e uma certa "verdade" da fé em sua identidade com a "tradição", operada por um eminente filósofo do século XX, crítica que permitiu e, aliás, possibilitou a sua adesão à ascensão nazista na Alemanha. As relações que a leitura desse filósofo mantém com a escrita de Kierkegaard são amplas e difíceis, particularmente porque re-arranjam todas as mais importantes formulações de Kierkegaard a partir de uma completa "esterilização" do seu pensamento, a qual, dele expurgando a dialética como centro da relação com a verdade, apresenta uma mística da fé que é, em tudo, absolutamente oposta à perspectiva do próprio Kierkegaard.

pretende com ela se identificar, razão pela qual ele tanto se esforça por expor a fé não como um *simples imediato* que reduziria a fé ao “puramente subjetivo” ou a uma subjetividade que não passou já pela dor da exteriorização, da crítica, da negatividade. Ao contrário, ele busca expor a fé como *imediato ulterior* no qual uma “nova interioridade”, conquistada em oposição à esfera da eticidade se constitui, talvez com isso querendo convencer o leitor ilustrado de que essa nova interioridade não é simplesmente um critério obscuro e *puramente subjetivo*. É que se ela é constituída segundo uma relação negativa com a exterioridade, só tornada possível pela relação com o absoluto, ela mesma é esta acolhida da exterioridade, eliminando o caráter “absoluto” da subjetividade, implicando uma quebra da liberdade do indivíduo como absoluta. Isso de um lado, pois de outro lado ela é, também e ao mesmo tempo (daí o caráter contraditório ou paradoxal desta relação), a afirmação absoluta desta liberdade da nova interioridade. Se esse esforço de distanciar o imediato ulterior do simples imediato e a nova interioridade da simples interioridade manifesta uma autocompreensão que parece afirmar o desejo de se separar da simples oposição obscurantista entre fé e razão, tal esforço, em todo caso, nem por isso e a despeito dessa aparente autocompreensão, resolve a aporia que resulta da constituição dessa nova interioridade como um “critério absoluto”, ao menos não ainda.

2 O herói e o cavaleiro

Acompanhemos um pouco mais de perto a oposição apresentada por Silentio entre o movimento da fé e o movimento do infinito ou a resignação infinita através da sua comparação ao herói trágico, pois ela é emblemática da oposição de Abraão ao plano “do geral” ou da suspensão teleológica da ética. Desta contraposição, apresentada por Silentio entre Abraão e distintos tipos trágicos antigos e modernos, a figura de Agamenon é talvez, num primeiro momento, a mais ilustrativa e em todo caso a que mais nos interessa neste

momento, pela riqueza alusiva que comporta e pelo evidente paralelismo do sacrifício pelo pai da figura filial. Na oposição entre o *herói trágico* e o *cavaleiro da fé* o elemento central é dado pela negação às instâncias da vida ética implicada na fé de Abraão, pensada em sua oposição à ação ética constituída pelo herói trágico. Silêncio aponta, distinguindo o sacrifício de Isaac por Abraão do sacrifício de Ifigênia por Agamenon, a motivação deste último como finalidade inteiramente ética e eticamente justificável, pois esta finca suas raízes “no geral”, do qual o herói trágico retira a substância tanto da sua vida como dos seus atos. Se Agamenon sacrifica Ifigênia, o faz, como o Deus de Abraão lhe exige a prova, assim também o exigem seus deuses o sacrifício. A diferença crucial que apreço estar em questão é aquela que opõe a prova ao simples sacrifício. Agamenon se dispõe a sacrificar Ifigênia para aplacar a ira divina com o objetivo de permitir que os ventos voltem a soprar, possibilitando a navegação das naus e o transporte dos exércitos argivos a Tróia. A relação de Agamenon com os seus deuses, com Ifigênia e com o próprio sacrifício, é inteiramente submetida à relação do próprio Agamenon com a comunidade ética, com a tradição na qual ele se encontra imerso, na qual é pai, rei e seguidor dos deuses, não havendo aí qualquer elemento *puramente interior*. Agamenon é um indivíduo, mas apenas o é na medida desta relação com a vida ética, isto é, ele não possui qualquer *interioridade* que seja estritamente *sua*, nenhuma liberdade que possa lhe pertencer *fora* da relação com a cidade. É por isso que Agamenon pode enunciar, sem qualquer contradição, o sacrifício que lhe é exigido e mesmo deve fazê-lo. Esta enunciação lhe permite situar a sua ação individual no contexto universal do qual ela provém, no qual ela se situa e cuja verdade, finalmente, a justifica. Em razão da possibilidade e do dever de enunciar o sacrifício a própria Ifigênia, cujo sacrifício é exigido, pode chorar a sua dor por três dias.

A linguagem ou essa enunciação pelo herói da exigência do sacrifício expressa a possibilidade plena de *exteriorização* daquilo que é *interior*, ou seja, do conflito interior tanto de Agamenon quanto da própria Ifigênia. É essa enunciação ou a linguagem trágica que torna possível a própria

apresentação do conflito trágico⁵³. Esta enunciação se diz, assim, numa linguagem capaz de dizer esta contradição, ao mesmo tempo em que a explica, isto é, ela é uma linguagem que situa a contradição no contexto total (infinito ou ético) no interior do qual ela já se encontra, por assim dizer, de antemão resolvida. Pois a linguagem trágica, expõe-se a contradição, o conflito e a dor, isso que é propriamente trágico na situação de Agamenon, se expõe a *negatividade* comportada no sacrifício, ao mesmo tempo, só pode apresentar este conflito desde que pressupõe o conjunto no qual este mesmo conflito se realiza como conjunto que torna legítimo cada um dos seus momentos. Ela enuncia a particularidade de Agamenon, mas tal particularidade ou o que é individual se situa no conflito já de antemão a partir do todo, da universalidade ou da infinitude na qual e apenas a partir da qual esta mesma individualidade pode ser compreendida, isto é, enuncia a particularidade a partir do todo concreto constituído pela sua vida no universal.

É essa determinação do individual (de Agamenon) pela relação ao universal da vida ética, o fato de que a sua ação livre de indivíduo (que comporta aqui a contradição entre o indivíduo que é pai e que é, ao mesmo tempo, rei) pertence à liberdade universal, que permite que a linguagem trágica exponha o conflito, ao mesmo tempo em que o justifica e legitima. A linguagem da tragédia explicita e explica, assim, as relações contraditórias segundo as quais a dor, o conflito e a negatividade podem ser, ao mesmo tempo, esclarecidas, legitimadas e resolvidas, pois as expõe na relação com os interesses, todos eles universais, que cada um dos papéis de Agamenon como indivíduo, que se encontra em conflito, significam, conflitos por cuja exposição o trágico da situação do indivíduo se apresenta propriamente. Se a linguagem trágica permite expor em termos universais o conflito, isso que torna possível a ela esclarecer a contradição comportada entre o papel de rei e o de pai e que exige que o primeiro se sobreponha enquanto é mais universal, isso só é possível na medida que toda a situação trágica tem por fundamento e

⁵³ Hegel apresenta o conflito trágico como expressão da negatividade contida na ação do herói entre estes mesmos papéis (em Agamenon de pai e de rei), distintas dimensões da sua liberdade no interior da vida ética. Cf. Hegel, G. W. F. *Estética*, IV. Tr. br. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: EDUSP, 2004, p. 201 et seq.

legitimidade esse âmbito “do geral” ou do universal, que a própria linguagem da tragédia expõe. O que a linguagem trágica expõe, assim, é a própria exigência, presente no conflito entre os “bens” contraditórios aí apresentados (o conflito entre o bem de Ifigênia e o bem da cidade, a oposição entre o bem *mais universal* e o *menos universal*, ou entre a *felicidade mais* e *menos* geral) de que estes conflitos se “resolvam” na mesma dimensão universal na qual, finalmente, toda a contradição se processa. Afinal, nem Agamenon como rei, nem a própria Ifigênia (ainda quando esta chore e gema), poderiam ter qualquer possibilidade de felicidade (que é o horizonte da tragédia grega, como sabemos), contra a felicidade da cidade, de onde a escolha trágica, já de antemão, apresenta a esfera universal da vida ética como o critério absoluto que permite ao indivíduo decidir por si mesmo. Essa possibilidade apenas se dá porque esta individualidade trágica é, em qualquer dos seus papéis, ainda e sempre, em qualquer das suas possibilidades, determinada pela sua *relação positiva* com o universal, isto é, na medida em que Agamenon é, em cada um dos papéis contraditórios por ele desempenhados no interior da eticidade, igualmente posto segundo as mesmas relações universais. Aquilo que aqui é o *negativo* ou a sua liberdade como indivíduo é determinada apenas pelo trânsito (também ele de antemão determinado) ou pela escolha *quantitativamente* determinadas entre o *mais* e o *menos* (o bem maior ou menor) no interior de uma relação com o universal que ela encontra já pronto.

Afinal, para o herói trágico, a felicidade própria ou individual é indissociável da felicidade que ele possui enquanto é parte da cidade. Trata-se por isso, no conflito de Agamenon, segundo a perspectiva de Silentio, de que o conflito entre os papéis de pai e de rei, papéis nos e por meio dos quais a sua interioridade se põe, de que a sua própria liberdade é sempre mediada por seu papel nas relações éticas, mediação a qual torna possível que todo o processo se passe no interior da eticidade na qual o próprio Agamenon só possui a sua interioridade a partir desta sua relação com a exterioridade da vida ética⁵⁴ da

⁵⁴ Kierkegaard já tratara do herói trágico em seu primeiro escrito heterônimo publicado, *A alternativa*. Aí ele discute a distinção entre a tragédia antiga e a moderna, opondo o herói trágico grego ao demoníaco, distinção que retorna em *Temor e Tremor*, agora para pensá-los (ao trágico antigo e ao demoníaco) em sua oposição ao cavaleiro da

qual a sua própria interioridade provém. Ou seja, trata-se de um conflito no qual não resta, entre o interior e o exterior, nenhuma *contradição absoluta*, pois Agamenon só existe enquanto indivíduo – ou enquanto interioridade – na medida da sua relação com a vida “no geral”. O elemento *quantitativo* como determinante do conflito trágico se apresenta de muito singularíssimo quando o pensamos diante da relação com a morte. Esta determinação puramente quantitativa do que se encontra oposto no conflito entre os deveres de pai e de rei é a razão pela qual o sacrifício ou a morte, apresentada no conflito trágico, se resolve sem que Agamenon tenha, ele mesmo, que “morrer”, sequer como pai, isto é, é a razão pela qual a sua escolha não implica uma *aniquilação real* de si como pai, e isso, na medida em que ele é, também como pai, uma expressão do mesmo âmbito “do geral” que o determina como rei. Vejamos

fé. O diálogo de Silentio com Hegel, se se apropria positivamente da *Estética* de Hegel nas suas linhas mais gerais e sempre também desviando o sentido que ela possui em Hegel dada a sua inserção sistemática, em particular nesta distinção entre o herói trágico antigo e o demoníaco, cujo modelo é o *Fausto*, retoma uma importante distinção para Hegel na medida em que ela indica em Hegel certa recusa á possibilidade de um heroísmo moderno, isto é, a possibilidade de uma individualidade autônoma no mesmo sentido do herói grego, que carrega em sua própria individualidade a liberdade também significada pela eticidade. Para Kierkegaard, esta distinção será, ao contrário, indicativa de uma certa ‘variação do mesmo’, na medida em que tomando a sério a individualidade moderna expressa no demoníaco, indica, entretanto, a sua *falsidade* diante da ação histórica do cavaleiro da fé, pois a sua relação com o exterior (que define a ação do cavaleiro da fé como histórica) está tão ausente no demoníaco quanto no herói, pois naquele ele não é senão a falsa produção, pelo próprio indivíduo, da exterioridade, que enquanto tal, não é exterior. Enquanto tipo trágico, para Kierkegaard, essa forma do demoníaco é talvez aquela que mais se aproxima da forma ‘prosaica’ do conceito. Que tal prosa, para Kierkegaard, seja mais poesia do que prosa é o que já se pode adivinhar. A distinção apresentada no cavaleiro da fé tanto com respeito ao herói trágico quanto com respeito ao demoníaco no texto de *Temor e tremor* testemunha da relação contraditória de Kierkegaard com este tema da autonomia do herói na *Estética* de Hegel. Ela se encontra no centro da diferença entre aquilo que é próprio à individualidade da “nova interioridade” da fé em sua oposição tanto ao herói trágico antigo quanto ao demoníaco. As referências aqui apresentadas à *Estética* de Hegel são sempre devedoras à discussão apresentada por Viera Filho. Sua leitura é particularmente importante para nós porque a sua articulação da *Estética* parte de uma pergunta cujo interesse é comum àquilo que aqui nos toca mais de perto, pois sua exposição privilegia a oposição entre o *antigo* e o *moderno* na busca de explicitar o centro do esforço de Hegel como tentativa de expor a experiência moderna em bases racionais, em razão do que ele aponta o lugar, na sistematização por Hegel dessa experiência como experiência da “liberdade universalmente mediada”, precisamente os elementos *contra* os quais a posição de Kierkegaard se delimita. Cf. Vieira Filho, *op. cit.*

mais de perto: Agamenon é pai de Ifigênia a partir da constituição deste papel no interior “do geral” e não segundo uma relação singularizada e absoluta com Ifigênia. É por isso que quando ele age em favor do geral, mesmo se imediatamente esta ação se apresenta como contraditória com o seu papel de pai, ela se apresenta mediatamente, como a sua própria confirmação, pois ela é confirmação do “geral” apenas no qual ele mesmo, como pai, tem o seu lugar ou o seu papel. O pai ou a dimensão *menos* universal de Agamenon, que também ou imediatamente “morre” com ela, ao sacrificar Ifigênia, “morte” simbólica como pai que consiste na contradição ou na negação propriamente trágica, é ainda um papel ou determinação do universal, que é, assim, retomado de modo superior ou *mais* universal, na afirmação do papel de rei, retomada na qual também o pai é mantido, ainda que transfigurado no cuidado e zelo do universal, e não no imediato do cuidado filial.

A contradição apresentada pela tragédia, enquanto situa o conjunto da ação no terreno do universal, absorve no seu *resultado* a *negação* ou a *morte*, porque aquilo que morre é tornado “imortal” ou infinito no âmbito “do geral”, na universalidade ética ou na “totalidade”, âmbito que, desde o princípio, é já o pressuposto, ele mesmo “imortal” ou *infinito* da própria ação trágica. Por isso é que a parte, na tragédia, pode ser sacrificada ao todo (razão pela qual Agamenon pode agir, sacrificar Ifigênia), sem que por isso elimine a própria individualidade, sem que a sua individualidade “morra” também, isto é, sem que a parte se torne morta para o todo, ou sem que Agamenon se torne, aos olhos do seu povo ou da posteridade, um assassino, mas que, ao contrário, ele seja, por isso mesmo de sacrificar a parte ao todo, um *herói da eticidade*. A “infinitude” ou essa universalidade da vida ética absorve assim, inteiramente, os elementos de “finitude” presentes no conflito.

A presença da linguagem como linguagem que expõe o conflito trágico e a sua resolução é o índice da determinação, assumida como própria à linguagem trágica, de *meio universal* de expressão de uma individualidade, cuja função é reconciliar aquilo que é interior com o que é exterior, a função de universalizar no plano das relações globais aquilo que é da ordem da interioridade, da particularidade ou da liberdade do indivíduo. Ao permitir a

exposição ou a exteriorização plena da contradição entre a interioridade do herói trágico diante da necessidade do sacrifício, no exterior das relações éticas – a exteriorização que permite pela *linguagem*, a realização dos *ritos* instituídos socialmente para a manifestação da dor de Ifigênia, que chora, geme e se maldiz por três dias – a linguagem tem como função fundamental permitir a resolução, por essa mesma exposição na qual ela consiste, do próprio conflito que ela expõe. Isso se dá à medida que nesta exteriorização na linguagem o herói revela, tanto aos demais como a si mesmo, que a sua individualidade só existe diante desta exigência do sacrifício, pois a sua individualidade ou aquilo que é interior se revela (também para si mesma) como posta pela relação ética na e pela qual o herói é quem ele é.

A linguagem trágica expõe, assim, o fato de que o conflito entre interior e exterior do herói é apenas um momento da sua experiência, momento que encontra a sua *verdade* na *resolução* do conflito trágico, na qual finalmente interior e exterior se reconciliam. Os passos do conjunto do processo, que envolvem o sacrifício, o ritual, o choro, a súplica e, enfim, o próprio sacrifício, resolvem-se no resultado que é, afinal, aquilo que desde o princípio o legitima: aplacar a ira dos deuses e permitir a viagem dos argivos para a guerra, permitir que a reparação do insulto troiano seja, ao mesmo tempo, a glória dos valentes. O resultado do sacrifício ou a realidade que assim resulta do conjunto do processo, é afinal aquela na qual a dor, o sofrimento e a morte do indivíduo são redimidas pela sua remissão à *infinitude* da vida da cidade, da eticidade, redimidas na infinitude das *gerações futuras*, que como bem sabiam os gregos, serão sabedoras dos feitos de Agamenon e do sacrifício de Ifigênia pelo elogio dos poetas, gerações as quais poderão também elas, infinitamente reconhecer e louvar a dor e o sofrimento como sacrifício oferecido aos deuses pela cidade, sacrifício que é redimido na vitória.⁵⁵ A linguagem trágica, que diz o conjunto

⁵⁵ Adiante veremos porque Silentio e seus contemporâneos têm certa ‘mania’ por “citar”, isto é, por se apropriar das palavras alheias, no mais das vezes sem mencioná-las, para lhes conferir, por certo *uso* bem próprio, no mais das vezes deturpando inteiramente seu significado original, um significado inteiramente distinto. A relação de uma certa apropriação da palavra e do sinal judaico, da palavra grega que se diz *lógos* num certo arranjo que a retoma e a re-significa têm ao menos dois ilustres predecessores para o nosso autor: Pascal e Hamann.

desse movimento, apresenta-se, assim, segundo este papel fundamental que é o de ser o meio universal no qual o intercâmbio entre o indivíduo e o todo ético, como *intercâmbio* permeado pela contradição interior a este mesmo todo, pode se expressar para afirmar, finalmente, a própria verdade universal que ela diz. Esse todo ético, assim como a própria linguagem que o diz, se realiza como um intercâmbio universal no qual o conflito entre o indivíduo e a totalidade ética se apresenta, mas apenas para se *dissolver*, se dirimir a si mesma por meio dessa remissão do indivíduo à mesma totalidade ética na qual, desde sempre, ele já é este indivíduo que ele é.

O papel da linguagem no conflito trágico – poder enunciar (e assim anunciar) o sacrifício, o conflito, a dor, a morte, enfim, enunciar o negativo – é apanhado por Silêncio como aquele que permite que Ifigênia chore e gema a própria morte e assim, que ela *purgue* a sua dor. Esse papel “purgatório” da linguagem é que permite que ela realize uma espécie de trabalho prévio do luto, diante da sua remissão à mesma exterioridade (do todo ético) diante da qual a própria morte será reabsorvida. A sua função fundamental, deste modo, é dissolver a dor da morte. O que este luto prévio possui de singular é que ele não acontece como um luto diante da morte tornada real, mas como uma espécie de substituição ritual do luto, uma antecipação da morte que assim a transfigura. Esta transfiguração da dor no lamento prévio é a expressão da própria transfiguração da morte em imortalidade (aquela apontada na glória ou na imortalização na memória das gerações futuras), transfiguração já implicada, como vimos, na remissão da dor individual à infinitude ética. Este trabalho prévio do luto, ao remeter o que é individual ao plano universal no qual a dor é absorvida, representa muito mais a *resignação* diante da perda, na qual aquele que se resigna “troca” um “bem presente” por um “bem futuro”, do que propriamente um luto que lida com a finitude sem “troca” possível. Aqui, presente e futuro se alternam na mesma relação *quantitativa* que demarca a alternância entre a felicidade ou liberdade *maior e menor*. Antes e depois (ou presente e futuro) explicitam assim os intercâmbios possíveis (aquele mesmo da cronologia que, como mencionamos, ocupará Clímacus) entre distintos momentos do mesmo, distintas *quantidades* de tempo.

O papel infinito do sacrifício, o seu papel na eticidade, que, afinal “resolve” ou “suspende” a dor da finitude, permite igualmente que a dor de Agamenon seja purgada pela sua inserção nesta espécie de redenção infinita realizada na vida ética pela memória das gerações futuras. O sofrimento e a morte (ou a finitude) são ditos como remissão desse sofrimento individual à infinitude da vida ética, a qual permite que a morte seja ultrapassada em sua significação puramente individual, através da elevação do que é simplesmente individual (do sentimento imediato e da dor de Agamenon e Ifigênia) ao seu papel imortal, pela mediação da sua relação com o todo ético. A dor da morte é referida tanto do ponto de vista do *presente* do sacrifício (a glória da cidade no combate tornado possível) como do ponto de vista do *futuro*, da imortalidade do herói nas gerações futuras (a consciência que Agamenon, como Aquiles, manifesta como característica à ação heróica). A dor e a finitude são ditos assim, como forma de, nesse dizer, elevá-los à infinitude. Nesta distinção se expõe a diferença, crucial no texto de Silentio, entre a *resignação infinita* – esse luto prévio no qual a perda é, pela remissão à infinitude, contornada – e a fé, ou entre a fala que permite purgar esta dor da perda, remetendo-a à infinitude, e o silêncio de Abraão como indicativo do seu luto diante da morte de Isaac, a qual infinitude alguma pode suspender, mas apenas o Eterno pode restituir, restituição de cuja possibilidade não cabe a Abraão decidir sozinho, mas que impõe, ao contrário, admissão da própria finitude, pois cabe somente ao Eterno decidir pela restituição, a Abraão cabendo apenas crer, o que faz da sua fé uma aposta na eternidade, para aqui retomar o que deve ser retomado.⁵⁶

⁵⁶ É quase unânime a afirmação entre comentadores de Kierkegaard sobre a importância de Pascal, e de sua leitura da fé cristã como aposta, para o autor dinamarquês. Isso não elimina, entretanto, as enormes diferenças entre uma apologética como a realizada por Pascal e a escrita indireta e humorística de Kierkegaard. Para uma excelente leitura de Pascal, cf. Aquino, Emiliano. Segunda natureza e justiça em Blaise Pascal. In Revista *Princípios*, vol. 14, n. 21 (Natal, 2007). Douchevsky toma especificamente as relações entre Pascal e Kierkegaard apresenta um leitura da qual apenas não discordamos inteiramente por chamar a atenção para esta distinção entre devir e ser cristão comportada nas obras de Pascal e Kierkegaard. Fora esta apreensão, o conjunto da sua leitura parece comprometida pela perspectiva *ontológica* a partir da qual ele lê ambos os pensadores. Douchevsky, Alain. *Médiation et Singularité* – au seuil d’une ontologie avec, Pascal et Kierkegaard, Paris: L’Harmattan, 1997.

A brutal diferença entre a palavra trágica de um lado, e o silêncio e o paradoxo de Abraão, de outro, se apresenta no fato de que se a linguagem que remete a dor da morte à infinitude é possível, isto é, se dizer o sacrifício pode ter o condão de permitir purgar a dor que esta mesma linguagem diz, expõe ou expressa, isso se dá porque o que esta linguagem diz não é um luto ou uma dor *absolutamente interior*, dor real e incontornável da própria finitude, aquela que veremos em Abraão, mas, ao contrário, ela diz apenas a dor de um indivíduo, cuja 'finitude' apresenta a dor e a morte já neutralizadas, ao serem de antemão absorvidas na dimensão infinita, na infinitude ética que se apresenta também como imortalidade porque a morte não é, neste movimento infinito do herói, real. A linguagem que expressa a dor trágica, a linguagem da tragédia que deve comportar o negativo e a morte deve também ultrapassá-la na infinitude, a qual diz, assim, a própria infinitude como a sua verdade, e não a sua exposição à morte e à dor.

É esta "infinitude", contida na felicidade *mais* geral que se opõe à *menos* geral ou a liberdade *mais universal* oposta àquela *menos universal*, nos termos que interessam mais diretamente tanto à nova filosofia como a Silentio (que não são gregos e por isso insistem mais na felicidade em sua estreita relação com a liberdade individual ou interior, ou seja, estão mais preocupados em resguardar o lugar da *parte* no *todo* do que os gregos) isto é, é o fato de que mais e menos significam a relação puramente *quantitativa* característica, a seu juízo, da infinitude ética, que é assim compreendida como o simples *acréscimo* de *mais um*, da pura quantidade infinitamente acrescentável, o que permite a Silentio apresentar esta relação com a morte (com a finitude) realizada por Agamenon como uma experiência de *falseamento* da morte, pois a finitude do indivíduo não é medida com o *absoluto*, única relação que pode apresentar-se como *diferença qualitativa* e não puramente *quantitativa*. É, assim, o fato de que morte e imortalidade são uma simples variação quantitativa, assim como a maior ou menor liberdade aquilo que torna a finitude e a infinitude rigorosamente idênticas no plano universal da eticidade, rigorosamente a mesma coisa, movimento pelo qual o próprio tempo ou a distinção entre o presente e futuro é também tornada idêntica, ou pensada como uma simples variação quantitativa do mesmo. Mas esta relação, para

Silentio – isso que a resignação infinita significa quando é oposta à fé –, não implica só uma troca indiferenciadora entre o presente e o futuro, na medida em que aquele que se resigna abre mão do seu presente em nome do futuro (aquilo que determina a consciência de Agamenon como uma consciência infinita em oposição à consciência da fé de Abraão porque Agamenon espera a vitória futura assim como a glória futura na memória das gerações). Ela significa, antes, como poderemos melhor ver adiante, com a ajuda de Clímacus, uma determinação pelo passado ou pela tradição (pelo “desde sempre” ético pelo qual o herói é quem ele é) tanto do *presente* como do *futuro*, determinação que a relação *absoluta* com o *presente* significada pela fé interrompe, inaugurando, por isso mesmo, uma relação *nova* com o tempo, relação à qual Clímacus não hesita em nomear, ao contrário da simples alusão de Silentio, de história.

No fundo, o que Silentio parece querer apontar é que a morte é completamente desrealizada na tragédia, pois podemos concluir que o problema para ele é que do ponto de vista da linguagem trágica (da tragédia e da nova filosofia, correlação à qual ele também simplesmente alude, e que de novo é Clímacus quem examina), tanto faz, no fundo, que o indivíduo esteja vivo ou morto, pois a sua verdade é apenas a sua infinitude, comum, enquanto verdade, tanto à vida como à morte. A verdade de Ifigênia, por exemplo, se apresenta no sacrifício, revelada pela morte que a conduz à imortalidade, à vida infinita na memória da cidade e das gerações futuras. Esta verdade é a própria substância ética pela qual, sacrificando o elemento finito – a vida imediata – ela alcança, por esta morte do imediato (que é a *sua* morte), a imortalidade ou infinitude na memória das gerações futuras. Aquilo que interessa à verdade, assim concebida a partir da universalidade ética, é a infinitude, a qual não é propriamente nem a morte e nem a vida enquanto imediatos, mas a infinitude que se afirma como verdade que, afinal as reduz a ambas, a um todo no qual morte e vida são uma e a mesma coisa.

Talvez por isso, Silentio, que tampouco pretende defender o simples imediato, num parágrafo do *Epílogo* de *Temor e Tremor* um pouco adiante daquele que se segue ao período citado na abertura deste nosso texto (no qual

afirma que a mais alta paixão é a fé, capaz de estabelecer a mais alta relação entre as gerações) Silentio diga que:

Se uma geração mostra essa audácia [de apresentar-se como o único espírito que governa o mundo] há nela qualquer coisa de falso: o que há então de extraordinário que o mundo inteiro lhe apareça às avessas; não há certamente ninguém que tenha visto o mundo às avessas do mesmo modo que, segundo o conto, um alfaiate que entra vivo no céu e de lá contempla o universo.⁵⁷

Aqui ele parece aludir diretamente à nova filosofia em sua relação com este problema da indiferença significada por tal ponto de vista infinito quanto à vida e à morte. Afinal, apresentar-se no lugar do “único espírito que governa o mundo” não parece muito distante do que a nova filosofia realiza quando apresenta o conceito como instrumento pelo qual o homem conhece a verdade como um absoluto. Em tal movimento, o próprio homem pode apreender-se como idêntico ao absoluto no sentido de que alcança o ponto de vista da verdade ou da totalidade, ponto de vista que parece ser aquele que se apresenta como o problema para Silentio nessa citação. Se atentarmos que ele aponta a inversão (“o mundo às avessas”) realizada por tal ponto de vista que apreende a verdade do alto, do céu ou do ponto de vista absoluto, é fácil perceber que a crítica a este olhar do alto, ao ponto de vista de um vivo entrando morto no céu, alude à indistinção entre vida e morte, implicada no olhar do conceito apenas porque antes é a indistinção mesma experimentada pelo homem quando este vive sob o domínio de tais relações universais da eticidade, indistinção que é também inteiramente correlata àquela indistinção entre morte e vida ou entre finitude e infinitude como variações quantitativas do mesmo, exposta na tragédia.

⁵⁷ “Si une génération montre cette audace, il y a en elle quelque chose de faussé: quoi d’étonnant alors que le monde entier lui semble de travers; il n’est certainement personne qui ait trouvé le monde de travers au même point que ce tailleur qui, selon le conte, entra vivant au ciel, et de là contempla l’univers”. *Craintee et tremblement*, p. 208.

O ponto de vista da infinitude, caracterizado pelo ponto de partida da vida ética, o qual desrealiza a morte na imortalidade, como vimos, termina por impor um “olhar invertido”⁵⁸, à medida que ele se constitui numa auto-ilusão do homem como imortal. A ilusão da imortalidade ou esta desrealização da morte serve como consolo (como luto prévio) ou como resignação diante da própria morte, aparecendo assim, como uma elisão da morte ou da negatividade, elisão pela qual ela ocupa apenas o simples lugar de trânsito entre a infinitude compulsória da eticidade e a infinitude posterior, ou “livre”, nesta mesma infinitude. Este ponto de vista, o qual acaba identificando mortos e vivos, afirma justamente o ponto de vista universal da nova filosofia como idêntico a esta universalidade da eticidade, universalismo que é entendido por Silentio como expressão da mesma ‘indiferenciação na diferença’ se o trocadilho nos for permitido, idêntica àquela realizada pelo herói trágico na vida ética, cuja verdade ele também encontra, assim como a nova filosofia, na infinitude da vida ética. Estar morto ou vivo, assim, tanto faz deste ponto de vista, na medida em que são tornadas a vida e a morte idênticas na infinitude da cidade e na imortalidade das gerações (no caso dos heróis) ou na infinitude da história universal (*Weltgeschichte*), pela nova filosofia.

⁵⁸ Se aqui nos lembrarmos de que Kierkegaard, que empresta sua mão à Silentio, foi leitor da *Essência do cristianismo* logo após a sua publicação e exatamente no período anterior à publicação de *Temor e Tremor*, não é difícil ver porque Kierkegaard dizia “escandalizado” que Feuerbach havia apreendido a natureza da cristandade. A oposição que o próprio Kierkegaard realizará entre o *cristianismo* (enquanto experiência na história dos Estados da religião cristã) e o *crístico* (como relação com a verdade anunciada por Cristo ou como relação histórica a partir da *retomada* de Cristo como modelo de ação por aquele que devém cristão), é possível entender que a crítica da inversão religiosa realizada por Feuerbach é aqui retomada em um elemento central, embora servindo, contraditoriamente, a uma afirmação tanto do *religioso* quanto do *histórico* que naquele se encontram criticados. O modo como Kierkegaard se apropria da história como determinação central do crístico (em certa continuidade com Hegel, embora dele também se separando, como já é possível divisar) parece ser também o que se encontra no centro da sua divergência com Feuerbach, na medida em que para Kierkegaard (ainda mais radicalmente que para Hegel, ao menos segundo o seu próprio juízo) o histórico significa uma negação do imediato ou do “sensível”, que, entretanto, não conduz ao “conceito” ou a um idealismo, mas antes à própria *experiência* da história, a qual é a mais material das experiências do homem ao mesmo tempo e porque é a mais espiritual experiência possível. Voltaremos ainda a esta oposição entre cristianismo e cristicidade, bem como à esta inversão contida na perspectiva hegeliana segundo o ponto de vista da dialética histórica de Kierkegaard.

A tragédia, assim como o conceito, é o que quer dizer Silentio, ao expor a elevação do homem da simples finitude à imortalidade a partir da infinitude da vida ética sob a mediação das suas instituições, apenas apresentam, nesta auto-ilusão, o olhar invertido que é inseparável da própria experiência do qual este olhar é expressão, a experiência mesma do homem na eticidade⁵⁹, pois Silentio, como os demais poetas-dialéticos da heteronímia de Kierkegaard, como veremos adiante, parece ter aprendido com a nova filosofia a não separar o olhar de alguém da experiência mesma, deste que olha. A auto-ilusão da eticidade, a imortalidade ou infinitude expressa no “olhar de quem entrou vivo no céu”, assim, é a própria ilusão de imortalidade que marca toda a experiência do homem quando este não se experimenta medido com o absoluto. Esta última experiência, a qual Clímacus, pelas mãos de Kierkegaard, nos ajudará a explicitar, apresenta-se, ao contrário da imortalidade, como experiência de relação com o eterno que se institui como experiência histórica, como experiência do tempo ou da finitude, em oposição ao puro hábito ou à ausência de tempo característica desta experiência infinita da eticidade.

Se afinal tanto faz estar vivo ou morto, pois a verdade não é nem a vida nem a morte, mas a simples infinitude que integra tanto uma quanto a outra, não se pode estranhar que a tal olhar o mundo apareça “às avessas”, pois ele expõe propriamente uma experiência na qual toda contradição entre o que é vivo e o que é morto desaparece na infinitude, contradição que é a condição insuperável da apropriação do mundo por um olhar que não o apreenda às avessas, mas apenas se e porque não o experimenta às avessas, isto é, aquilo que faz o movimento da fé a condição de se separar da simples infinitude, ao mesmo tempo em que tal condição é por ela condicionada. Se o mundo dos vivos, quando visto do céu, se apresenta às avessas, só um olhar que parta da *diferença absoluta* entre estes mundos (o céu e a terra, o que é vivo e o que é morto ou entre a finitude e a infinitude), somente um olhar que

⁵⁹ Daí a sua negação (a suspensão teleológica da ética) ser condição do movimento da fé de Abraão, elemento que, como veremos adiante, a fé daquele que devém cristão esclarece como negação que caracteriza o arrependimento ou a autonegação contida no reconhecimento de si mesmo como pecador.

parta da contradição entre vida e morte experimentada no movimento da fé, pode pretender re-encontrar a realidade humana enquanto realidade marcada por uma contradição ‘incontornável’ e ‘insuspenável’. Este olhar que alcançou a própria finitude alcança, assim, ao mesmo tempo, o presente como tempo absoluto ou como tempo da relação com o absoluto, tempo a partir do qual apenas todo o passado e todo o futuro podem ser apreendidos, pois é este agora da fé que na verdade, como relação com o Eterno, que põe o próprio tempo.

É por isso, segundo Silentio, que no fundo, se a finitude é convertida na infinitude da qual ela desde sempre provém, isto é, na qual a morte de si como pai é suspensa na realização do dever de rei, é a ação do herói, enquanto é justificada por essa instância universal da eticidade, que não comportaria nenhuma razão para o seu elogio. Assim como a nova filosofia, que ao identificar a fé à simples interioridade, não deveria ver qualquer razão para elogiá-la, desde que esta assim concebida como o imediato ou como idêntica ao sentimento é reduzida ao movimento que consiste em ser o que desde sempre já se é, o herói trágico, que na realidade apenas cumpre um papel para o qual foi desde sempre determinado de antemão, ou a ação trágica como esse cumprimento do que sempre já se é, é que não implica nenhum esforço extraordinário e por isso, não seria merecedora de um elogio como o de Abraão, cujo heroísmo é medir-se com o absoluto, com Deus.⁶⁰ Isso não significa que não haja liberdade na ação do herói. A questão, entretanto, é de que liberdade se trata, pois se o herói é aquele que realiza ações e feitos admiráveis em nome da liberdade infinita da eticidade ele é precisamente este

⁶⁰ É bem verdade que a nova filosofia não parte do herói trágico, mas de um indivíduo que não se encontra, a seu juízo, determinado “desde sempre” a ser o que é, o cidadão do Estado moderno, razão pela qual ela vê exatamente o histórico que aí se apresentaria como uma determinação fundamental, pois o indivíduo passa a ter uma história possível, uma mudança e não mais se encontra preso num sistema fixo de papéis, como aquele próprio ao universo trágico. O fato do cidadão do Estado moderno não ser menos determinado pelo “desde sempre” do que o herói trágico, isto é, o fato de que a liberdade deste cidadão não é mais livre que qualquer outra liberdade quando se encontra submetida à forma infinita e universal do Estado, é que impõe que aos olhos do autor dinamarquês o histórico assim apresentado pela nova filosofia não seja o histórico, mas, para de novo retomar os termos de Clímacus, uma “idéia de história”.

herói da infinitude, muito diferente do cavaleiro da fé ou de Abraão, cuja ação manifesta uma liberdade inteiramente distinta, qualitativamente distinta enquanto é medida com o absoluto, razão pela qual a subjetividade do herói é qualitativamente distinta da interioridade constituída no movimento da fé.

Abraão, ao contrário, age, como já mencionamos, a partir da separação em relação à vida ética, a partir da necessidade de ruptura com essa dimensão universal e infinita da vida ética. Esta ruptura se mostra ou, melhor e mais exatamente, ela é mostrada por *Silentio* (pois estes poetas contemporâneos de Kierkegaard exigem sempre uma certa “precisão” que o nosso discurso prosaico deve acolher e mostrar, precisão que nesse caso exige que afirmemos que nada em seu discurso “se mostra” ou “se expõe”, mas é sempre mostrado ou exposto, uma vez que ele é sempre proferimento no singular, de um indivíduo determinado) a partir de dois movimentos distintos com respeito à linguagem, momentos nos quais o que aparece como central é a exposição do *conflito* ou da *contradição* absoluta, significadas pelo sacrifício de Isaac. Que nenhum dos dois momentos signifique a remissão do finito e da dor da morte, do sacrifício, ao infinito, que nenhum dos dois momentos signifique o abandono ou a superação do caráter contraditório ou paradoxal contido na fé de Abraão, mas que, ao contrário, o conflito seja sustentado até o fim e que mesmo a sua “resolução” se expresse sob a forma de uma *contradição* absoluta, pelo paradoxo, isso expõe justamente a prisão incontornável de Abraão, enquanto cavaleiro da fé, à finitude ou à terra, prisão que nenhuma infinitude ou nenhuma elevação ao céu podem contornar. Ao contrário do “luto prévio”, significado pela linguagem trágica, o *silêncio* de Abraão sinaliza a *angústia absoluta* diante do sacrifício de Isaac, pois, ainda quando ele crê que o sacrifício comportará também a restituição de Isaac, a morte e a dor da morte como pai não é, na fé, absorvida infinitamente, ela não encontra a resignação infinita, como aquela do herói que é imortalizado na glória da sua cidade ou na memória das gerações futuras, pois ela se nutre também da incerteza da exterioridade absoluta de Deus, do incontornável significado pelo inteiramente outro.

A relação da fé de Abraão institui e, aliás, ela mesma é, não a imortalização na qual consiste a ação do herói, mas a relação com o eterno, relação da qual a própria finitude é, como mencionamos, tanto condição quanto resultado. A forma dessa relação com o eterno é dada na posteridade de Isaac, que deve cobrir toda a terra. A eternização de Abraão é, assim, ela mesma inseparável da finitude tanto dele mesmo quanto de Isaac. É por ser inseparável da finitude que ela é inteiramente contraditória: se Isaac deve morrer, é também a sua posteridade que desaparece; se Isaac não morre, não há aliança porque Abraão sucumbe à “prova”. Mas esta contradição só podemos compreendê-la diante da fé, em razão da qual Abraão crê que neste ato contraditório representado pela prova, ou seja, que no e pelo sacrifício de Isaac ele o receberá, milagrosamente, de volta. Esta é a razão pela qual a sua fé deve ser apresentada como um paradoxo, como a exposição da contradição absoluta pela e na qual ele crê. Por isso também é que essa contradição absoluta que o movimento da fé significa é uma afirmação irrevogável da relação contraditória entre o eterno e o finito como aquela que institui e é instituído pela e na *finitude*, ou a relação na qual condição e condicionado se alternam reciprocamente.

Aí não se trata de uma simples passagem do homem de um plano a outro, como ocorre na ação de Agamenon, não se trata de uma transição entre distintas esferas *quantitativas do mesmo*, mas da afirmação da *diferença absoluta* entre o que é *finito* e o que é *eterno*. Na ação de Agamenon, na contradição tragicamente realizada, a passagem ou a contradição trágica ocorre entre uma esfera da subjetividade – a esfera finita do sentimento imediato, do dever paternal – a outra esfera da mesma subjetividade, a do dever de rei, esfera infinita na qual a subjetividade não é mais apenas este imediato, mas alcança uma realidade superior porque não se determina de modo finito, medindo-se e determinando-se na infinitude das relações éticas, que finalmente, restituem o próprio papel de pai como algo desde sempre posto por esta esfera infinita. Aqui, a contradição entre a finitude – na qual se situa a dor, a morte e o luto prévio – e a infinitude ou a glorificação na memória das gerações futuras é tornada possível pelo caráter ético da ação, ou seja, esta passagem é tornada possível por realizar-se inteiramente pela mediação da

vida ética. A passagem do papel de pai ao de rei e o retorno redimido do pai como posição da vida ética não é possível, senão, como a automeiação ou como mudança no mesmo, isto é, como aquela passagem realizada no interior da mesma infinitude (do sujeito ético), por meio da qual a dor da perda ou da finitude de uma esfera é “compensada” ou “trocada” pelo “ganho” infinito na outra. Esse movimento de “troca” é que diz da “resignação infinita” ou do luto antecipado e atenuado como a troca de um bem imediato por um bem ulterior (a vida de Ifigênia pela navegação das naus, a crença em imortalizar-se na memória das gerações futuras ou em outros casos, como a crença numa vida futura como compensação de um sacrifício presente).⁶¹

Esta troca, como vimos, caracteriza uma atenuação da dor da perda e da morte pela sua revogação apresentada na infinitude da subjetividade, a qual se apresenta como a verdade desta mesma subjetividade. Essa distinção entre a resignação infinita e a fé, que apresenta a determinação essencial desta última como movimento, significa que aquele que faz o movimento da fé não “troca” o presente pelo futuro, nem a sua finitude pela infinitude. O que ele experimenta, absoluta e contraditoriamente, é a perda – a dor, a morte e o negativo – e também o seu oposto – a juventude, o desejo, a restituição de Isaac e a felicidade de com ele retornar do Morijah – na finitude da qual este movimento é inseparável. Ele, assim, a experimenta porque se constitui e é constituída como finita nesta relação com o eterno ou com o que não é o mesmo, mas com o *absolutamente diferente* ou absolutamente exterior. A *consciência eterna* conquistada na fé é, por isso mesmo, consciência da eternidade e da finitude de tudo o que é humano: do desejo, da juventude, mas também da morte, da dor, da perda. Ela é, sobretudo, a consciência *absoluta* de si como *finito*, como limitado, perecível e sujeito à. Consciência absoluta da

⁶¹ Em *Temor e Tremor* Silentio apresenta vários exemplos de “resignação infinita” como uma troca do presente pelo futuro, troca que se expressa nessa esperança de imortalidade do herói trágico como na esperança de uma vida futura que redima o presente. Nas *Migalhas filosóficas*, Clímacus igualmente apresenta o “socratismo” em oposição à relação com o absoluto, aí tomada em sua relação com o instante. A “imortalidade da alma” apresentada através da *anamnese*, apresentada por Clímacus como uma “prova retrógrada”. Cf. *Crainte et Tremblement*, p. 134 et seq. Cf. tb. *Migalhas Filosóficas*, p. 27 et seq.

finitude pela experiência absoluta da finitude, eis uma outra forma do paradoxo da fé de Silentio.

A experiência da fé – o movimento da fé e a linguagem que o expõe, linguagem do “cavaleiro da interioridade escondida” – é apresentada, como pudemos ver brevemente, em ruptura com a linguagem da *infinitude trágica*. Dizíamos que tal apresentação é feita em dois momentos. O primeiro deles é o silêncio, imposto pela impossibilidade de Abraão em justificar eticamente o seu ato. Esta oposição à “linguagem infinita” da eticidade, isto é, a linguagem que explica, justifica, separa e reúne num todo, significada pelo silêncio, não significa uma indiferença do cavaleiro da fé com os indivíduos que compõem a sua experiência ética. Ele, afinal, se separa ou nega a eticidade porque a sua fé põe uma finalidade que não é pensada e nem pensável na esfera infinita da eticidade, porque ela é puramente interior a ele. Este caráter absolutamente interior da fé apenas é absoluto em relação à eticidade ou às relações universais, pois enquanto esta é determinada pela relação com o absoluto, com aquilo que a *excede* como pura imanência a si, a fé, ao contrário, determina-se absolutamente pela relação com o exterior. A fé é a relação com um critério absolutamente exterior ao critério da eticidade e assim, inexplicável ao “olhar” infinito desta mesma experiência universal, critério absoluto a partir do qual a sua ação na e sobre a vida ética, realizada pelo cavaleiro da fé, é decidida. Isso significa que mesmo quando rompe com a “teleologia infinita da ética”, o cavaleiro da fé mantém, com esta mesma eticidade, uma relação fundamental, ainda que *negativa*. Desta negatividade da relação com a *infinitude* ética é que a sua linguagem *testemunha*. O cavaleiro da fé, que rompe com a finalidade da eticidade, mas que com ela se relaciona, agora segundo o critério absoluto desta interioridade medida com o absolutamente exterior, entretém, ele mesmo, uma relação com a eticidade que é *contraditória*, pois ele está em relação com ela ao mesmo tempo em que, porque suspendeu ou negou a validade da sua finalidade infinita, pela qual ele não mais guia a sua própria ação, desenvolve tal relação sob a forma da negação.

A contradição reside assim em que ele está na vida ética, mas negando a *infinitude* das suas relações como verdade. Ele está na eticidade

porque sua inserção é real, mas não obedece, entretanto, à sua finalidade, contradição que é expressa por Silentio pela relação 'clandestina' do cavaleiro da "interioridade escondida" com a 'vida comum'. Esta clandestinidade ou este jogo de auto-ocultação se expressa numa certa forma de *engano deliberado*, de *esconder-se* para melhor *se mostrar*, ainda que em Silentio isso não se mostre tão claramente como em outros contemporâneos e no próprio Kierkegaard como autor que assina. As determinações mais concretas desta exigência de *ambigüidade*, expressa na auto-ocultação do cavaleiro da exterioridade escondida, só se revelam, como tantas outras de Silentio, a partir de um certo diálogo com o 'exterior-interior' da sua própria comunicação indireta, com os demais autores da heteronímia. Por ora, e nos limites de *Temor e Tremor*, esta auto-ocultação que, entretanto, se diz na forma da *fala contraditória* ou paradoxal, ela mesma ambígua, é manifestada exemplarmente pela resposta de Abraão a Isaac, resposta que mesmo se paradoxal, ainda assim *sinaliza o dever absoluto de responder*, de falar, como *forma* por excelência da relação com a vida ética daquele que se mediu com o absoluto e negou a eticidade.

Se a negação da vida ética deve traduzir-se numa linguagem absoluta da contradição, num paradoxo, que assim expõe a ambigüidade de estar na vida ética sem a ela submeter-se, linguagem que acena para o *engano* e para a *tergiversação* como também próprias àquele que não pode simplesmente expor a contradição sem confundir-se com a nova filosofia (ou sem confundir o cavaleiro da fé com o herói trágico), é que ela exige essa relação contraditória como contradição *não resolvida* ou *não superada*, senão pela e na própria interioridade. O 'problema', é que esta contradição, a bem da verdade, que só tem a sua superação na fé, na relação com o eterno, de novo envia aquele, que faz o movimento, para o terreno contraditório que é a própria finitude, da qual a rigor, a contradição jamais é afastada senão pela fé. Isto quer dizer algo simples, apenas que Abraão só suspende a dor e a angústia da espera pela restituição na fé. É bem verdade (e esta é uma diferença ou a diferença essencial entre a fé de Abraão apresentada em *Temor e tremor*) e aquela que Clímacus apresentará nas *Migalhas*) que Abraão retorna do Morijah e descansa, e que ainda que se experimentando agora como finito porque

mediu-se com Deus, a sua fé não impõe, depois desta prova, uma nova, distinta da fé à qual Clímacus aludirá em sua ficção, que esta sim, exigirá a permanente reposição da prova, será uma provação que acompanha a vida inteira do indivíduo (*den enkelte*).

A linguagem que pode expor a relação contraditória significada pela fé de Abraão, para nos atermos a ela, só pode ser uma linguagem da contradição absoluta, isto é, uma linguagem paradoxal, pois deve afirmar uma contradição que só poderia ser bem explicitada se pudesse ser, também, resolvida, como ocorre na linguagem da tragédia, na qual depois da dor e do choro, do negativo e do conflito é possível o apaziguamento ou a unidade. Como mesmo a felicidade de Abraão em seu retorno do Morijah é agora finita, tal reconciliação infinita é impossível. Um conflito, que se repõe permanentemente parece que só pode ser dito quando se admite que dizê-lo é dizer um *absurdo*, ou seja, que se deve dizer a reposição *perpétua* da contradição. Mas a natureza da contradição comportada pela fé de Abraão parece não poder ser dita de outro modo senão por este paradoxo ou pelo absurdo, que é apresentado de forma simples na resposta de Abraão à pergunta de Isaac pelo cordeiro do sacrificio: “Deus prover-se-á, ele mesmo, do cordeiro do sacrificio”.

O que diz Abraão? Diz afinal este completo absurdo, pois diz que o sacrificio que deve ser oferecido por Abraão a Deus será por Deus mesmo provido, isto é, diz algo de *absolutamente contraditório* que se limita a afirmar o poder absoluto do Eterno. Adiante, quando pensarmos naquela outra ficção, a de Clímacus, sobre um Deus que se faz homem e que se apresenta, ele mesmo, como “cordeiro de Deus” ao sacrificio, como Deus feito homem, retomaremos o paradoxo absoluto anunciado na fé de Abraão sob esta forma mais “determinada”, se assim pudermos abusar do jargão da “nova filosofia”. O fato de que esta linguagem paradoxal deva se dar, isto é, o fato de Abraão dever falar – ainda que só possa fazê-lo sob essa forma paradoxal (resposta que, reconheçamos, explica quase menos que o silêncio) – atende àquela exigência, imposta à nova interioridade conquistada nesse movimento da fé, de que a negação da finalidade ética, da finalidade universal, deve significar a

relação, mesmo que negativa, contraditória ou paradoxal, com esta mesma eticidade.

Esse “retorno” à eticidade mediado pela relação com o que é absolutamente exterior, a relação contraditória que o cavaleiro da fé deve manter com a vida ética, é dita como resposta a um *indivíduo determinado*, dita sob a *forma da comunicação*, pois Abraão não torna público o paradoxo, ele não o alardeia aos quatro ventos (e nem seria tão difícil, afinal a tribo era pequena, menor que as cidades) buscando *explicar-se*. Este, aliás, é um outro elemento que parece diferenciar a fala paradoxal de Clímacus e de outros contemporâneos, que afinal fazem uma escrita pública, ainda que indireta, o que parece sinalizar para certa condição da sua recepção. Abraão, ao contrário, só fala como *resposta* àquele que o inquire⁶², só fala numa relação determinada, com Isaac, cuja implicação na própria negação da eticidade é absoluta (afinal é ele o próprio centro absoluto da contradição, enquanto virtual sacrificado). Como centro da contradição ou como exterioridade à qual a própria relação de Abraão visa, na relação absoluta com Deus (pois é Isaac que carrega em si a promessa de eternidade), a resposta é, também, testemunho deste lugar absoluto ocupado por Isaac, ainda que sob a forma de resposta indireta, pois Abraão não pode dar a fé a Isaac, mas tão só afirmar a sua própria, de modo necessariamente indireto ou paradoxal.⁶³

⁶² Apenas como observação que faz justiça ao percurso dessa pesquisa, que há muitos anos se originou das intrigas surgidas da leitura das referências de E. Lévinas a Kierkegaard, gostaria de indicar aqui a relação absolutamente central que esta idéia da linguagem e da subjetividade, constituída na *resposta* e pensada como idêntica a uma ética da *alteridade* (esta segunda relação com a eticidade realizada pela “nova interioridade”, levada por Lévinas ao plano de uma relação “pré-originária”) ele parece tê-la “bebido” inteira da significação do “movimento da fé” em Kierkegaard. Não parece ser demasiado afirmar, inclusive, que o centro daquilo que Lévinas dirá acerca da “ética como filosofia primeira” é inteiramente devedor daquilo que Kierkegaard busca explicitar na sua própria crítica à “falta de ética” da tradição socrática. Cf. Levinas, E. *Autrement q’être ou au delà de l’essence*. Paris: Biblio-essais, 1991.

⁶³ Optamos por desconhecer solenemente o problema, suscitado pelo próprio Kierkegaard e retomado por inúmeros de seus comentadores, de sua relação com Regine Olsen como aquela que explica a maior parte de seus escritos. Sequer entraremos na discussão sobre se isso é ou não é exato, pois desconhecer solenemente significa precisamente fazer de conta que isso não existe. Acreditamos que numa tese que busca se delimitar a partir do diálogo de Kierkegaard com a filosofia, um tal *detour* pela vida e experiência singulares de Kierkegaard é

desnecessário, ocioso e termina implicando, além de muito trabalho adicional, um cuidado extremado para não fazer decair no puramente idiossincrático aquilo que parece ser a tentativa de estabelecer um diálogo mais amplo sobre as questões que interessam ao indivíduo em sua singularidade (*den enkelte*). Isso quer dizer que aqui se lê Kierkegaard não tanto a partir de um entendimento da sua escrita como diálogo unilateral com Regine, não a partir daquilo que lhe é interior ou idiossincrático, mas precisamente ali onde esta interioridade, ao expor-se em linguagem pública e indireta, manifesta não só uma relação determinada – com Regine – mas também (pelo menos) a tentativa de estabelecer relações discursivas mais amplas. O que aqui se quer apontar, assim, é que se a hipótese que guia a presente exposição, de que o esforço discursivo de Kierkegaard se determina como esforço de expor a *relação comunicativa* como única possibilidade de constituição “finita” de uma relação com a verdade, a relação da sua comunicação com Regine (seus motivos, suas indas e vindas, etc.) são e permanecerão sempre absolutamente alheios a qualquer outro leitor. Mas, mais exatamente, essa hipótese de leitura assume que mesmo que elas se dirijam também a Regine, elas não manifestam um diálogo exclusivo, razão pela qual este diálogo proposto de modo indireto pode interessar a qualquer leitor cujo ponto de vista sobre a linguagem ou a história possa ter pontos de contato com Kierkegaard. Voltaremos ainda, sob um ponto de vista bem determinado, a contrapor a leitura de *Temor e Tremor* como escrito “para Regine” e a relacionar este caráter *comunicativo* ou *direto* da linguagem *indireta*, ou seja, este nível propriamente comunicativo de contradição comportado pela linguagem, a partir do elemento mais “geral” comportado nessa exigência de comunicação, o qual só se expõe inteiramente na comunicação com o “próximo”. Apenas como exemplos de esforço para a atenção com a relação entre a escrita de Kierkegaard e seus *quid pro quo* com Regine Olsen, que sem dúvida elucidam também aspectos interessantes e ajudam a compreender a relação entre *discurso* e *experiência* como central em sua escrita, mas ao mesmo tempo podem obscurecer, e freqüentemente o fazem, este caráter mais “geral” contido na comunicação Kierkegaardiana, confrontar Vergote, Henri-Bernard. *Sens et Repetition*, Essai sur l’ironie Kierkegaardienne, Tomes I e II, Paris, Cerf/Orante, 1982. Cf. tb. Brun, Jean. Introdução à Kierkegaard, S. A. *Crainte et Tremblement*. Lukács, em *A Alma e as formas*, foi dos primeiros a analisar a relação Kierkegaard-Regine em estreita correlação com os problemas mais propriamente filosóficos de Kierkegaard. Que essa correlação demasiado imediata (que é no fundo o que é negado aqui) possa iludir, é precisamente o perigo contido em partir-se da centralidade desta relação. Em Lukács, por exemplo, ela termina significando uma afirmação deveras complicada e de longa influência: a afirmação de um certo ascetismo, que marcaria a posição filosófica de Kierkegaard (o qual se expressa na sua recusa a uma relação real e carnal com Regine), ascetismo que determinaria certa impotência da crítica do mundo apresentada em sua obra. Se tal afirmação é ou não exata quanto ao caso Regine já dissemos que não nos interessa discutir. Ela é, entretanto, certa e significativamente inexata quanto à posição de Kierkegaard diante do mundo. A este aspecto voltaremos ainda algumas vezes de modo mais exato e pontuado. Já em *Temor e Tremor*, entretanto e apenas diante do que até aqui dissemos, é possível afirmar que a posição da “interioridade escondida” não implica uma relação ascética, antes ao contrário, ela determina uma clara oposição concreta ao mundo. Ela, entretanto, não significa uma posição simplesmente “engajada” no sentido de autorizar um discurso “militante” ou simples e diretamente afirmativo, razão pela qual, cremos, ele poderia ser facilmente confundido, talvez, mais com uma posição *cínica* (que a bem da verdade Lukács sequer sugere ser a de Kierkegaard) que com o romantismo que a leitura apresentada por Lukács sugere, ao vincular a interioridade a uma certa impotência da interioridade diante do mundo. A questão de Lukács diz respeito ao centro de nossa leitura, porque

A *universalidade* que a linguagem comporta (a linguagem pensada sob a infinitude da vida ética) é pontuada, na fé de Abraão, por duas “interrupções” ou por dois momentos. O primeiro deles se apresenta porque o ato de falar não constitui uma esfera *simplesmente universal*, ele não é “a linguagem”, mas é mais precisamente *uma comunicação determinada*, absolutamente singular, tem a significação de um *diálogo* que se realiza na relação *direta e determinada* com *um* indivíduo. Este caráter direto da fala de Abraão, isto é, o seu caráter *não mediado* por qualquer instituição da vida ética é que o determina como diálogo real, como diálogo que não pressupõe qualquer comunidade abstrata (lingüística ou institucional, isto é, universal) entre Abraão e Isaac, mas apenas supõe a sua relação finita e direta. A segunda, é que esta comunicação ou aquilo que Abraão diz em resposta a Isaac, *não explica* exatamente aquilo que é perguntado, o que ele diz não responde diretamente (embora a sua fala seja direta), mas apenas sinaliza ou diz indiretamente, pois sua fala expõe um sentido que parece extrapolar a capacidade continente da própria linguagem em expressar. Assim, a fala que diz este diálogo, embora direta, comporta uma auto-contradição absoluta, isto é, implica que Abraão assuma a autonegação como pai e a negação do próprio

ela se *engana* quanto à significação mais fundamental da escrita indireta ou do paradoxo: quanto ao fato de que a ambigüidade da interioridade escondida (e de seu discurso) implica uma linguagem (uma comunicação) fundada na negatividade com relação à linguagem universal da eticidade, engano que antes de constituir um simples cinismo, constitui aquilo que Kierkegaard chama de linguagem do humor, medida com o absoluto. Uma certa “cegueira” diante de formas clandestinas de resistência à ordem infinita da eticidade (como a sabotagem, que é uma “enganação da ordem”) como expressão de formas da negação a partir das quais é possível pensar numa *generalização do negativo*, cegueira imposta pela eleição de critérios mais “universais”, eles mesmos determinados pela relação *positiva* com a vida ética em sua universalidade, critérios que se traduzem nas figuras do Estado, dos partidos e dos sindicatos como expressão universalmente organizada de resistência como as únicas formas desta mesma resistência, diante das quais a sabotagem, o humor e outras formas absolutamente negativas apareciam como manifestação de negação impotente, determinou, nos parece, o imenso prestígio que essa leitura do jovem Lukács terminou por ter em toda a recepção de Kierkegaard por uma certa tradição do marxismo. Um ponto central de inflexão desta recepção, organizando-a de modo mais sistemático, apresenta-se na tese de doutoramento de Adorno. Ainda que não completamente livre desta “cegueira”, Walter Benjamin parece, em certo sentido, ter-se aproximado de modo mais sensível das possibilidades apresentadas nessa leitura da “suspensão teleológica da ética” ou, ao menos, ter percebido o teor crítico como inseparável da perspectiva Kierkegardiana.

Isaac, pela assunção da morte ou do sacrifício, a partir do qual a sua própria relação de pai e filho é restituída de modo superior. Assim o é porque é uma relação não *mediada* pela eticidade, pelo simples papel de pai, o qual, aliás, e a bem da verdade, convenhamos, nunca foi propriamente o papel de Abraão. A relação com Isaac jamais foi estritamente ética ou definida apenas pelo papel, mas desde o início foi já um indício ou da contradição absoluta, da fé. Isaac, afinal, é o “filho da promessa”, desde sempre esperado em razão do “absurdo”. Ele não é um filho “qualquer”, como o de Agar, ao qual Abraão nada considerou dever eticamente diante da relação absoluta com Isaac. Esta relação autonegativa ou autocontraditória (pois Abraão antes fora pai amoroso do filho de Agar) ou ambígua é assumida agora também diante do próprio Isaac, embora de modo absolutamente diferente porque de Isaac Abraão espera a restituição.

A restituição esperada na fé por Abraão, mediada por esta relação autonegativa ou autocontraditória é que impõe que a sua fala não seja uma linguagem universal, que possa assim ser, simplesmente, entendida universalmente. O que ela enuncia, afinal, é a própria contradição absoluta, a auto-contradição comportada pela fé, pois ao dizer “Deus prover-se-á ele mesmo o cordeiro do holocausto [...]” o que ele diz é aquilo no que ele mesmo crê, que apenas faz sentido para ele, é que a resposta, que ele próprio como indivíduo não possui nem pode dar, é uma resposta que virá do que é *absolutamente exterior* a si. Mas se Abraão responde e não cala simplesmente, como deveria, já que não sabe a resposta, é que mesmo se esta vem do absolutamente exterior e por isso não é conhecida, sabida por ele, enquanto e porque ele crê que esta resposta virá (e só por isso se dispõe a sacrificar Isaac) e virá de onde ele enuncia que virá, de Deus, que proverá o cordeiro, ainda que ele não saiba como, ainda que não possa *explicar* qual é a resposta, ele *deve responder* porque a fala é a presença absoluta diante de Isaac, assim como o seu “eis-me” diante de Deus é sua resposta absoluta ao Eterno. Assim, ainda que sob uma forma contraditória ou paradoxal, a qual é incapaz de apontar algo de *positivo*, ele apenas *anuncia* que a resposta virá. A resposta testemunha, desse modo, nesse “eis-me” a Isaac, que tanto quanto diante da exterioridade de Deus, o lugar autonegativo de Abraão diante de Isaac é a sua

finitude diante de Deus, a sua limitação pela absoluta exterioridade. Este “eisme”, contido na resposta, só pode significar, enquanto testemunha desta condição *negativa* ou deste limite absoluto de Abraão diante do Eterno, um certo ‘estou contigo na finitude, Isaac, tampouco eu sei como virá a resposta, apenas creio que ela virá.’

Do ponto de vista da ética, ao contrário de Agamenon, Abraão não pode ser “senão um assassino”, pois não há nada na esfera da vida “no geral” que possa explicar e justificar a sua ação, nada que ele possa argumentar convincentemente em favor do sacrifício de Isaac, que ele deve realizar, mas cuja restituição, na fé é, para ele, tão certa quanto o próprio sacrifício. Mas ela é certa apenas na fé, isto é, apenas interiormente (e mesmo aí, como vimos, contraditoriamente, pois comporta a absoluta exterioridade do Eterno), sem nada que possa torná-la universalmente compreensível. O fato de que a sua fé seja algo de *absolutamente seu*, de *absolutamente interior* não o impede e, ao contrário, estranhamente exige que ele fale a Isaac, que responda. Exige que ele fale de modo tal que, na obscuridade do sentido do que é sinalizado não se percam dois elementos centrais: o primeiro, que nesse fato de dizer o paradoxo em resposta a Isaac, se configura aquela necessidade da comunicação, ainda quando o conteúdo não explicita com clareza a resposta que ele só possui na fé, isto é, interiormente, mas, antes, apenas *aluda* a este conteúdo, rigorosamente *incomunicável*. Segundo, a alusão a um sentido absoluto, contida no paradoxo “Deus prover-se-á [...]” não é, ainda quando contraditória, *absolutamente incompreensível*, ao menos não a um interlocutor que a escute a partir de certo ponto de vista, aquele que é o do próprio Abraão. Esse último elemento é o que explica, afinal, a possibilidade mesma de um elogio como o de Silêncio, pois ainda “não sendo ele mesmo um homem de fé”, este quer colocar-se na mesma perspectiva ou sob um ponto de vista comum àquele de Abraão, pois ele nos diz, afinal, haver “compreendido” a fé de Abraão, ainda que “sem possuí-la”.⁶⁴ Este último elemento é o mesmo que torna possível que,

⁶⁴ A impressão primeira de que esta postura que leva à “compreensão” possa ser lida em chave hermenêutica como *empatia*, no sentido que este termo possui, por exemplo, na perspectiva de um Dilthey, a qual não é estranha a certas leituras que buscam aproximar a perspectiva de Kierkegaard da daquele autor mencionado acima,

os que lemos o seu elogio, possamos, de igual modo, compreender a grandeza da fé, e isso desde que também nós, leitores de Silentio, nos coloquemos em posição de compreendê-lo, isto é, sob uma perspectiva assemelhada à de Silentio. Esta condição ou este elemento aponta para um tema que será fundamental para nós adiante: a idéia de que verdade da fé de Abraão é determinada pelas condições da sua recepção ou do presente desta recepção.

Diante deste elogio de um terceiro (de Silentio) que, explorando a contradição comportada na fé de Abraão, não a explica propriamente, mas a redobra ao explorar as contradições que enuncia, explorando os vários níveis desta contradição absoluta comportada na fé, manifesta-se a possibilidade, contida no elogio, em tornar compreensível o que é imediatamente incompreensível ou em tornar comunicável um paradoxo pelo seu redobramento. A condição dessa compreensão parece ser, conquanto Silentio tampouco o afirme, que o seu destinatário, assim como o próprio Silentio, possa colocar-se sob um ponto de vista semelhante àquele do próprio Abraão, que é assim, também o Silentio, isto é, a condição é que este ‘terceiro’ aqui não seja excluído, mas seja um “terceiro incluído” sob a forma desta relação redobrada, agora tanto com Silentio quanto com Abraão. Na verdade, quando pensada deste modo, a oposição que Silentio parece expor é a recusa de uma certa compreensão da linguagem ou deste ‘terceiro’ como aquilo que medeia a relação entre cada dois, como um simples “meio universal”. Ele de novo parece querer afirmar nisso o caráter de “entre dois” ou de “fala direta”, ainda que o conteúdo desta comunicação “entre dois” seja indireto, isto é, ainda que ele se apresente sob a forma da contradição. O que se apresenta de definitivo, por ora, nessa linguagem do paradoxo, é que ela parece querer expor uma certa unidade absolutamente contraditória entre o que é absolutamente interior e o que é absolutamente exterior, relação a qual consiste nessa unidade contraditória, e mais exatamente, unidade *absurda* dado que o caráter *absoluto* desta contradição, que parece torná-la uma impossibilidade tão absoluta

se desfaz inteiramente quando a pensamos em articulação com o problema da *comunicação* como lugar da contradição já mencionada e a ambas em sua relação com o problema da história e da repetição pensadas como relação na qual se expõe a contradição absoluta.

quanto os absolutos que ela diz ao abrir mão de um terreno puramente interior no qual toda contradição pode, afinal, ser universalmente justificada. À significação desse redobramento da contradição ou do paradoxo na fala do poeta-dialético voltaremos adiante, depois de apresentarmos outras considerações necessárias para tratá-la em toda a sua significação, buscando torná-la se não menos absurda, menos obscura. Isto poderemos fazer apenas com a ajuda da história, não mais simplesmente aludida, mas afirmada, a qual pode, por fim, tornar mais concretos os termos desse paradoxo da fé de Abraão, ainda que seja para apresentar novos.

O que o silêncio e a enunciação paradoxal parecem vir expor em *Temor e tremor*, assim, é que a linguagem que explica e pode dar razões suficientes de seus atos é a linguagem da dimensão da vida em comum sob a determinação da infinitude, da eticidade, linguagem do sentido partilhado, na medida em que realiza unidade entre o que é exterior e o que é interior, a qual é incapaz de comportar a contradição absoluta. Essa relação entre linguagem universal e vida universal é apresentada de modo emblemático, como vimos, na figura do herói trágico e pensada em inteira oposição à unicidade conquistada na fé entre o que é interior e o que exterior. Esta é apresentada sob a dupla forma do silêncio e da linguagem paradoxal utilizada pela interioridade nova, pelo cavaleiro da fé.⁶⁵ Ela se institui por essa relação *negativa* com “o geral”, pela qual se institui uma nova relação, agora absolutamente contraditória, com essa mesma esfera do “universal” ou do “geral”. Esta nova relação com a vida em comum, a relação contraditória determinada pelo movimento da fé constitui uma “segunda ética”, que é assim determinada nesta relação absolutamente *negativa* com a primeira ética.

⁶⁵ Se, como afirmamos na nota supra, a análise de Kierkegaard sobre o herói é tributária da *Estética* de Hegel, não é por acaso que Silentio nomeia o herói da fé como cavaleiro. Na *Estética*, sob o ponto de vista que interessa a Kierkegaard, o herói trágico (*Hero*) é apresentado em particular oposição ao herói da cavalaria (*Held*). O que os opõe é a autonomia ou a liberdade individual assumida por cada um diante da vida ética. Não é casual que Silentio escolha nomear aquele que realiza o movimento da fé como “cavaleiro da interioridade escondida” e não como herói, pois o primeiro assume a sua individualidade, em Hegel, *contra* a vida ética, ao passo que o segundo é, tal como também Kierkegaard o expõe, a própria encarnação da eticidade.

3 O salto e a fé: a relação entre as gerações.

No texto de Silentio essa passagem da primeira à segunda ética é apresentada como um “salto”, como uma ausência de mediação. A mediação que ele recusa para pensar o movimento da fé de Abraão é aquela que se explicita na ação do herói trágico, apresentada na relação entre o indivíduo e seus deuses e realizada na experiência da vida ética, experiência que se expõe na linguagem trágica, capaz de expor a contradição e apresentar a sua resolução ou seu desenlace. Esta mediação da infinitude ou da universalidade, que determina as relações sociais sob esta forma infinita, característica da *primeira ética*, é a mediação com a qual o movimento da fé deve romper e diante da qual ele deve repor a nova interioridade (e a segunda ética a ela conexa, da qual o próprio Silentio aponta apenas o ato amoroso da resposta de Abraão a Isaac) como um “imediate ulterior”. O salto se apresenta no movimento da fé tanto como salto pelo qual o indivíduo (*den enkelte*) nega esta mediação entre o indivíduo e a vida ética, quanto se apresenta como salto pelo qual a nova interioridade se liga às “gerações”. O primeiro salto ou o primeiro aspecto sob o qual aparece o salto da fé, já o referimos, é este que se explicita em oposição ao herói trágico, o qual constitui o próprio “centro nervoso” do elogio de Silentio à Abraão. O segundo aspecto se apresenta em Silentio a partir de uma articulação mais sutil, tão sutil que até poderia passar despercebida a um leitor que estivesse, ao contrário do que ocorre conosco, mais preocupado com a fé que com o problema que este aspecto determinado evoca, ou poderia aparecer, ainda que fosse notado, sem a devida sutileza, como uma simples extensão do primeiro problema ou do primeiro salto. Vejamos de que sutileza se trata.

Silentio faz duas afirmações contraditórias quando pensadas na sua relação com o conjunto do seu elogio da fé. Isso, aliás, nada tem de estranho para nós, a esta altura, quando já sabemos que fé, paradoxo e contradição guardam uma centralidade que deve ser mostrada na própria linguagem que diz sobre eles e que, portanto, já sabemos poder esperar de Silentio quase

tudo em matéria de paradoxos e contradições. A primeira destas afirmações contraditórias é feita no *Epílogo de Temor e Tremor*. Ela se encontra na citação que abre este texto, na qual a fé é elogiada como a mais alta paixão, diante da qual “cada geração recomeça de novo”. A outra se encontra no *Elogio a Abraão*, que é uma espécie de terceira preliminar ao texto, que segue ao *Prólogo* e à *Atmosfera*. Os pseudônimos de Kierkegaard, aliás, parecem todos levar a sério algo que Clímacus diz nas *Migalhas Filosóficas* sobre “não ter razão para apressar-se”⁶⁶ em ir direto às questões. Silentio de fato, reconhecamos, se esforça nas preliminares. Se isso tem indiscutíveis vantagens, no sentido de que nos vai introduzindo aos poucos às questões que propriamente lhe interessam, pode também, eventualmente, produzir uma espécie de adiamento permanente, o que pode deixar o leitor algo aflito, ansioso. Silentio não é, como já mencionamos, um homem de fé, um crente. Ele não é senão “um poeta” e “um dialético”, movido pela admiração diante da grandeza da fé de Abraão. Como todo poeta, ele “não pode cumprir aquilo que o herói realiza: só lhe resta admirá-lo [...]”.⁶⁷ A sua narrativa poética, diz Silentio, é manifestação da “consciência eterna do homem”, isto é, ela é uma exposição que recorda a consciência eterna constituída no movimento da fé, consciência cujo poder diz ele, desviando o sentido que os gregos conferiam à poesia pelo seu próprio uso, é o de retirar os eventos do “esquecimento eterno, sempre esfomeado”. Arrebatando os acontecimentos à ‘potência do esquecimento’, arrancá-los ‘ao poder destruidor do tempo’ enquanto os recorda, eis a tarefa do poeta. Caso não houvesse tal consciência eterna, de cuja verdade o poeta é a voz, ou “se um vínculo sagrado não cingisse a humanidade, se as gerações se não renovassem como se renovam as folhas das florestas, se umas atrás das outras se fossem extinguindo como o canto dos pássaros nos bosques”⁶⁸, diz Silentio, o poeta e a recordação que nele encontra voz seriam impossíveis. Esta última é a segunda citação à qual nos referimos.

⁶⁶ Cf. *Migalhas Filosóficas*, p. 103 et seq.

⁶⁷ Kierkegaard. *Crainte et tremblement*, p. 111.

⁶⁸ Silencio ‘desvia’ aqui o V canto da *Ilíada*.

De que salto se trata, nessas duas citações, afinal? O texto de Silentio é um elogio da fé, elogio que toma como “herói” Abraão, o pai da fé. Buscando elogiar essa que é “a mais alta paixão do homem”, Silentio afirma sobre ela, entre outras coisas, como vimos, que a fé é da ordem da “interioridade escondida”, que ela não se manifesta completamente, que ela não se objetiva numa positividade absoluta, mas repõe sempre a própria negatividade que ela mesma permite à nova interioridade alcançar, isso que a diferença da nova interioridade ou da interioridade escondida do cavaleiro da fé significa quando pensada em oposição à do herói trágico, razão da sua linguagem ser paradoxal, contraditória e ambígua, dela não esgotar o sentido e a contradição que ela mesma diz. Todo o esforço do texto de Silentio, como pudemos brevemente acompanhar, é empenhado no sentido de estabelecer que o que põe a singularidade da fé é que ela comporta em seu centro este “algo” puramente interior, que é da ordem do inintercambiável e do inexprimível, quando entendemos por expressão uma linguagem como a da tragédia, que manifesta ou expõe inteiramente o que é fundamental à interioridade do herói trágico, linguagem que assim apresenta a sua verdade. Ser da ordem do inexprimível, entretanto, não torna a fé algo de absolutamente incomunicável ou incompreensível, desde que a linguagem que a diz não abandone o terreno contraditório, paradoxal ou finito do que ela diz, isto é, desde que ela não abandone o terreno da comunicação no qual ela pode, eventualmente, ser entendida, a partir das concretas condições da sua recepção, ou seja, desde que esta comunicação demarque um ponto de vista comum ou um diálogo concreto, real, entre os falantes e não um diálogo sob o domínio exclusivo do ideal, como se dá na linguagem em seu uso infinito. A fé, assim, é uma paixão que, ainda contendo algo de fundamentalmente inexprimível, não é, entretanto, inteiramente incompreensível, desde que pensada sob um ponto de vista determinado.

Essa in-transparência comportada pela fé é, como vimos, aquilo que delimita a sua pertença à esfera da interioridade escondida, é o que demarca, assim, a natureza insular do homem que faz o movimento da fé. Na citação que abre este texto, a qual encontramos no *Epílogo de Temor e Tremor*, Silentio realiza o salto do qual falamos: depois de haver cantado esta natureza insular

da fé, isto é, o fato de que o movimento da fé é sempre de um indivíduo e do indivíduo, solidão que se expõe no silêncio de Abraão a caminho do Morijah, ele liga, de um salto, esta fé insular ao conceito de geração. Pois ele nos diz, lembremos, que “do ponto de vista da fé cada geração recomeça de novo [...]”. Mesmo que não tenhamos, por ora, clareza sobre o que ele entende mais exatamente por geração há, ao menos, qualquer que seja o conteúdo que ele lhe confira, um dado que interessa aqui e que faz dessa passagem do indivíduo à geração um salto: é que falar de geração implica a reunião de uma pluralidade de indivíduos. Como essa transição se faz entre o singular absoluto, a “interioridade escondida” do indivíduo (*den enkelte*) que faz o movimento da fé, e o plural da geração, e em particular, considerando que o movimento da fé é aquele no qual a existência plural da eticidade foi necessariamente negada; ela é feita de um salto tão escandaloso quanto aquele que liga Abraão ao seu Deus. Falta-lhe um elemento que medeie essa passagem, e, na verdade, o salto é ainda mais escandaloso, pois neste caso lhe falta ainda mais, pois parece que o que é incompreensível, quando referido ao absoluto, ainda pode comportar, com nossa boa vontade com a interioridade e com a fé alheia, uma excedência que, mesmo não sendo perfeitamente explicável, pode ser compreendida, já que a palavra Deus, às vezes, também quer designar essa excedência. Mesmo que não concordemos, podemos compreender o que alguém quer dizer quando afirma a ‘transcendência absoluta de Deus’. Já que essa relação de transcendência possa permitir a relação entre gerações ou entre o indivíduo e a geração é algo que, entretanto, excede absolutamente qualquer boa vontade, pelo que o paradoxo parece, definitivamente, se instalar.

A uma primeira vista, todo plural, enquanto articula uma série de indivíduos diferentes deve, por isso mesmo, comportar como resolvida certa distinção entre este mesmo indivíduo quando em seu isolamento e as condições da sua relação com a pluralidade, e isso até mesmo do ponto de vista gramatical. Essa relação, que é a do particular e do universal, a qual a gramática registra na relação substantiva, dela se ocupou a filosofia ao menos desde Platão. Nela se sintetiza a dimensão universal e infinita da linguagem, pois a pergunta pela relação entre o indivíduo e a pluralidade, num certo

sentido, resume a pergunta pela possibilidade de verdade das nomeações e das enunciações. A filosofia moderna, em particular (como Silentio com respeito à fé) parte do indivíduo, e faz dessa passagem, dessa relação, precisamente, o seu núcleo problemático central, pois esta transição da parte ao todo ou do particular ao universal foi nela acolhida como um ponto de partida para todas as esferas particulares da investigação filosófica – da política, da ética, do conhecimento, etc. – e o foi na medida em que o próprio indivíduo em seu isolamento ou em sua particularidade passou a ser o seu ponto de partida. Assim, o que quer que possam significar concretamente indivíduo e geração para Silentio, parece tratar-se aí de uma transição deste tipo, problemática, da parte ao todo. Como já vimos, naquela distinção que apresentamos nas palavras *den enkelte* e *individ*, parece tratar-se mais exatamente, nos termos utilizados por Silentio, da distinção entre *singular* e *plural*, o que gramaticalmente não muda muito o problema, só o especifica. Esta transição torna-se ainda mais problemática quando consideramos que este singular pretende descrever não uma relação *substantiva*, mas uma ação. Pois a interioridade nova, que é sempre escondida e nunca idêntica a uma outra interioridade, se constitui – a levamos a sério aquela finitude e negatividade experimentadas na fé de Abraão muito – mais propriamente no seu movimento que numa substância, o que parece tornar o plural não difícil mas, ao menos gramaticalmente, virtualmente impossível.

Este caráter não-substantivo da interioridade da fé se define pela sua determinação puramente negativa ou paradoxal, exatamente aquela expressa no movimento da fé. Não esqueçamos que, para Silentio, este ponto de partida “no” indivíduo (*den enkelte*) é, diferentemente do que ocorre com a filosofia moderna, apenas negativamente pensável diante da eticidade, pois ele consiste propriamente não numa substância singular e positiva – esse indivíduo tomado em seu isolamento e assim determinado por qualidades positivamente dadas –, mas ele consiste, ao contrário, na simples ruptura autonegativa com o sujeito da vida ética, isto é, ele só aparece como nova interioridade ou ele só é indivíduo na e por meio da *relação negativa*, primeiro com a esfera do universal e, em seguida, com a própria exterioridade absoluta de Deus. O pressuposto que o movimento da fé possui positivamente a eticidade, só é, como afirmamos

antes, negativamente o seu pressuposto, isso precisamente que determina que a relação negativa com a eticidade seja também a própria relação autonegativa do indivíduo, relação apenas na qual a subjetividade universal da eticidade vem-a-ser interioridade. A passagem entre singular e plural não é exatamente aquela realizada na filosofia moderna. Esta, ao contrário, parte da *substancialidade* do singular para pensar o problema da sua relação com o universal, substancialidade que já apresenta, em princípio, a identidade necessária à própria passagem do singular ao plural, na medida em que todo singular é o singular da mesma substância universal que já é, nesta mesma universalidade ou infinitude, a articulação da pluralidade.

Para Silentio, o *salto* deste singular ao plural consiste na relação de uma interioridade autonegativamente constituída a este plural da geração. Se e como essa ‘des-substancialização’ significada pelo caráter negativo do singular, a qual é sinalizada na própria linguagem utilizada por Silentio para falar do ‘movimento da fé’ do “cavaleiro da interioridade escondida” (isto é, que se expõe no fato mesmo dele não falar, quanto à fé do cavaleiro, de uma *substância*, mas do *movimento*, isto é, da *ação*), se e como isso interfere com a sua concepção de plural é exatamente um dos problemas fundamentais apresentados pelo salto. Pois se a passagem de um singular substancial ao plural já é, na ausência de mediação, uma coisa complicada e um embaraço; ainda mais complicada parece ser uma passagem na qual aquilo que passa, não é propriamente, mas apenas *devém* nessa passagem e *devém* enquanto é esta relação autonegativa. Convenhamos, não há nada mais parecido com nada do que essa sucessão infundável de negações, pelas quais a gente até se arrisca a perder o fio da meada, o que nos deixa a ponto de desistir desse paradoxo, de tão bizarro que ele parece ser. Ah, que saudades de Descartes, tão claro e tão distinto!

Mas parece, afinal, que não é do nada (nem de nada) do que se trata na negação expressa pelo paradoxo, mas do *dever* ou desse *vir-a-ser* que parece aspirar, contraditoriamente, vir-a-ser ainda mais concreto em seu caráter negativo do que o sujeito substancial da eticidade, ao qual ele nega. O fato é que este deslocamento, apresentado no uso de uma predicação verbal

para dizer do sujeito em substituição à predicação nominal, certamente há de provocar alguma alteração não só nesse singular, do qual a predicação diz imediatamente, mas igualmente deve se refletir no possível plural desse singular, plural significado pela palavra “geração”, com o qual o singular deve se relacionar e cuja relação, precisamente, constitui o “salto”. Aqui parece, estamos, de novo, diante de uma certa exterioridade, aquela mesma que se expõe na relação “entre dois”, de Abraão com Isaac, só que agora pensada como relação entre gerações.

A escolha poética de Silentio, representada pelo uso da predicação verbal para descrever o movimento da fé, comporta uma dupla relação: de um lado, ela parece querer descrever esta insubstancialidade e esta impermanência da interioridade, pois ela é compreendida nos termos dessa passagem autonegativa ou compreendida em sua finitude, como vimos através da relação de Abraão com a morte. Deste ponto de vista não se trata apenas de demarcar o caráter negativo da ação como negação de um sujeito já concebido substancialmente – a negação de si mesmo como sujeito na vida ética, em ruptura com a qual a interioridade pode surgir no movimento da fé –, mas trata-se, igualmente, de demarcar o caráter negativo da interioridade também como aquilo a que *chega* ou que *resulta* do movimento da fé. Aqui o significado da morte de Abraão como sujeito ético alcança toda a peculiar significação que ela possui no discurso de Silentio, pois a dor diante da morte – da sua própria morte como pai e da de Isaac – não é mediação para o reencontro de um “si” infinito próprio à subjetividade, isto é, pela restituição de Isaac o que é restituído não é a subjetividade em sua simples infinitude (aquela que Agamenon e Ifigênia podem alcançar na imortalidade, pelo heroísmo do sacrifício), mas uma nova interioridade, cuja novidade consiste em ter *vindo-a-ser finita* na relação com o Eterno.

A finitude, alcançada somente nesse movimento da fé, demarca o próprio âmbito do *movimento* ou do *vir-a-ser*, que o caráter verbal da fé como movimento diz, como aquele que diz da ação finita, em oposição à substancialidade infinita (do ‘ideal’ ou da vida ética), na qual o *substantivo* absorve o *verbo*. Esse caráter verbal da predicação diz de um “ser” cuja

realidade, alcançada no movimento da fé, consiste em negar-se, em passar ao seu contrário, isto é, de um ser cuja realidade consiste mais precisamente em não-ser. O paradoxo da fé, nesse sentido, pode ser explicitado como essa contradição absoluta constituída por um ser cuja substancialidade consiste em não-ser, ou cuja realidade consiste apenas na negatividade,⁶⁹ ser que apenas como negativo se constitui nessa passagem ao seu contrário.

É a relação com o exterior, com o “Eterno”, que determina, como vimos, o caráter autocontraditório da interioridade. Essa exterioridade do absoluto é que aparece misteriosamente redobrada na relação da interioridade com a vida ética na *segunda ética*, redobramento que determina a relação *entre as gerações* como relação também tornada possível pelo movimento da fé. Entender como ocorre da relação com a exterioridade absoluta de Deus ter o condão de pôr, ao mesmo tempo, a relação deste singular com o plural, isto é, entender o que pode significar esse salto da interioridade à geração como salto que especifica a relação paradoxal na qual o que é absolutamente heterogêneo entre si é tornado absolutamente comunicante, se for possível (coisa de que, a esta altura, até mesmo Deus talvez duvidaria), poderá nos ajudar a compreender um pouco melhor esta determinação paradoxal da fé para Silentio e – o que talvez é mais importante – poderá nos ajudar a desvendar os seus pressupostos, seus silêncios ou a descobrir o “diabo” escondido nos detalhes desse texto poético-dialético de Silentio.

Ao lembrar, pensando nesse problema da relação com a exterioridade, que na citação do *Elogio* – que na ordem da exposição poético-dialética antecede o *Epílogo* – ele nos fala igualmente das gerações, apontando esse “vínculo sublime” que as une do ponto de vista “de uma consciência eterna”, da qual a voz é a palavra do poeta, temos a esperança de haver encontrado o vínculo, a passagem que nos tinha escapado e que, afinal, desfaria toda a aparência de intriga. Mas ao voltar ao texto, vemos que essa lembrança em nada nos socorre quanto ao nosso problema, e a bem da

⁶⁹ Exatamente aquilo que Clímacus poderá de modo mais filosoficamente instruído apresentar como próprio ao movimento da fé, no qual a subjetividade se descobre como não-verdade por meio da e na relação com a verdade (com o Deus-homem).

verdade, parece mesmo criar um outro, que nos escapara de início, embora possuindo, à primeira vista, a potência de nos enganar quanto ao vínculo. Vejamos: entre a “fé” e uma “consciência eterna” a relação parece evidente, pois Silentio, ao elogiar a fé de Abraão, se refere à fé no Eterno. Nessa relação mesma, se afirma, com efeito, um vínculo entre o indivíduo (*den enkelte*) e as gerações, pois se a fé é a presença de tal “consciência eterna”, é ela mesma imediatamente o lugar desse nexa “sagrado” entre as gerações, pois se a consciência eterna é o vínculo que faz com que as gerações não se percam “como folhas”, a fé é a relação entre as gerações na consciência do eterno, isto é, na consciência da fé. Uma vez apresentada essa identidade entre a fé e a consciência eterna, que é, na verdade, bastante evidente (quase mesmo poderíamos dizer clara e distinta), o vínculo ou a passagem não mais se faz necessário e parece não haver salto algum, pois ela se resolve, como movimento interior, na consciência do indivíduo que faz o movimento da fé. Trata-se então, de que não há qualquer passagem a ser feita ou explicitada senão a passagem simples no interior da própria consciência, pois o nexa entre o indivíduo e o eterno se processaria nesse movimento de conquistar-se a si mesma como consciência do eterno, movimento que é já, imediatamente, dado como relação entre as gerações. Na medida em que a consciência eterna, alcançada no movimento da fé, é a ‘face temporal’ da eternidade, a continuidade das gerações seria, ela mesma, uma espécie de eternização, dada na consciência quando esta estabelece um vínculo com o eterno, isto é, com Deus. Toda a passagem se experimentaria, assim, no interior da consciência e se, como afirma Silentio, a fé é da ordem da interioridade escondida, como vimos, não há senão uma falsa questão, que um olhar um pouco mais prosaico e atento à sutileza do texto poético-dialético logo explica, olhar cujo prosaísmo desmancha toda aparência de paradoxo.

O que Silentio afirmava, então, não era senão o vínculo entre as gerações significado pela fé de Abraão, pois esse é o conteúdo, segundo seu elogio, como brevemente acenamos, para a obsessão por um “filho da promessa” que viria a “cobrir a terra inteira com a sua posteridade”, obsessão na qual se concentra, pelo caráter de “prova” da exigência do sacrifício, toda a fé de Abraão. Assim, de modo belo, como cabe a um poeta, Silentio apenas

apontava no elogio que em “cobrir a terra inteira com a sua posteridade” não se tratava, para Abraão, de conseguir “herdeiros para ‘o’ lojinha”, mas tratava-se da possibilidade de constituição desse “vínculo sagrado” a que chamamos de humanidade, vínculo que constitui o conteúdo da fé, posto que esta, como relação com o eterno, há de significar também esse vínculo eterno no homem que faz o movimento da fé, vínculo não só com o eterno *fora* dele, mas com uma certa promessa do eterno *nele* mesmo, isto é, o “cobrir a terra inteira com a sua posteridade”, ainda que este eterno seja contraditoriamente finito, pois é a posteridade de Isaac que a realiza. Dada a perspectiva da finitude de Abraão, a obsessão pela promessa teria de singularizar isso de eternizar pelas sucessivas gerações o que é finito na finitude mesma, isso que Silentio parece querer afirmar quando diz que Abraão não acreditou para outra, mas para esta vida.⁷⁰

Se a fé já é imediatamente essa passagem do indivíduo às gerações ou sua relação, é suficiente explicitar esse vínculo interno à consciência, isso que a fé ou a consciência eterna já imediatamente realiza, para explicarmos tal passagem do indivíduo às gerações, ou seja, basta que digamos que a fé é essa relação imediata na consciência entre o indivíduo e as gerações, expressa na idéia de que a fé tem por conteúdo uma consciência eterna. Mas se assim é, é suficiente explicitar esse vínculo interno à consciência, isso que a fé ou a “consciência eterna” já imediatamente – ainda que apenas também ulteriormente – realiza, para explicarmos tal passagem, ou seja, basta que digamos que a fé é essa relação imediata entre o indivíduo e as gerações, expressa na idéia de que a fé tem por conteúdo uma consciência eterna. O que a segunda citação nos diz parece, entretanto, ir muito além de uma “mera” relação no interior da consciência.⁷¹ O que ela postula é que “uma geração

⁷⁰ Cf. *Crainte et tremblement*, p. 115.

⁷¹ Este ir além torna inteiramente problemática a idéia de ler o esforço de Kierkegaard como uma “fenomenologia do espírito subjetivo”, afirmação feita em certa esteira da leitura de Jon Stewart a qual não consegue apropriar-se daquilo que nos parece central no esforço de Kierkegaard em pensar a fé como o histórico. O deslocamento do problema do âmbito do saber ao âmbito da *relação histórica*, que na verdade realiza esta ‘resposta’, é impensável nos termos filosóficos de uma “fenomenologia do espírito subjetivo”, a qual, aliás, a própria *Fenomenologia* hegeliana já houvera realizado. Cf. Binetti, *op. cit.*

pode efetivamente aprender com a outra”, mas que o que é “propriamente humano nenhuma pode aprender daquela que a precedeu” para, em seguida, nos dizer que é pela paixão que o humano, em cada geração, “*se compreende a si próprio e às gerações passadas*”. Só é possível “compreender” o humano em si mesmo e nas outras gerações na paixão. Essa é a primeira coisa que Silentio afirma. Em seguida, ele precisa ainda esta afirmação, dizendo que “a paixão mais alta do homem é a fé”, de onde se depreende que esta paixão mais alta é responsável pela mais alta relação tanto de autocompreensão de cada geração como de compreensão entre distintas gerações. Em outros termos isso poderia ser descrito da seguinte forma: a fé é o modo pelo qual cada geração alcança a humanidade de modo mais radical tanto em si mesma como nas outras gerações, ou seja, a fé é o elo mais concreto a ligar não só o homem a Deus, mas à humanidade.

Com a ajuda da citação anterior, na qual Silentio afirma a consciência eterna como “vínculo sagrado entre as gerações”, é possível compreender o que Silentio diz. Se a fé é a consciência eterna e a paixão que põe o vínculo entre as gerações, não há nada de estranho no fato de que ela seja também o que as possa tornar, às gerações, compreensíveis entre si, uma vez que não é possível compreender aquilo com o que não se mantêm vínculos. O sentido exato de compreensão aqui ainda fica um tanto obscuro, mas sem deixar dúvida sobre o fato de que tal compreensão constitui uma certa modalidade de relação entre o que compreende e o compreendido. Isso que mais tarde, talvez, possamos entender melhor quanto ao paradoxo da fé como aquele pelo qual o que é in-intercambiável é, ao mesmo tempo, a condição do intercâmbio ou da relação absoluta.

É possível compreender o que ele diz, isto é, entendemos que a mesma argumentação que explica a fé do indivíduo foi agora retomada para falar das gerações. Ele de fato rediz, repete o que havia já afirmado com respeito à fé de Abraão. Nessa *repetição*, há um dado novo, um a mais que se esconde sutilmente, quase poderíamos dizer, lembrando da “nova filosofia”, “uma astúcia”. É que ele transitou da relação no interior da consciência, aquela que constitui o caráter de interioridade escondida da fé, às gerações, pois aqui

não se trata mais de um processo puramente interior, isto é, da relação na consciência, do indivíduo com as gerações, mas se trata, assim como na relação com a exterioridade absoluta de Deus, da relação entre as gerações como absolutamente exteriores entre si, pois do contrário a fé não é o movimento da interioridade escondida. Ora, nessa sutil e “astuciosa” passagem é a transição inteira entre o indivíduo e a humanidade, o gênero humano, é a transição inteira entre a parte e o todo ou entre aquele singular da fé e o plural que Silentio realiza. O salto parece descrever um certo modo pela qual a fé torna possível a relação daquele que realiza o seu movimento à exterioridade da geração e de cada uma destas gerações com as demais. E ele apresenta esta saída da interioridade à exterioridade, ele mesmo em seu elogio, de um salto, que resta, por isso mesmo, inexplicável. Pois a gente vem acompanhando o processo do cavaleiro da interioridade escondida e de Abraão e, de repente, ele, Silentio, salta e já está lá do outro lado, em plena exterioridade, falando da fé como relação entre as gerações. O que ele não nos explica, mas que a sua escrita apenas sinaliza ou alude ao mesmo tempo em que realiza este salto (que é também um salto para fora do *elogio*, pois ele se apresenta no *epílogo*, lembremos), como é que do ponto de vista da interioridade, mesmo se ela é “ulterior”, este nexos é possível, isto é, o que ele não nos diz é o *como* desse nexos entre a interioridade e as gerações e destas entre si, o qual é somente e sutilmente, sinalizado. O problema, assim, bem exatamente é: como é possível que a fé seja capaz de articular uma relação entre as gerações, uma vez que rigorosamente falando, estas não têm e não podem ter fé, se é verdade que a fé descreve um movimento (uma ação, um verbo e não um substantivo) e ainda mais, se ela é um movimento do indivíduo (*den enkelte*) e somente deste indivíduo determinado? É verdade que Silentio, falando belamente como cabe a um poeta, apresenta a paixão, e não simplesmente a fé, como móvel da relação entre as gerações, sendo a fé a mais alta dentre estas. Mas isso, a rigor, em nada resolve o nosso problema, uma vez que a fé, como a mais alta dentre as paixões, parece distinguir-se das demais pelo caráter verbal nela comportado, mas nem por isso sendo menos “interior” que as demais paixões, o que por isso mesmo determina a permanência do caráter de pura sinalização desta afirmação

O salto é particularmente inexplicável dada a natureza “inintercambiável” da fé, o seu incomunicável, pois afinal como aquilo que é da ordem do inintercambiável e do incomunicável pode resultar no móvel da compreensão entre as gerações, isto é, resultar de algum modo, no intercâmbio e na comunicação entre elas? A menos que a fé não seja da ordem do absolutamente in-intercambiável, ou da singularidade absoluta, mas seja da ordem de uma singularidade relativa. Já vimos que não é assim que Silentio descreve a singularidade da fé. Se, ainda quando não sabemos bem o que é essa compreensão, ela implica esse “com” que também se apresenta na *comunicação*, significando que se uma geração for capaz de compreender a outra é que, de algum modo, deve haver a possibilidade de comunicação entre elas, isso parece entrar ou em flagrante contradição com o silêncio de Abraão e com a interioridade escondida da fé, ou então (e essa é a única possibilidade que parece se apresentar, na falta de outra melhor) devemos exigir que o mesmo caráter paradoxal sinalizado na comunicação entre Abraão e Isaac talvez possa, de algum modo, amplificar-se na relação entre o indivíduo e a geração e entre estas. Isso exigiria, talvez, mais que a pura sinalização, que, ao que parece, define esta linguagem de Abraão que Silentio retoma ou repete. Parece que Silentio, talvez dada a sua natureza intrigante de dialético (uma gente que gosta de criar problemas e aporias, nem que seja para ocupar-se em resolvê-las), ao enunciar esta natureza paradoxal da fé nos mete em meio a um paradoxo que a sua poesia dialética é, definitivamente, capaz de comportar, mas parece que não de explicar.

Capítulo II

A fé, o poeta e o orador

O herói é aquele a quem o poeta ama porque nele ama a sua paixão, a fé. Silentio elogia o herói da fé, que é Abraão, mas depois, também o cavaleiro da interioridade escondida, aquele que crê silenciosa e clandestinamente. O herói, como vimos, em virtude do absurdo se dispõe, no movimento paradoxal da fé, a perder e a ganhar seu filho Isaac, ou a ganhá-lo por meio da perda. Ele é propriamente o centro da narrativa à medida que nele se concentra o conteúdo do elogio. Por agora, entretanto, menos que o herói ou aquele que é recordado pelo poeta, nos interessam duas figuras, a do poeta-dialético que elogia a fé e a do orador ao qual ele próprio se contrapõe. Esta oposição ao orador é o modo como, em negativo, o poeta-dialético parece apresentar aquilo que é próprio à sua específica forma de elogiar seu herói e à fé. Ela pode nos ajudar a esclarecer sobre a natureza do discurso de Silentio, já que ela diz do próprio poeta que Silentio é e assim, a entender os seus 'saltos'. Se, assim como o herói, as suas respectivas ações não se descolam do conteúdo, mas o expõe tão imediata, ulterior e assim, contraditoriamente quanto a figura do herói expõe o conteúdo do movimento da fé, na oposição estabelecida por Silentio entre o orador e o poeta parece não poder se tratar de uma oposição puramente exterior ou formal. Se os distintos elogios que o poeta e o orador fazem à fé, apresentados no início do texto de Silentio, devem se opor, supõe-se que tal oposição se manifeste não só quanto à forma, mas que ela revele também significativas distinções de conteúdo, que assim, de contrabando, porque nos esclarecem sobre o poeta, talvez nos ajudem a lançar luz sobre o próprio conteúdo, ou os saltos da fé entre gerações.

O orador é apresentado por Silentio como aquele que faz um elogio de Abraão constituído de palavras tão belas quanto destituídas de densidade. Se o movimento do poeta como amante do herói sugere a relação, em um primeiro olhar, ao *Eros* socrático no *Banquete*, a figura do orador sugere, a

uma primeira vista, a sua associação com a figura do *retor* e da retórica, pensada como pura arte exterior da palavra, à qual Platão identificava o sofista e que se encontra associada à arte da persuasão na *Retórica* de Aristóteles.⁷² A idéia de que o discurso persuasivo ou apologético constitui um palavrório destituído de significação, palavrório ao qual Kierkegaard associa com freqüência a fala dos “partidários do sistema” ou da “nova filosofia”, é repetida à exaustão nos textos de Kierkegaard. Só em *Temor e Tremor* ele retoma este tema em pelo menos dois outros momentos, no *prólogo* e no *epílogo*, além dessa refutação do orador que ele apresenta no *Exórdio*. Um dos mais engraçados momentos dessa recusa do discurso apologético se encontra no prefácio das *Migalhas Filosóficas*. Aí o autor que persuade (e que se encontra persuadido ele mesmo de ser o representante de sua “era”, de sua “época”) é apresentado como tomado pela “loucura vociferante de tipo superior”. A denúncia do discurso persuasivo, entretanto, se guarda com a crítica platônica da sofística uma certa relação, uma vez que ela é a impugnação da elevação da mera *doxa* à verdade, crítica que não é menor também em Kierkegaard, quando consideramos que no mesmo prefácio das *Migalhas Clímacus* afirma que

após a questão de saber se eu tenho ou não uma *opinião*, nada pode ser mais indiferente para os outros do que saber qual seria ela. Ter uma opinião é ao mesmo tempo demais e de menos para mim. Ter uma opinião pressupõe uma *existência* segura e confortável, tal como ter neste mundo mulher e filhos; um privilégio que não é outorgado àquele que tem de estar noite e dia a *caminho*.⁷³

essa crítica não demarca menos a sua distância em relação à própria perspectiva platônica. Pois notemos, o autor das *Migalhas* distancia seu

⁷² Aristóteles, *Poética*. Tr. br. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores).

⁷³ *Migalhas Filosóficas*, p. 22-3. Grifos nossos.

discurso tanto da *opinião*, que é ao mesmo tempo “de menos” e “de mais”, como o distancia, não menos severamente, da própria perspectiva filosófica que o mesmo Platão, contra os sofistas, encarna. É que nessa impugnação dos porta-vozes da sua “era” ou da sua “época” encontra-se a inteira recusa de qualquer discurso que queira se apresentar como discurso que tem a posse da verdade, e isso em razão daquela determinação, à qual nos referimos acima, de que para Kierkegaard, por alguma razão ainda misteriosa, a verdade não se expõe diretamente, mas apenas sob a forma da contradição, pela palavra paradoxal que é mais exatamente, como vimos, auto-contraditória, contradição que o discurso filosófico, segundo a sua leitura, parece não poder comportar até o fim. A forma da “loucura vociferante de tipo superior”, à qual se encontra associado o filósofo do seu presente (creio que ele tem particularmente em vista os “anfíbios” dinamarqueses que unificam o clero e o hegelianismo, Martensen, Münster e Adler), é uma manifestação – ainda que formalmente decaída – dessa concepção de verdade que é inseparável da apologia ou da simples afirmação que para ele se expressa também no discurso filosófico.⁷⁴

Sem negar que essa dimensão mais universal da retórica como arte da persuasão seja uma dimensão com a qual o discurso de Silentio efetivamente se confronta, e entendendo também que ele não se confronta menos com o caráter igualmente apologético do discurso filosófico; mas buscando pensar o confronto entre o orador e o poeta segundo um ponto de vista mais determinado, o qual expõe a relação mais imediata entre o discurso de Kierkegaard e o seu presente histórico, a *exterioridade* desta palavra do orador é mais exatamente associada por Silentio a duas figuras, quando acompanhamos o seu texto: ao “pastor no sermão de domingo” e ao professor em sua cátedra (de filosofia ou de teologia), duas figuras que parecem ser, *in concreto*, encontradas por Kierkegaard unidas num mesmo indivíduo, do qual

⁷⁴ A apologia filosófica não se confunde, necessariamente, com uma apologia qualquer. Ela ao menos, quando efetivamente filosófica, não é burra. Basta que pensemos no confronto realizado por Kierkegaard n’*O conceito de ironia* entre a apologia de Sócrates feita por Xenofonte e a platônica, para ver que mesmo se distanciando de ambas as leituras, sua contenda com Platão é extremamente respeitosa dada a sua inteligência.

são exemplos importantes os recém aludidos bispo Münster, pastor Adler e Martensen. O discurso do orador (pastor e/ou professor) é a expressão de uma pretensão muito precisa: a de ter-se assenhoreado da natureza fé, razão de poder e dever ensiná-la. Esta posição é claramente apontada por ele logo no prólogo de *Temor e tremor*, quando diz que o filósofo pensa que sabe o que é a fé, pois “tendo duvidado de tudo” parte logo para o sistema. Aquele que assim procede, entretanto, não conta efetivamente com o instrumento ou órgão capaz de apropriar-se da contradição absoluta ou do paradoxo da fé, pois ao contrário do que ele pensa, este instrumento ou órgão não é e não pode ser uma forma de *saber separada daquilo que ela sabe*, este órgão não pode ser senão uma experiência na qual estejam unidos o que sabe e o que ele sabe, a ação e a consciência desta ação unidas na linguagem que diz desta mesma ação.

A mera retórica ou a oratória é incapaz de articular em profundidade o sentido contraditório ou o paradoxo comportado pela fé porque ela elide justo aquilo que na fé de Abraão é o índice da contradição e do conflito: a angústia.⁷⁵ Diz Silentio que o discurso puramente retórico que elogia Abraão dizendo que ele deu o melhor que possuía em sacrifício a Deus, isto é, que ele deu Isaac, identifica simplesmente Isaac ao melhor, com isso ocultando a grandiosidade da fé de Abraão.⁷⁶ Esta não consiste, como ele nos exporá ao longo do seu próprio elogio, em que Abraão deu o seu melhor porque deu Isaac. Dizer isso significaria simplesmente dizer que Abraão assume, ao dar Isaac a Deus, a sua

⁷⁵ Cf. *Crainte et tremblement*, p. 122. A angústia assim pensada numa perspectiva dialética é retomada por Kierkegaard em seu *Conceito angústia*. Ainda quando essa questão não vá ser desenvolvida em pormenor, parece oportuno chamar a atenção para a diferença a partir da qual o tema da angústia, bem como outros temas “existenciais” com os quais Kierkegaard opera (e que ele não nomeia, obviamente, de “existenciais”) serão tomados por aquele autor que realiza uma certa apropriação muitíssimo truncada de certos temas de Kierkegaard, ao qual aludimos, a partir de um enorme deslocamento de sentido diante da chave dialética na qual aparece em Kierkegaard o problema da angústia. Logo adiante, quando expusermos em que sentido a angústia é inseparável da ação histórica centrada no presente, ficará fácil perceber que a idéia de “origem” ou autenticidade sob a qual o tema da angústia é retomado por esse autor não guarda qualquer parentesco com o problema de Kierkegaard. Algumas interessantes palavras, em torno dessa relação, entre a dialética em Kierkegaard e sua “queda” ontológica nesse autor podemos ler em Theunissen.

⁷⁶ Cf. *Crainte et tremblement*, p. 122.

perda ou a perda “do melhor que possuía”, a qual ele simplesmente assumiria. Mas a contradição, que escapa ao orador, o que é paradoxal – ou aquilo no que consiste propriamente a fé de Abraão – é que ele deu o melhor que possuía não como Agamenon deu Ifigênia em sacrifício, ele também, como vimos, sabendo perdê-la e resignando-se pela compensação infinita de sua perda. O contraditório na fé de Abraão é que ele o fez acreditando na *restituição* já implicada nesta perda, que porque era marcada pela consciência da absoluta exterioridade de Deus, só poderia se apresentar como espera pela restituição que ele sabe, contudo, que não depende de si mesmo, mas do exterior, de Deus. A angústia, que o orador elide, é precisamente o índice desta contradição absoluta entre a interioridade daquele que tem fé e a exterioridade do outro para o qual a sua se dirige de modo absoluto. Abraão não sofre menos a perda de Isaac por crer na sua restituição, porque ela não lhe pertence. É esta exterioridade absoluta aquilo a que Silentio chama de crença no absurdo⁷⁷, no qual se constitui a fé.

Se Abraão crê na restituição, nem por isso a perda, a morte, a dor e o sacrifício são menores, pois estes são apenas a parte que lhe compete nessa relação, aquilo que lhe pertence. A alegria ou o milagre, a restituição, não se decide nele e nem por ele, mas pertence absolutamente à exterioridade absoluta de Deus. A restituição de Isaac que, como vimos, se dá não em outra, mas nessa vida (pois do contrário não seria a fé, mas a resignação infinita que troca um bem presente por um bem futuro) é, assim, *ao mesmo tempo* em que é a promessa de alegria e da “posteridade que cobrirá a terra inteira” aquela que apresenta a determinação absoluta da *angústia* de Abraão, pois ela só se põe pela relação com a exterioridade de Deus, ela é *decisão* do absolutamente outro sob a qual nenhuma decisão de Abraão “pode poder”, ela é, no sentido mais absoluto, aquilo que limita ou finitiza Abraão enquanto se apresenta como a resistência absoluta à sua vontade ou à sua liberdade.⁷⁸

⁷⁷ Diz-nos Kierkegaard que “Abraão acreditou sem jamais duvidar. Acreditou no absurdo”. Idem, p. 116.

⁷⁸ Não é difícil entender porque Freud encontrou em Kierkegaard uma fonte interessantíssima para a sua própria reflexão psicanalítica. Esse movimento da fé, que

Se aqui pensarmos a contradição da angústia afirmada por Silentio como aquilo que escapa ao orador e pensarmos que a restituição é a negação (ainda auto-contraditória) que nega a negação primeira do sacrifício, isto é, se pensarmos que a auto-contradição absoluta implicada na espera da restituição assim se apresenta em razão dessa relação com a exterioridade absoluta ou com o fato de que na sua certeza (da fé), Abraão ainda se angustia, pois sua certeza ela é tecida da incerteza que ela também necessariamente comporta, uma vez que ela é antes que uma certeza uma decisão ou escolha que escolhe não se dever apenas a si, mas ao outro, melhor compreendemos a impossibilidade de que tal movimento se traduza de outro modo senão pela permanente reposição da contradição absoluta, melhor entendemos que Silentio escolha a forma 'lógica' do paradoxo para nomeá-la. Pois neste movimento da fé, do qual a angústia é índice, a contradição se repõe *infinitamente na realidade*, só sendo "suspensa" pela decisão ou pela escolha, mas apenas para de novo se apresentar, exigindo assim nova decisão, nova angústia, nova escolha. Essa reposição do movimento da fé (que em Abraão é mostrada na angústia da espera pelo filho da promessa, na alegria da sua vinda, na exigência do sacrifício e por fim, na restituição) não permite que a realidade produzida no movimento da fé seja simplesmente apreendida ou agarrada como simples objetividade, mas exige que a própria relação que a fé realiza entre interior e exterior apenas possa ser apreendida por um movimento que se lhe assemelha, isto é, um movimento que ele mesmo unifica interior e

Kierkegaard apresenta como "repetição religiosa", uma repetição que liberta em oposição a uma repetição estética que aprisiona na auto-reposição do mesmo, parece guardar enorme relação com o próprio papel do movimento analítico. A centralidade da linguagem como mediação efetiva da relação com o "absolutamente outro" ou como forma por excelência da repetição religiosa é outro elemento central que parece aproximar estas reflexões de Kierkegaard também de Lacan. Que a distinção de pontos de vista, porém, não iluda demasiado: como Kierkegaard não pretende fundamentar qualquer tipo de saber, mas antes experimentar a comunicação possível num mundo destituído de comunicação, as suas reflexões parecem se aproximar muito mais de um tipo de preocupação com a que vemos esboçada em Lévinas (inclusive em sua polêmica com Freud em seu escrito dos anos 40 intitulado *O tempo e o Outro*) que antes interroga ou interpela qualquer pretensão de legitimar uma "teoria" como já situada numa perspectiva auto-legitimadora e, portanto, oposta à auto-contradição contida neste movimento da repetição. Sobre Lévinas nessa perspectiva cf. tb. o meu artigo *Do Eros à ética* e o excelente trabalho ainda em andamento de Sybil Safdie Douek.

exterior ou forma e conteúdo na *realidade* entendida como lugar desta contradição.

Se a negação daquela negação significada na perda e no sacrifício ou se **(a)** própria certeza da restituição, que é a fé, se apresenta sob a forma da angústia, isso apenas ocorre porque este movimento designa uma relação com a exterioridade da qual o indivíduo singular (*den enkelte*) ou o cavaleiro da fé não ‘dá conta’, relação que ele não *resolve* sozinho, ou seja, da qual apenas a relação mesma com o exterior, que sempre comporta a possibilidade da restituição ou de que esta não ocorra, tem a resposta. A finitude de Abraão ou o fato de que ele se encontra nesta perda de si, de que ele não decide da restituição, embora nela creia e por ela espere, ainda que em virtude do absurdo, demarca como lugar desta *segunda negação* a realidade experimentada em sua finitude, na qual tanto a perda como a restituição podem ter lugar. Quando Silentio aponta na imediatidade ulterior da fé uma diferença absoluta com o imediato primeiro, ele tem em vista o fato de que a finitude que aí se alcança (pelo movimento da fé), longe de ser aquele primeiro imediato (estético) é agora mediada com o absoluto, mediação a qual, permite que a realidade que ela mesma constitui não seja um simples aí empírico, mas seja já aquilo a que Clímacus chamará de história.

Ela está também, esta finitude que o cavaleiro da fé experimenta, longe de ser a mesma finitude que também demarca, no herói trágico, a contradição entre a sua particularidade de pai (para falar como a nova filosofia) e a particularidade-universalidade de rei, pois ela não admite esta separação dos papéis, mas é, ao contrário, a experiência da própria unicidade ou singularidade que ele alcança ao negar esta fragmentação infinita ou ética dos papéis. O que Silentio aponta mais exatamente, é que o orador, ao elidir a angústia (pois ele apresenta Abraão simplesmente como “aquele que acreditou” e “deu o melhor de si”) apreende o sacrifício e a restituição como um *único movimento*, isto é, ele apresenta a fé como se nessa certeza da restituição a angústia fosse eliminada porque a apreende como um movimento não-contraditório (ou imediato, bem como a nova filosofia apresenta a fé), a aprende não como relação com a exterioridade, mas como movimento

puramente *imane*nte á própria interioridade. Não é por acaso que o orador, embora falando da dor e da morte, apenas a apresenta como uma breve passagem para a restituição, ele não se demora na morte, não se demora na finitude.

O discurso do orador, assim como o discurso trágico e também o da nova filosofia, já que segundo Silentio esta se identifica à infinitude do trágico, num certo sentido, ilude, pois ao *aparentemente* enfatizar a perda, ele na verdade a ‘olha’ a partir da infinitude, pela qual jamais há luto verdadeiro, mas apenas a *resignação infinita*, que é o movimento que descreve esta dor da perda quando ela ocorre na pura imanência, a dor que tem a certeza inteiramente interior da restituição, pois é ela mesma, sozinha, quem se restitui. A incerteza da restituição, o fato de que ela não vêm pela vontade daquele que tem fé, mas pela liberdade absolutamente exterior do inteiramente outro, incerteza que é contraditória, pois convive com a certeza absurda do eu creio (que equivale assim a um “é por essa certeza que me movo”), é aquilo que o orador elide ao ocultar a individualidade ou a singularidade absoluta (da qual a angústia é o índice) que *move* aquele que faz o movimento da fé, singularidade que apenas se institui nessa autonegação da infinitude ou da resignação diante da qual toda perda já passa ao infinito e por isso se re-converte *necessariamente* em ganho. Não é que o cavaleiro da fé espere menos que a restituição virá. É que como a sua certeza é finita, isto é, como ela não é senão uma escolha que reconhece o lugar da decisão também no outro (pois da decisão lhe cabe apenas a sua parte, escolher esta relação que é a fé) nada lhe autoriza a esperar a *necessidade* dessa restituição. O problema assim, bem exatamente, é que o orador, ao tomar a fé como um movimento puramente imane

O que se revela nesse discurso do orador, para Silentio, é que a fé, como movimento contraditório, não pode aparecer numa palavra incapaz de guardar esta contradição absoluta, num discurso que é incapaz de guardar a dor senão como meio para a sua necessária superação. O discurso trágico é

bem a expressão deste discurso, do qual a fala do orador apresenta uma versão prosaica e decaída, e assim o é enquanto explora as contradições apenas para pôr em relevo, a cada vez, uma faceta particular da fé, sem que a contradição exista como algo que efetivamente põe o movimento. A contradição na fala do orador é mais um recurso retórico ou um esforço em apresentar cada detalhe da fé de Abraão em sua particularidade, do que propriamente de compreender o que significa o conjunto do movimento. A perspectiva do orador atende mais à necessidade de explicar a fé do que a de com ela se pôr em relação. Isso ocorre porque a relação que ele mantém com a fé é, ao mesmo tempo em que é puramente interior no sentido de que não alcança a fé como relação com a exterioridade, também puramente exterior no sentido de que o orador se relaciona com ela de fora.

O sermão do pastor é a melhor expressão disso, pois apreende a fé fora dessa angústia ou da contradição apenas porque ele próprio jamais fez qualquer idéia do que ela pudesse significar, dela jamais fez qualquer experiência. O fato mesmo de realizar um tal discurso ‘apologético’ da fé é a maior expressão disso, pois tal discurso elogia a fé sem apresentar a sua dificuldade, promete o leite e o mel como recompensas certas ou necessárias e elide o fato de que a restituição não é certa. Já vimos também como a tragédia pode (e de modo inequivocamente mais belo que o discurso do pastor) expressar a contradição infinita contida na dor de Agamenon. Mas a *contradição infinita* diz ainda a mesma *resignação infinita* e não a *contradição absoluta*. Assim como o sermão do pastor, também a tragédia já pressupõe a necessidade infinita da restituição. Não, como vimos, como restituição finita desse finito particular que é perdido (Ifigênia, no caso de Agamenon). Aí não é Ifigênia que volta em sua finitude. Mas Ifigênia mais do que voltar à finitude, é elevada (e com ela Agamenon, que afinal é o herói) à verdade maior e infinita da glória imortal na lembrança das gerações futuras. Ela não é simplesmente Ifigênia, mas aquela que foi oferecida em sacrifício à liberdade universal da cidade. Como diria Silentio, “como era grande Ifigênia, e como foi grande Agamenon”. Na sua grandeza, contudo, eles transitam da finitude ou mortalidade à imortalidade dos heróis, aquela que institui a perenidade na perda. A diferença do herói e do cavaleiro da fé pensada a partir dessa relação

com a perda que a angústia diz, traduz a diferença crucial para Kierkegaard, que quer devir cristão, entre a alma imortal e a relação com o eterno. Também num insignificante rodapé às *Migalhas filosóficas*, Clímacus apresenta ‘em negativo’ esta oposição entre imortalidade e eternidade a partir da “prova retrógrada da imortalidade”

Pensada de maneira absoluta, sem que se reflita também sobre os diversos estados da preexistência, esta idéia grega retorna sempre, tanto na especulação antiga quanto na moderna: um eterno criar; um eterno sair do Pai; um eterno devir da divindade; um eterno sacrificar-se; uma ressurreição já ocorrida; um julgamento já vencido. Todas essas idéias constituem aquela idéia grega da reminiscência, só que nem sempre o notamos porque chegamos até ela avançando. Quando esta idéia se dispersa numa enumeração dos diversos estados da preexistência, então os eternos “pré-“ deste pensamento aproximativo equivalem aos eternos “pós-“ das aproximações correspondentes. A contradição da existência é explicada estatuidando-se um “pré-“ feito à medida de nossa necessidade (um estado anterior, em virtude do qual o indivíduo chegou a seu estado atual, de resto inexplicável), ou estatuidando-se um “pós-“ feito à medida de nossa necessidade (numa outra esfera o indivíduo estará melhor colocado, e em vista disso o seu estado presente deixa de ser inexplicável).⁷⁹

Nesta oposição à idéia grega da reminiscência, que se apresenta fundada na pressuposição da eternidade⁸⁰, Clímacus vê a relação também com a especulação moderna, para a qual tampouco haveria senão ‘imortalidade’, esta mesma que se apresenta também no discurso do pastor. Quando pensamos que o conjunto do argumento das *Migalhas* consiste em apresentar

⁷⁹ Cf. *Migalhas*, nota 4 do capítulo 1, p. 28.

⁸⁰ A qual unifica o que a ‘simples’ relação com um dado histórico positivo separaria, isto é, unifica a moralidade subjetiva a partir da qual Sócrates combateu a simples crença nos deuses da pólis, em nome de uma “idéia” de eternidade, e a moralidade objetiva da mesma pólis (de todas as *póleis*) na qual a eternidade é pressuposta.

uma oposição à incapacidade de apresentar uma apreensão do histórico, incapacidade a qual seria própria ao que ele chama de socratismo, entendemos porque esta relação entre eternidade e não-história retorna aí. O socratismo consistiria numa certa concepção de verdade cujo ponto de partida é a *imanência* do pensamento a si mesmo, a imanência da verdade ao próprio pensamento. Clímacus busca mostrar que enquanto é entendido como âmbito da imanência, o pensamento não comporta e não pode comportar nada de exterior a si, ou como limite absoluto, isto é, como aquilo que o pensamento *não* pode pensar. É a este limite que Clímacus chama de “paradoxo absoluto”, o qual, naturalmente, só é limite absoluto ou o ‘absurdo’ desde que o pensamento parta desta absoluta imanência a si.

Como aquilo que o movimento da fé descreve é a relação com o que não é absolutamente imanente, mas com a exterioridade absoluta, não se estranha que Clímacus escolha, segundo esta designação que não é desprovida de referências filosóficas e humorísticas, nomeá-lo sob a forma do paradoxo. É curioso que no texto das *Migalhas* Clímacus se empenhe em apresentar o histórico como inacessível a tal perspectiva imanentista, não do ponto de vista estrito da fé religiosa, mas que ele escolha dar esta nomeação (fé) a *toda relação com o histórico* ou “com o histórico em geral”. Ainda voltaremos a esta distinção. Apenas a mencionamos aqui para pontuar que esta identidade, também apresentada em *Temor e tremor* entre imortalidade e eternidade, que demarca a história como lugar no qual o finito e o eterno se põe em relação, retorna aqui de modo essencial e, diferentemente do que ocorre na fé de Abraão, não apenas sob a forma simplesmente alusiva ou simbólica, mas sob a precisa expressão da palavra que argumenta, ainda que apenas para dizer esta contradição. Como Clímacus “imagina” o histórico a partir de uma ficção poético dialética sobre um “Deus que se faz homem” para salvar a este da não-verdade, ele apresenta indiretamente um elemento central à leitura de Kierkegaard sobre o cristianismo: a idéia de que a história é o terreno da salvação do homem ou lugar da relação entre o finito e o eterno, fora do qual só existe a infinitude e imanência das relações simplesmente universais.

Como Clímacus apresenta esta relação entre verdade e história como uma *decisão* em crer no Deus-homem que tem a potência de libertar, ao mesmo tempo, ao homem e ao Deus-homem do seu martírio (pois só o crer presente ‘glorifica’ a Deus ou ‘restitui’ Deus em sua verdade) esta conexão da crítica à concepção grega da imortalidade da alma apresenta um tema central do ‘devir cristão’ de Kierkegaard. No fundo, se o discurso do pastor, a nova filosofia, a vida ética e o socratismo têm algo em comum é que todos estes se experimentam num âmbito de universalidade e eternidade que é inteiramente estranho à possibilidade de história significada pelo cristianismo, e isso porque, como o pastor, elide a relação com o histórico implica querer a angústia e a ‘dor da finitude’ ou, para usar uma palavra-imagem que a nova filosofia apresenta na *Estética* para descrever o cavaleiro, impõe querer a ‘aventura’ de quem não tem de antemão, um julgamento já vencido ou uma ressurreição já ocorrida. Numa versão mais recente, o “julgamento já vencido” apareceu sob a forma da “certeza na frente e a história na mão”. Esta relação tanto do socratismo (da antiga e nova especulação) quanto do pastor e de resto, daquele que abraça a resignação e a infinitude (mesmo aquele que abraça a resignação sob a forma negativa, como Sócrates, os céticos, irônicos e outras formas mais contemporâneas da resignação) é incompatível com a história, na medida em que não deixa aparecer a falta de certeza ou a aventura que só a fé como relação singular do indivíduo com o histórico pode apresentar.

A palavra capaz de dizer o paradoxo – a fé, na qual a dor da morte, a certeza da restituição e a angústia que a acompanha – é, para Silentio, ao contrário da palavra do pastor, uma palavra ela mesma contraditória, composta de palavra e de silêncio; palavra que ainda quando diz, também oculta. Essa contradição da palavra poético-dialética, à qual Silentio, Clímacus e Kierkegaard chamarão de humor é ambígua também porque sabe, além da auto-negação, que não pode conter sozinha e em frase alguma, a resposta que só a restituição como realidade (de Isaac, de Cristo) pode conter. Há nesta palavra o reconhecimento da resistência absoluta da exterioridade, incontornável, que transforma em *segredo* e em *mistério* a restituição ou ‘milagre’. A palavra dúbia, a ambigüidade, o próprio paradoxo ou a contradição absoluta são, afinal, os únicos *signos* possíveis do movimento da fé, pois ela

assim pode conter em si a “contradição” própria ao seu referente. Os signos da contradição absoluta contida na fé, essa unidade contraditória feita de morte e de restituição são assim necessariamente signos tão contraditórios quanto a própria fé que eles mesmos significam.

A contradição da fé que une a perda e a restituição inteiramente “absurdas” enquanto escapam ao controle daquele que realiza o movimento, consistindo numa unidade “miraculosa” entre o homem e Deus, é apresentada por Silentio como unidade infinita do trágico e do cômico. O trágico, como também nos ajuda a compreender um certo “*divertissement*” de Clímacus no *Pós-scriptum*,⁸¹ expõe a contradição enquanto esta é referida ao *infinito*, ao passo que o humor expõe a contradição enquanto esta é posta em relação com o *absoluto*. A fé é uma unidade que expõe tanto a dor da tragédia como o riso da comédia e mais exatamente, expõe juntas e contraditoriamente a densidade e a objetividade, próprias ao trágico, da qual o cômico, subjetivamente liberto, ri. Entender a fé como essa unidade infinita do trágico e do cômico (ou como na fé e também na palavra que a elogia, trágico e cômico se encontram unidos) talvez nos ajude a melhor entender a palavra do poeta. Trata-se aqui simplesmente de que a fé, além de muito séria, é também ridícula, e de que, portanto, no movimento da fé a seriedade e a comicidade se encontram inteira ou infinitamente unidas.

Trata-se de que o movimento da fé supõe o acolhimento e a experiência tanto do trágico e da seriedade quanto do cômico que a fé necessariamente comporta. Ainda tendo a nova filosofia como interlocutor privilegiado, quando fala no cômico Silentio parece ter em vista a relação apontada por essa entre o cômico e a dissolução da vida ética, pois esta forma artística é pensada por Hegel como característica dos períodos de “dissolução” da eticidade. Sem nos demorarmos no cômico agora, e apenas para pontuar uma outra questão, parece que tal relação entre o cômico e a dissolução (ou negação) da eticidade, que em Hegel tem como contrapartida a apresentação do herói trágico como aquele que realiza individualmente a verdade histórica do

⁸¹ Kierkegaard, S. A. *Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques. Oeuvres complètes*, t. XI, p. 227 et seq.

seu *ethos*, encarnando na sua própria existência singular aquele *ethos*, remetendo-nos a uma apropriação algo desviada da relação entre estas formas do trágico e do cômico na *Estética*, em razão da qual é importante que ainda que brevemente apontemos algumas características desta relação entre a forma e o conteúdo que serão bastante elucidativas para entendermos o tipo de ‘reviramento’ destes conceitos proposto por Silentio, o qual de novo nos deixa diante da fé como o paradoxo que une, agora, o trágico e o cômico. Como já vimos que tanto para Silentio quanto para a nova filosofia falar de forma carrega sempre junto o conteúdo, detenhamo-nos um pouco nesse problema ou nessa relação.

1 Sobre a unidade imediata entre a forma e o conteúdo ou sobre a fé e o poeta-dialético

Na verdade não é simplesmente porque é poeta que Silentio nos deixa em paradoxos, mas, mais exatamente, porque é poeta-dialético. E a verdade, aliás, é que é muito difícil de estabelecer a relação correta, pois ele nos deixa em paradoxos porque é poeta-dialético e é poeta-dialético porque parte do paradoxo que ele quer cantar, isto é, a *forma paradoxal* implicada na linguagem poético-dialética determina o seu conteúdo, mas também e inversamente, é o conteúdo, em si mesmo paradoxal, o que determina a forma. A reciprocidade que esta relação entre forma e conteúdo assume no texto de Silentio – o fato de que a linguagem que diz e o conteúdo que ela diz se determinam reciprocamente – é um movimento que complica muito a nossa situação, pois se assim é, eles são momentos inseparáveis e fica quase impossível saber de onde partir para explicá-lo (ao movimento da fé, ao salto, aos saltos, o discurso). Se a linguagem determina o paradoxo e também, inversamente, o paradoxo determina a linguagem, poderíamos ficar até a eternidade como se diante de uma partida de tênis, acompanhando esse ir e vir até cansar (ou até quebrar o pescoço). Aliás, a nova filosofia tem um nome para este movimento, que ela própria é a primeira a reconhecer como

“momento” fundamental para explicitar a verdade: esta espécie de “jogo” entre forma e conteúdo, uma interversão (*Umschlag*)⁸² ou um “reviramento no seu contrário”, para usar a expressão mais comum nas personas da heteronímia de Kierkegaard para descrevê-lo. É curioso que Kierkegaard quase sempre utilize essa expressão (reviramento, cambalhota) de modo humorístico, muito embora ela descreva quase precisa e exatamente o seu próprio salto. Entenderemos adiante que é um certo desvio de contexto, que re-qualifica e retifica um pequeno “detalhe” deste movimento descrito pela nova filosofia, aquilo que pode nos explicar essa referência a esse movimento de mútua determinação sob a forma do humor.

Cambalhota, reviramento ou interversão são palavras que dizem da relação de oposição contraditória que cada termo mantém com o seu contrário. Esta descreve não só uma simples oposição, a qual se apresenta quando essa relação é compreendida como uma oposição simplesmente exterior, quer dizer, uma relação na qual cada termo oposto tem sua existência positivamente dada fora e antes da relação com o outro, mas, ao contrário, uma relação na qual os contrários ou opostos existem enquanto opostos por meio da e na relação com o outro que é, assim, o seu outro. Esta relação exclui que a verdade possa ser pensada de modo simplesmente positivo ou que ela possa ser pensada fora dessa relação recíproca. Isso não significa que para a nova filosofia as coisas que os termos desta relação de reciprocidade descrevem não possam possuir realidade (*Realität*) fora dessa relação. Ela diz nisso, apenas que elas não possuem verdade fora dessa relação, isto é, ela manifesta o fato simples (e, aliás, bem próprio não só à nova, mas também à antiga e mesmo à novíssima filosofia) de que ela não se ocupa das coisas quanto à sua *simples realidade*, isto é, quanto à sua existência puramente *imediata*, ou a sua existência de *fato*, mas que delas se ocupa a partir da pergunta pela sua *verdade*, ou seja, se ocupa das coisas enquanto estas aparecem *idealmente*. A distinção entre o que é de *fato* e o que é *ideal*, aquilo que algo é quando se torna objeto para o pensamento, recebe na nova filosofia a forma da diferença entre esta mera

⁸² Safatle, Vladimir. Linguagem e negação: sobre as relações entre a ontologia e pragmática em Hegel. In: *Revista Dois Pontos*, vol. I. (São Carlos, Curitiba, 2006).

realidade (*Realität*) e a *efetividade* (*Wirlichkeit*). Este último termo e a diferença estabelecida por ele apresenta, assim, esta relação de verdade que pode haver entre as coisas desde que elas sejam apanhadas enquanto podem ser *pensadas*, isto é, enquanto *objetos ideais*.

Dizer que um contrário passa a seu outro e vice-versa (que a forma passa ao conteúdo e inversamente, o conteúdo à forma, no caso que aqui nos interessa para entender esta relação entre forma e conteúdo no texto de Silentio) assinala o esforço da nova filosofia de entender esta constituição dos objetos ideais ou a produção da verdade como um processo de conceituação da realidade (que, aliás, é em razão dessa reciprocidade, ela mesma a realidade é entendida como esse processo ou esse vir-a-ser). Entender a verdade como um processo deve significar concebê-la como um movimento, como uma passagem que se dá não como uma relação entre dois pontos imóveis ou fixos e positivamente estabelecidos cada um em si mesmo, mas como uma relação recíproca. Talvez por tentar apreender a relação entre forma e conteúdo como esta *relação* recíproca ou como um movimento é que ela tenha uma importância tão grande não só para Silentio, mas para os outros autores da heteronímia de Kierkegaard e também para os escritos que ele assinou, mesmo se essa importância é ela própria contraditória. É que ao descrever a relação entre forma e conteúdo (que aqui nos ocupa por dizer respeito à forma paradoxal da linguagem poético-dialética e o conteúdo que ele deve dizer, a relação do homem com Deus ou a relação absoluta concebida como um paradoxo, isto é, como uma contradição absoluta), ela busca apreender esta relação como um movimento, inserindo-se de modo muito peculiar e significativo numa longa tradição dialética, que possui para Kierkegaard uma importância fundamental. Afinal, ele mesmo se reivindica, como estamos vendo, se não um filósofo dialético, ao menos um poeta-dialético⁸³, o que, afinal, deve significar alguma coisa, embora talvez algo de

⁸³ Politis apresenta as quatro formas da dialética com as quais Kierkegaard se relacionaria apresentado-as como 1. socrática, 2. platônica, 3. hegeliana e 4. a do próprio Kierkegaard. Ela aponta a primeira e a última como negativas e as duas outras como “dialéticas positivas”. Esta apresentação de Politis, embora esquemática, ao modo de um vocabulário, é útil, pois assim como o conjunto do texto da autora, insiste

realmente diferente de um filósofo dialético, razão pela qual ele fala tanto da nova filosofia.

Esta entende a contradição (ou essa relação recíproca) entre forma e conteúdo como *momento* da verdade. Isso significa que esse “jogo de ténis” ou esse vai-e-volta dos opostos deve, em algum momento, *cessar*, ou ele seria a própria verdade. Essa exigência, de que esse vai-e-volta cesse, se dá em função de que a nova filosofia busca apreender as condições de produção da verdade. Desta perspectiva, se o movimento não pára, não há nada que dure, que permaneça, não há nada que se *efetive* e assim, não há verdade, pois é preciso que algo de *positivo* se ponha para que uma afirmação (verdadeira) seja possível. Segundo essa exigência da verdade como idêntica ao puramente positivo se ficamos eternamente repondo este movimento de negação e de reviramento, se recai sempre e de novo, na simples *negação*, diante da qual nada pode ser afirmado de permanente. Se a pura negação se repõe não é possível afirmar nada de definitivo sobre coisa alguma, uma vez que tudo o que é passa sempre de novo a seu contrário. Se isso ocorre, encontramos exatamente diante de uma dificuldade como esta nossa aqui, de dizer se Silentio é um poeta-dialético porque deve expor um conteúdo que consiste numa contradição absoluta, um paradoxo ou se ele deve expor essa contradição absoluta porque ele é poeta-dialético, isto é, dada uma exigência da própria escrita poético-dialética ou da forma.

Esse movimento permanente da contradição ou da negatividade que se repõe consiste, na linguagem da nova filosofia (e, aliás, na da velhíssima também, se pensarmos em Aristóteles), numa “má-infinitude”, pois ela leva este jogo dos contrários a progredir até o infinito. Esse infinito é “mau” porque nele não se põe coisa alguma, ele não leva a nenhum lugar senão a outro movimento e outro e mais outro, pois ele se limita a acrescentar infinitamente

no elemento que aqui se quer enfatizar: a exigência por Kierkegaard da *negatividade absoluta* como determinação dialética fundamental. Se a identidade com a dialética socrática, assim, seria a mais relevante do ponto de vista da ausência de resultado sistemático, aquilo que Clímacus, por exemplo, expressa nas *Migalhas* quando diz que “Sócrates, não possui o positivo, diferente do que ocorre hoje que qualquer um sabe o que é o homem” (Kierkegaard, S. A. *Migalhas*, p. 28; cf. tb. Verbete “conteúdo” em Politis, Hélène. *Le Vocabulaire de Kierkegaard*. Paris: Ellipses, 2002).

(quantitativamente) mais uma contradição ao processo. A nova filosofia, consciente do perigo (e do cansaço) de ir até o infinito saltando de um lado para o outro, busca apontar de que modo é possível apanhar a verdade em algum momento desse vai-e-vem, ou mais exatamente se dedica a tematizar o problema de como a *pura quantidade*, infinitamente acrescentável, se torna uma *qualidade nova*, isto é, quando este interminável ir e vir se torna uma nova realidade qualitativamente distinta, ou quando ela se *efetiva*. Para fazer isso ela, que parte da concepção desse movimento como um movimento recíproco, se afasta bastante da antiqüíssima filosofia.

Se de novo pensarmos em Aristóteles, este dizia que a contradição ou este movimento recíproco era algo impensável, pois ou bem se tinha uma coisa ou bem o seu contrário, em razão do que qualquer terceira possibilidade (de uma coisa poder ser ao mesmo tempo si mesma e seu contrário, algo assim como esse paradoxo de Silentio) se achava inteiramente excluída da boa e sã razão. Mas a nova filosofia se afasta de Aristóteles e do “terceiro excluído”, segundo a perspectiva de Kierkegaard, apenas para melhor dizer de novo o que o próprio Aristóteles havia dito: que a contradição absoluta é impensável, isto é, que este movimento contraditório da realidade só pode aparecer numa enunciação verdadeira (isto é, adequada à boa, sã ou reta razão) se a contradição que ela enuncia se apresenta já resolvida, tornada positiva ou efetiva, sem o que a própria enunciação restaria algo de inteiramente inefetivo, algo assim como este paradoxo de Silentio que, dizendo uma contradição absoluta que se repõe infinitamente, não diz nada de efetivo a não ser este movimento mesmo que ele diz.

Se lembrarmos que Silentio pensa o movimento da infinitude também (assim como a antiqüíssima e a nova filosofia) como um problema com o qual a fé ou a relação com o absoluto rompe, isto é, se pensarmos que a suspensão da teleologia infinita da ética apresenta a negação desse simples acréscimo *quantitativo* de *mais um* designado pelo infinito, e se daí olharmos para a forma como a nova filosofia se apropria deste problema e busca resolvê-lo, daremos talvez alguns passos importantes para entender o salto de Silentio, pois parece que a sua perspectiva é determinada como uma *oposição dialética*

ou como um *reviramento* da posição da nova filosofia. Silentio afirma que o infinito da vida ética é um infinito destes que a nova e a antiga filosofia recusam, isto é, que ele é um infinito puramente quantitativo. Para entendermos completamente isso, será preciso recorrer a mais elementos que aqueles fornecidos por Silentio, pois o problema pressuposto nessa identidade entre a *infinitude ética* e a *pura quantidade* não se explica inteiramente no texto do próprio Silentio. O que Silentio diz, entretanto, já é suficiente ao menos para indicar que nessa oposição ao infinito quantitativo da vida ética encontra-se a sua própria versão do problema da má-infinitude. Mas este se determina em oposição à posição tanto da nova quanto da velha filosofia, e isso, afinal, em razão de que o problema que ocupa Silentio não é o problema da verdade concebida como um acordo lógico, no qual o pensamento entra em acordo consigo mesmo (aquele do socratismo que Clímacus afinal, recusa nas *Migalhas*), mas é o da fé, que consiste, ao contrário, em conquistar a verdade como relação ou acordo com aquilo que é inteiramente outro que o pensamento, um acordo ou relação com a exterioridade.

O algo de positivo que a nova filosofia concebe como aquilo que põe um fim a esse movimento infinito da contradição é a própria *verdade* ou o conceito como forma de dizê-la. Vimos que ela está associada (esta forma do conceito) a dado momento da realidade, aquele que expõe a forma concreta da liberdade histórica do homem ou o Estado. A nova filosofia descreve esta forma do conceito utilizando uma designação algo estranha, pois como o paradoxo, ela também comporta em si alguns sentidos distintos e mesmo contraditórios. Ela, que sabe que o nome não basta, é cuidadosa ao escolher este nome. *Aufhebung* é a palavra, alemã como a “nova filosofia”, que busca mostrar que o próprio *positivo* ou a *efetividade* que *resulta* deste “jogo de tênis” dos contrários recíprocos é algo que mantém nesta positividade ou efetividade os rastros (para usar a expressão cara a uma ultra-super-novíssima filosofia) do movimento pelo qual aquilo que tornou-se efetivo (isto é, verdadeiro segundo a possibilidade da sua concepção, o que tornou-se idealmente verdadeiro) veio a ser. A verdade é assim apresentada como um *resultado* desse movimento, no qual ela mesma (a *Aufhebung*) demarca a interrupção da má-infinitude ao apanhá-lo (ao movimento) a partir da sua efetividade, isto é, segundo o seu

resultado. Essa palavra alemã (*Aufhebung*) utilizada para descrever esse momento no qual o jogo dos contraditórios é “interrompido” pela verdade, ou mais exatamente no qual ele se auto-efetiva como verdade, pois o movimento aqui é todo interior, contém uma polissemia bastante conhecida. Ela reúne sentidos distintos e mesmo contraditórios, pois ela quer dizer ao mesmo tempo conservar (guardar ou manter), negar (aniquilar, destruir) e suspender (superar ou elevar). A verdade, assim assumida como uma *Aufhebung*, deve significar exatamente uma verdade que guarda ou mantém ao mesmo tempo em que nega ou destrói e assim, suspende ou supera a contradição da qual ela resulta.

Queremos apontar brevemente aqui que estas determinações específicas de forma e conteúdo e a configuração que elas apresentam no discurso de Silentio se encontram em inteira relação com o modo como a nova filosofia compreende tais conceitos. Esta as chama mais exatamente de “determinidades lógicas”, pois elas pertencem – desde a velha filosofia – ao “puro pensamento” ou ao domínio do *logos*, o que não significa que elas sejam simplesmente opostas ou distintas da própria realidade, mas apenas que elas demarcam um “lugar” no qual o pensamento é tomado em sua pura abstração, isto é, tomado como referido a si mesmo, ou aquele “lugar” que, desde os antigos, compete à lógica enquanto disciplina filosófica autônoma. A nova filosofia pára este vai-e-vem de oposições para dar lugar à enunciação positiva da verdade pela apreensão da realidade como *efetiva*, apreendendo-a no resultado do movimento, que, assim, torna a verdade possível ao abolir a má-infinitude ou ao apanhar o movimento na sua parada. O resultado desse movimento é o que a nova filosofia apresenta como *Idéia absoluta* ou *verdade lógica*, na qual a verdade é apreendida como “verdade da coisa junto com o seu vir-a-ser” ou seja, a verdade é apreendida como o conjunto (ou a totalidade) do processo.

Haveremos nós de concordar com ela que este movimento de auto-reviramento permanente parece ser um movimento que exige um esforço também permanente (este que ela justamente busca descrever), e exige tanto de quem o realiza como de quem o olha, pois nesse ir e vir parece que até a integridade do pescoço é posta em risco. Talvez seja isso o que demarca esse

movimento (que em quase tudo é parecido com aquele movimento da fé descrito por Silentio) como algo de muito difícil. Para Kierkegaard as coisas parecem se passar de modo muito semelhante, mas ao mesmo tempo, muito diferente. “Tão longe, tão perto”⁸⁴ seria talvez uma nomeação apropriada, que um poeta escolheria para descrever os termos da relação de Kierkegaard com a nova filosofia a respeito desta reposição infinita da contradição.

Aquilo que Hegel chama de movimento que expõe a verdade ou de *Aufhebung*, a forma capaz de expressar a verdade ou o conteúdo do movimento que é exposto na forma conceito, Kierkegaard chama de *paradoxo* ou de *movimento da fé*. Ele utiliza, preferencialmente, para descrever essa forma-conteúdo, a palavra paradoxo. Mas ele a chama também de *movimento da fé*, de *história*, de *instante*, de *repetição*, de *retomada*, de *recordação*, de *síntese de finito e infinito*, de unidade entre *ser si mesmo* e *não-ser-si-mesmo*, de unidade entre *verdade* e *não-verdade*. Chamar o mesmo conteúdo por vários nomes ou expressões aqui não significa um esforço de depurar “vários níveis da verdade” descrevendo-a sob distintos e contraditórios aspectos ou sob várias relações em busca da enunciação mais completa ou menos injusta (no sentido de menos unilateral), esforço que vemos expresso na enunciação do conceito. Esta busca, acorde com a perspectiva da nova filosofia de apresentar as condições universais sob as quais a verdade da enunciação é possível, apresenta a “narrativa absoluta” ou a “frase especulativa”, isto é, o conceito, exatamente como uma narrativa capaz de expor e tematizar seus próprios limites⁸⁵ como modo de minimizar a injustiça ou unilateralidade da sua

⁸⁴ Depois de ter escrito isso, voltamos à página de Vladimir Safatle na internet para buscar a referência a seu texto que se encontra na nota infra e descobrimos que estávamos deturpando o título de um outro artigo seu sobre dialética e ironia. Voltamos então aqui para registrar o plágio.

⁸⁵ Vladimir Safatle, em seu artigo “Linguagem e negação”, apresenta uma leitura muito interessante de Hegel sob este aspecto, leitura a qual, comprometida com o ponto de vista hegeliano da “verdade da enunciação”, o qual se expressa na pergunta apresentada por Safatle pela *formalização* da contradição no seu diálogo final com Adorno, apresenta o esforço de Hegel precisamente como esforço de tematizar estes limites da enunciação. A questão que subsiste, e que é propriamente o centro da pergunta de Kierkegaard pela distinção entre *Realität* e *Wirklichkeit* é que tomada idealmente (a partir da preocupação autônoma com a *forma de enunciação* ou com a *formalização da contradição*), autonomia a qual necessariamente aponta para um

acordo consigo mesmo do pensamento, estamos sempre muito distantes da *realidade* tomada a partir da pura *negatividade* (da linguagem e da história). Esta que é a única capaz de revelar o *movimento* pelo qual a realidade vem-a-ser e não de ocultá-lo enquanto pretende apresentá-lo a partir da positividade, ou do já efetivado como necessário. É o que se encontra em jogo na crítica que Kierkegaard dirige a Hegel por este pensar a história a partir da experiência da “história dos Estados”, confundindo o possível e o necessário. O que Safatle parece não considerar é precisamente a possibilidade de uma enunciação da contradição que não seja um esforço autônomo de *formalização*, que não seja um esforço de ‘apresentar as suas razões’, mas se limite a ser a experiência da contradição, entretanto tornada absoluta”. Se aqui insistimos nisso é que Safatle parece se esforçar precisamente por fazer a contradição tal como se apresenta em Hegel dialogar com a experiência, inclusive a mais recente (pensamos aqui no seu artigo sobre o ceticismo e o cinismo). O que parece ausente, entretanto, é uma perspectiva de “fora” do debate sobre as condições de enunciação da verdade, ou que abdique de apresentar tais condições universalmente, o que é precisamente o caso de Kierkegaard. O seu artigo, bem como a discussão apresentada por Arantes (para a qual o próprio Safatle remete) tanto na 2ª parte do seu *A ordem do Tempo* (em particular a partir da unidade entre história e narração, apreendida pela “prosa” do conceito bem como em *O ressentimento da Dialética*), assim como a discussão apresentada por Vieira Filho, *Op. cit.*, na discussão sobre o signo e o símbolo, foram diálogos importantes para a discussão do problema da linguagem em Hegel. A discussão aqui esboçada nessa referência ao *nome* muito se deve particularmente a uma questão levantada por Paulo Arantes em seu ensaio sobre a filosofia pós-hegeliana e seu retorno ao nome, em *O ressentimento da dialética*. A discussão de Arantes nos provocou, pelo problema que levanta e pelo ponto de vista que a orienta, que coincide precisamente com aquele que também é o nosso: ser menos uma leitura que se define pela relação abstrata com o problema da “verdade da enunciação” e mais concretamente a pergunta pela relação com a história como problema real, quer dizer, por pressupor mais a realidade que a efetividade. Como ele menciona rapidamente Kierkegaard entre esta esquerda jovem hegeliana e como a sua questão no artigo tem um valor de orientação para esta exposição, ela nos conduziu a explicitar o porque de Kierkegaard não se encontrar sob a mesma determinação das perspectivas de Feuerbach ou Stirner nas suas respectivas críticas a Hegel. A presente exposição sobre a centralidade do histórico como lugar da contradição nos permitir precisamente apontar a linguagem da contradição ou o paradoxo como modo de dizer da verdade enquanto forma de exposição da *contradição vivente* ou como experiência real da contradição. Ela só é assim pensada em sua oposição ao conceito como contradição reconciliada e isso mesmo quando consideramos que o conceito narra a finitude desta conciliação. Pois afinal o problema de Kierkegaard é o problema da história, que nele se encontra *retomado* de Hegel e retomado precisamente *contra* a forma positiva do conceito a partir da *negatividade* da experiência histórica. Ao contrário da perspectiva stirneriana ou feuerbachiana, não é um outro *positivo* (que nestes ainda por cima é unilateral e assim inferior a um idealismo que vai até o fim, como bem afirma Arantes), não é o *único* ou o *sensível* que é oposto ao conceito, mas a *negatividade* da *ação* histórica. A crítica de Kierkegaard, na medida em que desloca inteiramente a referência da *verdade* e da *linguagem* do plano do seu *saber*, das condições universais da verdade da enunciação, para o âmbito do diálogo real ou para a comunicação, tomada enquanto relação finita entre sujeitos tomados finitos na experiência do histórico, me parece deslocar inteiramente os termos mesmos a partir dos quais o paradoxo ou a “oposição” pode ser entendida. Finalmente, tampouco é possível, falando de Hegel como um esforço do pensamento em narrar os seus próprios limites, não lembrar das

exposição, pois ela se preocupa com a exposição do “justo” ou da “justiça” que a forma do conceito é capaz de enunciar.

Para Kierkegaard, ao contrário, nomear a contradição absoluta (a relação com a verdade como contraditória) como paradoxo e igualmente como história, repetição, instante, recordação, retomada, enfim, essa multiplicação das nomeações bem como o redobramento do simples nome que se expõe na autonomação apresentada pelo paradoxo, *Deus-homem*, que reúne paradoxalmente duas determinações contraditórias, parece consistir numa tentativa de apontar o inesgotável ou a infinitude contida na linguagem e a necessária injustiça que a sua enunciação assim fragmentária sempre comporta, para experimentar, na *forma da comunicação indireta* e nestas distintas nomeações possíveis para um mesmo conteúdo, um *auto-esfacelamento* da forma que, ao mesmo tempo, contraditoriamente, apresenta-se como a sua máxima realização, expondo nisso aquela que seria a contradição essencial à linguagem⁸⁶ que quer dizer o histórico, o instante, o

belas palavras de Lévinas ao referir-se à *Fenomenologia do espírito* como esse esforço de saída de si da subjetividade, esforço o qual ele mesmo, também como leitor de Kierkegaard buscará aprofundar pela via linguagem, para conceber a subjetividade como resposta, mas não sem antes entender que este esforço implica a saída *absoluta* de si da subjetividade ou a assunção da relação com algo que transcende inteiramente a subjetividade.

⁸⁶ A discussão seguinte tem um ponto de inflexão que deve muitíssimo a Jacques Collete, Em sua apresentação à edição francesa dos escritos de Hegel sobre Hamann. Collete, que é estudioso de Kierkegaard (ver tb o seu *Kierkegaard et la non philodophie*) indica uma relação que foi, desde o princípio, uma orientação central para esta pesquisa. Discutindo a crítica e o elogio de Hegel a Hamann ele se permite “imaginar” que o diálogo realizado por Hegel com Hamann nas resenhas apresentadas á edição póstuma das obras completas deste último, bem poderia expor, também, o diálogo de Hegel com Kierkegaard caso este último tivesse vivido num tempo anterior a Hegel. Essa sugestão, que indica a relação central entre Kierkegaard e Hamann, nos permitiu, articulada ao problema da história e da linguagem que nos ocupava, construir uma via imaginária de “retorno” deste diálogo Kierkegaard-Hegel exatamente a partir do diálogo Hegel-Hamann. Como Kierkegaard conhecia bem os termos do debate, não é difícil encontrar nas citações que ele faz de Hamann (e não são poucas) uma relação quase sempre deliberadamente bem situada na polêmica com Hegel, As apontaremos ao longo do nosso texto em várias próprias discussões. O que se quer apontar aqui é a importância das observações de Colette, que nos conduziram a buscar explicitar este debate entre a natureza negativa da mediação apresentada na linguagem e a natureza positiva da mediação das “instituições da eticidade” como debate central na divergência apresentada por Kierkegaard em sua leitura do cristianismo em relação a Hegel a partir da relação de ambos com Hamann. Esse

paradoxo... , a qual consistiria mais propriamente na *significação contraditória* da palavra, do signo lingüístico. Esta apropriação da significação contraditória da palavra é, em Kierkegaard, inseparável da sua concepção da encarnação de Cristo, a qual elucida o signo lingüístico ou a palavra como *comunicação* entre os absolutamente exteriores ou entre os qualitativamente distintos, como acenamos já através da exposição do texto de Silentio.

A verdade, como idêntica ao movimento da fé, parece em Kierkegaard parar apenas por um *instante*, breve e fugaz, como todo instante, ainda que este seja o único instante absoluto, para de novo recomeçar o reviramento. Diferente de um outro instante qualquer, este instante é um instante *absoluto*. Diferente da *Aufhebung*, que toma a forma positiva de uma enunciação que expõe a contradição pela qual ela vem-a-ser ao mesmo tempo em que diz a positividade que é constituída como resultado dessa contradição (a efetividade), a forma da verdade ou a exposição desse instante absoluto e fugaz no qual a verdade aparece é o paradoxo, ou a linguagem que diz a contradição da linguagem enquanto experimenta a contradição como história.

A reposição da própria contradição enquanto “verdade vivente”, isto é, a reposição absoluta do “jogo dos contraditórios”, pois a verdade que aparece sob esta forma do paradoxo absoluto se expõe de modo ainda mais claramente paradoxal que aquele “Deus prover-se-á..”. de Abraão, quando

lugar mediador que Hamann passa a ocupar (que aliás ilustra quase poeticamente a sua própria contribuição, pois ele se encontra no lugar que a linguagem ocupa) mostra-se em particular no nosso esforço de explicitação da natureza do discurso humorístico como aquele que demarca a exposição de Kierkegaard, esforço que, afinal, articula a nossa hipótese. É preciso deixar claro, entretanto, que não nos interessará tanto, nas menções que fizemos a Hamann, estabelecer a *sua* posição. Quando se diz que ele ocupará aqui o lugar de mediação nesse diálogo Kierkegaard-Hegel, ele será sempre mobilizado a partir das leituras de cada um deles a seu respeito, não nos ocupando “em si mesmo”. Ele aparecerá, assim, sem que nos ocupemos nesse momento, de uma exegese dos seus escritos, mas apenas o apresentemos a partir das citações feitas por Kierkegaard e Hegel. Só muito eventualmente e sempre a partir de um motivo Kierkegaardiano ou hegeliano nos remeteremos a seus textos sem que isso seja diretamente exigido por uma citação. Em particular isso ocorrerá com respeito ao problema da *metabasis eis allos genos* afirmado por ele ao final da “Metacrítica do purismo da razão” e que não pudemos deixar de associar à discussão de Clímacus nas migalhas, na qual este não faz qualquer referência a Hamann.

Clímacus a apresenta no paradoxo absoluto que diz: Eu sou Deus. E quando quem o diz – o próprio paradoxo ou o histórico em sentido absoluto –, é, entretanto, contraditoriamente também um homem. Conceber a encarnação como unidade de forma e conteúdo que se realiza numa subjetividade determinada significa, aos olhos de Kierkegaard, concebê-la sob a forma absoluta da singularidade. O que o paradoxo absoluto diz, segundo a leitura de Kierkegaard, é que a verdade é a *contradição existente*, a verdade é a própria encarnação ou entrada de deus na finitude, cuja verdade afirma ao mesmo tempo a prisão contraditória do homem a esta mesma finitude, e a sua libertação. Pois o que a encarnação do Deus diz (e apenas porque ele fala, se dá a conhecer ele é esta contradição vivente) é que a verdade é a sua palavra. Ao apresentar nas *Migalhas* a contradição própria à fé como esta relação com histórico, Clímacus enfatiza que esta ‘verdade’ da encarnação comporta a *contradição absoluta* porque ao dizer “Eu sou Deus” o homem que a profere exige daquele que a escuta não uma relação direta com o próprio Deus, mas a fé na *palavra* que ele enuncia. Nenhum discípulo é discípulo imediato porque o Deus se apresenta já sob a mediação da palavra, a qual é, ela mesma, idêntica ao histórico.

Ora, mas assim, contra o que parece exigir a nova e a velha filosofia, ele afirma que a verdade é isso a que estas chamam de má-infinitude ou de contradição, pois a linguagem não é senão *meio* do pensamento, e enquanto tal, simples *negatividade*. Permanentemente repostas, esta má-infinitude da linguagem e da história, é aquela à qual ele nomeia como paradoxo, instante, história. Isso significa, como apenas mencionamos acima quando nos referimos brevemente ao socratismo, um deslocamento importante do *problema da verdade* ou da relação com a verdade. Kierkegaard, deslocando a contradição absoluta do âmbito puramente *ideal* ou *imane*nte do pensamento, aquele ao qual Hegel nomeia de efetividade, a realidade enquanto é pensável, apresenta ao contrário, como ‘palco’ da relação com a “verdade encarnada” a “simples realidade” que não sendo abstratamente “pensável”, é ainda o lugar da *experiência* da contradição absoluta como contradição realmente *existente*.

Aqui, a significação da palavra encarnada, entendida como aquela que permite a apropriação da verdade ou da significação como oposta ao que é simplesmente imediato, ganha toda a sua significação. Na argumentação apresentada por Clímacus no *Interlúdio das Migalhas*, e ao expor a contradição absoluta ou a auto-contradição que envolve “o histórico em sentido eminente” ou a fé na vinda do Deus-homem como aquela que deve ser assumida por aquele que crê, Clímacus apresenta a fé como “órgão do histórico”. O que ele pretende nesta argumentação, contra qualquer caráter imediato que possa ser atribuído à fé, é apresentar a distinção entre a existência meramente empírica ou imediata de um homem que se apresenta como Deus e a existência do Deus encarnado na fé. O que se passa entre um e o outro é a decisão absoluta ou a escolha em crer na palavra auto-contraditória, ou a escolha em crer contra toda evidência imediata, negando toda imediatidade, pois aquele que crê num tal evento auto-contraditório não crê propriamente em nenhum *fato empírico*, mas crê a partir de certa relação com a idéia ou com a verdade encarnada, relação que é com a palavra do homem que fala e diz que é o Deus.

Esta unidade contraditória no Cristo encarnado (que é também a contradição entre forma humana e conteúdo divino) parece ser aquilo que de fundamental a comunicação de Kierkegaard pretende apresentar, esta unidade que diz do paradoxo absoluto como Deus-Homem. Essa exigência de apresentação ou de exteriorização do paradoxo sob a forma paradoxal perpassará o conjunto da sua escrita, heterônima e assinada, edificante ou demolidora, ainda que não exatamente sob a mesma forma em cada uma delas. Esta comunicação é demarcada pela contradição, tanto entre os heterônimos entre si quanto entre estes e a obra assinada. Esta contradição das personas acena para uma relação central com aquele nosso problema com relação à interioridade nova ou com o imediato ulterior em sua oposição à simples interioridade ou ao imediato.

O conjunto da escrita de Kierkegaard é realizado na primeira pessoa. Essa primeira pessoa, entretanto, nem sempre (na maior parte das obras de que nos ocupamos aqui, quase nunca) é o próprio Kierkegaard.

Mesmo quando é, como ocorre na sua dissertação sobre *O Conceito de Ironia*, a assinatura pode bem, como sugere Álvaro Valls, constituir-se numa *persona*.

Falávamos da dialética da forma e do conteúdo para pontuar, no diálogo de Kierkegaard com a nova filosofia, um caminho através do qual fosse possível entender aquela referência à fé como unidade entre o trágico e o cômico. Se a unidade entre forma e conteúdo diz de uma característica central da escrita de Silentio que é comum ao conjunto da escrita Kierkegaardiana, diz somente na medida em que a referimos à sua relação com a identidade hegeliana entre forma e conteúdo, isto é, em que a referimos à relação concebida por Hegel como unidade contraditória, como relação de reciprocidade. Pois de fato, nem em Silentio nem nos demais textos de Kierkegaard, essa escrita expõe direta ou imediatamente esta unidade entre forma e conteúdo, mas a expõe em todos os casos a partir de um *redobramento*, uma *repetição* ou uma *dupla negação* que amplia, como brevemente aludimos antes, a partir deste jogo intercontraditório (ou jogo de interversões) as relações por meio das quais, a cada vez, a verdade se apresenta por meio da sua negação.

Se, como mencionamos acima, a razão da escrita paradoxal ou dessa unidade contraditória se encontra para Kierkegaard no próprio paradoxo absoluto (no Deus-homem) e de que nele o paradoxo é inseparável do dizer-se, da enunciação de si como auto-contradição, essa relação inseparável entre a forma e conteúdo, que re-diz a contradição ou o domínio da forma paradoxal, só nos deixa duas possibilidades diante dessa breve, mas já suficiente amostra de paradoxo fornecida pelos trechos de Silentio (pois ao final teremos que dizer algo de minimamente conclusivo sobre o paradoxo, agora que já começamos a falar sobre ele): ou bem nos contentamos em explorar o “mau-infinito” contido no paradoxo e buscamos mostrar a sua inconsistência e denunciá-lo como farsante, e seu discurso como um sem-sentido (que afinal já desde o princípio se nos apresentava como uma possibilidade, esta de ter de desmascarar Silentio como um farsante) ou bem vamos até o infinito com ele tentando compreender aquilo que ele mesmo afirma ser uma contradição infundável, pois bem se vê que por essa via que ele nos propõe vamos, em algum momento, ter

de dizer “e haja pescoço”, de que tanto que teremos de acompanhar o seu vai-e-vem dialético que parece não chegar a lugar algum.

A vastidão da sua obra e das questões que ela levanta é tamanha e a acuidade da sua leitura apresenta de modo tão hábil e tão particularmente intrigante certos elementos filosóficos, que ainda que ele mesmo não conclua nada, que nada apresente ou nos ofereça a que possamos chamar efetivamente de filosofia, talvez o puro prazer (que afinal desde sempre também compõe, junto com o ócio que lhe é correlato, o esforço filosófico) das intrigas poético-dialéticas, que afinal não são apenas de Silentio, mas de Kierkegaard, talvez justifique alguma importância que a sua obra ainda possa ter ou alguma intriga que ela possa ainda provocar. Acompanhar o que Kierkegaard chamou de “dialética da comunicação” na sua própria escrita, em sua conexão com o problema do salto do indivíduo à geração, o que pode em outros termos ser dito como um acompanhar a relação entre história e linguagem a partir do paradoxo ou da fé, talvez possa se apresentar como uma estratégia de aproximação desta unidade contraditória entre forma e conteúdo que ele nos apresenta. Talvez nos permita melhor discernir o problema que ele parece querer, com isso, apresentar à perspectiva filosófica ou a uma “auto-fundamentação” do saber, à autonomia da forma.

Em Silentio, por exemplo, que é um autor que acompanhamos um pouco e que não expõe propriamente o paradoxo absoluto, mas a forma ainda “pouco determinada” do paradoxo – diríamos, no espírito e na letra da nova filosofia –, a contradição se apresenta sob a forma de um redobramento ou uma reduplicação que se estende por todos os níveis textuais. Um primeiro redobramento se explicita na identidade entre a persona que fala e o seu próprio texto ou o conteúdo que ela expõe. Esta determinação se estende a todas as demais personagens ou figuras referidas por seu texto, sejam elas figuras históricas, literárias ou simples “tipos”. Veremos adiante alguns desses exemplos não só em Silentio como em outros autores heterônimos ou mesmo nos diários de Kierkegaard. Mas se esta unidade entre a personagem e o seu conteúdo diz uma dimensão central da escrita de Kierkegaard, ela ao mesmo tempo (e paradoxalmente) diz um jogo de esconde-esconde ainda mais

complicado: o fato já em si complicado de Kierkegaard utilizar-se de personas, que nos deixa sempre na dúvida sobre o que ele quer dizer, pois estas suas personas são freqüentemente contraditórias entre si. Mas a coisa toda é um pouco pior, pois estas personas não se limitam a ser contraditórias entre si, mas são também contraditórias consigo mesmas. É que elas dizem que não fazem o que fazem, que não pensam o que pensam e que não são o que são. Elas mentem! Silentio diz, por exemplo, como vimos, que não é um homem de fé, mas um amante da fé. Muito bem. Mas quando entendemos que o que ele chama de fé é um movimento e não um substantivo, passamos a compreender que, ao dizer que “não tem fé” o que ele expressa é a *única* verdade possível da fé, a única coisa que alguém que faz o que ele mesmo chama de movimento da fé pode dizer: que é um *amante* naquele sentido do *Banquete* platônico, texto com o qual, aliás, ele entretém relações muito especiais. Pois lembremos-nos: Sócrates diz no *Banquete* que o filósofo é aquele que desenvolve uma relação erótica com o saber porque *Eros* é por ele apresentado como uma unidade negativa (filho de *poros* e *penia*). A relação erótica (da qual a filosofia constitui o modelo absoluto ou a Idéia) consiste nesse movimento que parte da privação ou de carência e move-se para a verdade. Esse ir para ou o mover-se, que caracterizaria a filosofia, é o movimento que se encontra na base da relação entre o poeta e seu amado.

A essa “doce mentira” das suas personas Kierkegaard chama de “escrita indireta”. Nela, o uso da primeira pessoa é absoluto, mas sempre segundo esta contradição absoluta, que muitos comentadores chamam de ironia⁸⁷ e que, talvez em razão de uma certa relação com a nova filosofia, preferimos aqui chamar mais exatamente de *humor*. A escrita humorística,

⁸⁷ Desconhecemos qualquer comentador de Kierkegaard que não seja consciente da diferença entre *ironia* e *humor* para este autor. Nem sempre – ou mais exatamente, quase nunca, até onde tenhamos registrado, essa distinção teve a devida atenção no sentido de conceber o movimento realizado por Kierkegaard na sua própria comunicação como *humor* e não como simples *ironia*. Ele mesmo apenas *aponta* esta distinção n’O *conceito de Ironia* no seu parágrafo final. No *Pós-scriptum*, entretanto, em algumas belas páginas, Clímacus a retoma, sob a sua determinação de “zonas limite”. Esta distinção entre o *humor* e a *ironia* e a conexão do primeiro com o movimento da fé ou com o “religioso” encontra-se no centro desta nossa hipótese de leitura, para a qual ela é, por isso mesmo, crucial.

segundo Clímacus, é a forma mais elevada de exposição da contradição. Falando sobre o cômico diz ele que “os diversos estádios da existência se classificam segundo sua relação com o cômico, segundo tenham o cômico neles ou fora deles sem, todavia, que o cômico lhes seja superior e lhes domine”⁸⁸. Enquanto esta se apresenta como ‘fronteira’ entre “o ético e o religioso”, a forma humorística é determinada pela impossibilidade de uma exposição direta ou de uma comunicação direta da verdade e, aliás, mais amplamente, como a impossibilidade, a partir de tal ponto de vista humorístico e só a partir dele, de toda fala ser *direta*, pois ela é já a expressão de uma mediação fundamental na qual consiste a própria linguagem. Esse elemento, ao qual poderíamos chamar de uma “teoria da comunicação” em Kierkegaard, determina um esforço interpretativo um pouco mais cuidadoso que aquele exigido por uma fala que se pretenda uma exposição direta (isto é, não contraditória e mais exatamente auto-contraditória) ou uma linguagem direta.

A linguagem, a qual se encontra em inteira relação com a fé e o paradoxo é talvez, se podemos nos arriscar numa afirmação desse tipo quanto a Kierkegaard, a “determinação” que nos pode guiar nesse labirinto do “improvável” que a sua escrita constitui. Ela pretende expor aquela que é, desde o seu ponto de vista, a mais radical reflexão auto-negativa do sujeito, a auto-negação realizada no movimento da fé na medida em que esta pode e deve se expor, isto é, na medida em que a interioridade escondida deve se revelar, ainda que de maneira paradoxal ou auto-contraditória, exigência imposta pela relação com o absoluto como a segunda ética. Este esforço expositivo ou esta forma que se multiplica, fragmenta e auto-nega no esforço de melhor se expor como essa mesma autonegação que ela é, constitui a coisa mais parecida com o “positivo” que encontramos para tentar “agarrar” o significado deste movimento da fé.

⁸⁸ Kierkegaard, S. A. *Post-scriptum*, p. 206. A “classificação” possui a conotação claramente hierárquica (hierarquia é termo usado por E. Reichemann na sua tradição brasileira, e *classent* é a proposta do tradução francesa). Quando consideramos que o estádio religioso é o estádio superior da existência (afirmação que Clímacus faz poucas páginas adiante deste trecho citado por nós) entendemos que o humor quando “dominado” pelo religioso é a mais alta expressão da contradição.

Se aqui voltarmos a pensar naquela afirmação de Clímacus no *Pós-scriptum* sobre o humor e o cômico como o critério para a “classificação das esferas da existência”, pois ele ali nos diz, lembremos, que estas se determinam por comportar o cômico em si ou fora de si; e quando sabemos que ele conclui esse momento do seu texto apresentando a *esfera religiosa* como a única a partir da qual o humor em seu sentido mais alto pode ser apreendido e a única, aliás, que o humor não pode alcançar negativamente porque ela mesma é uma unidade negativa ainda mais alta,⁸⁹ o que ele diz de fato é que só a partir desta contradição mais alta, aquilo que é mais baixo (Hegel diria menos determinado) pode aparecer. Esse “divertissement edificante”, no qual Clímacus discute “o humor como incógnito do religioso”, expõe efetivamente algo que já na dissertação sobre *o conceito de ironia* Magister Kierkegaard afirmava, muito *en passant* sobre “só o cômico poder revelar o irônico” ou sobre a superioridade do ponto de vista da exposição da contradição pelo humorístico sobre o irônico, quando afirma, no confronto inicial que apresenta entre as três imagens de Sócrates (legadas por Xenofonte, Platão e Aristófanes que a do último lhe parece ser a que mais se aproxima da verdade sobre Sócrates) e aponta a razão disso no humor ou na comicidade da leitura de Aristófanes, pois só o cômico revela o irônico.

O que torna a concepção cômica (ou a forma cômica de exposição da contradição) este algo de superior ao irônico é a capacidade contida no humor de apropriar-se da contradição absoluta a partir da sua resolução ou de um ponto de vista da sua unidade (embora esta unidade consista num paradoxo). Diz Clímacus ainda no seu “divertissement” que “a concepção

⁸⁹ Neste contexto Kierkegaard faz uma observação luminosa sobre como é estranho que os religiosos apelem para “a lei e a polícia” para se proteger do humor contra a fé, pois a seu ver aquele que efetivamente experimenta, como interioridade, o movimento da fé, está longe de ser atingido pela corrosão humorística da qual ele mesmo faz, antes, uso, razão pela qual ele nega que um tal procedimento (apelar para lei e a polícia) tenha razões religiosas. A correlação entre chamar a “lei e a polícia” para se proteger do humor e uma experiência institucional da religião (não lembramos bem o que exatamente, mas algo aqui nos remeteu a Adorno...) é exatamente o que se encontra no centro da reivindicação por Kierkegaard do humor como arma que, inversamente, protege aquele que experimenta a fé da religião tornada oficial, essa que é protegida pela lei e pela polícia. Cf. Kierkegaard, S. A. *Post-scriptum*, p. 208.

cômica produz a contradição ou permite que ela se manifeste enquanto se reserva *in mente* uma saída, pelo que a contradição não tem nada de doloroso”.⁹⁰ Há, para Kierkegaard, uma correlação entre cristianismo e humorismo cujas raízes ele também encontra em Hegel, mas, ainda antes deste, em Hamann, autor da ilustração alemã que terá uma influência decisiva na própria leitura do cristianismo e que apresentará, por assim dizer, um ponto de referência para a sua relação com Hegel absolutamente fundamental. Diz Kierkegaard num dos *Papirer* de 1837 que

podemos verdadeiramente dizer que Hamann é o maior humorista do cristianismo (quer dizer, o maior humorista desta concepção de vida que é ela mesma a concepção de vida a mais humorística na história mundial – o maior humorista do mundo).⁹¹

Compreender o humor como forma de exposição da contradição religiosa, como sua forma de apresentar-se no exterior capaz de fornecer o critério mesmo para a ‘classificação das esferas da existência’ é algo a que ainda chegaremos. Esta comicidade apresentada, segundo a leitura de Kierkegaard, pelo cristianismo se dá em razão dessa unidade entre exposição humorística e verdade apresentada na própria afirmação por um homem de que é “Deus feito homem”. É o fato de que o religioso que se expõe só poder fazê-lo na forma do humor ou da contradição absoluta “que tem em mente uma saída” que permite (e exige) que a própria forma da escrita do poeta-dialético, que pretende retomar ou recordar esta verdade, tome ela mesma a forma do humor. Se ela é o critério mais “alto”, por isso mesmo ela é pressuposto da possibilidade de apresentação do mais baixo (ou do que é simplesmente estético ou ético), conforme expõe o mesmo Clímacus no *Divertissement*. Que esta forma do humor tenha também em mente certa oposição à forma da

⁹⁰ Idem, p. 202.

⁹¹ Kierkegaard, S. A. *Journaux et cahiers de notes*, v. I, Paris: Éditions Fayard – Éditions de l’orante, 2007, p.148.

contradição já superada apontada no trágico não é, por certo, um detalhe desprovido de importância, quando nos lembramos da relação sugerida por Silentio entre o trágico e a nova-filosofia. Aproveitando estas referências de Kierkegaard a Hamann, aproveitemos também nós para nos propor um pequeno *divertissement*.

A relação com a linguagem que estas reflexões de Kierkegaard sobre o humor manifesta, assim como a identidade (ulteriormente imediata, podemos dizer, entre a forma e o conteúdo da escrita poético-dialética), Kierkegaard não as inventa, mas as toma direta, mas também mediadamente da relação com a dialética de Hegel⁹², com a nova filosofia. Se Kierkegaard mantém com Hegel uma relação contraditória, ela mesma dialética, de assunção e de negação, não é pequena a particular influência da *Estética* do filósofo alemão sobre a sua obra, como é possível notar pelas tantas alusões surgidas no contexto das nossas referências em apenas uma das obras de Kierkegaard. A mediação entre Kierkegaard e Hegel tem um nome, que, aliás, casualmente, é um nome próprio: chama-se Hans Georg Hamann.

⁹² Aqui se insiste na relação primordial de Kierkegaard com a dialética de Hegel apenas a partir da qual se pode entender a relação polêmica com os hegelianos dinamarqueses.

Um breve *divertissement* não numerável a propósito das relações entre palavra e da verdade

O diálogo de Hegel com Hamann parece ter sido muito significativo para Kierkegaard. Não faremos uma exposição linear da resenha que Hegel dedica a Hamann, dois pequenos artigos que comentam a obra deste autor por ocasião do lançamento de seus escritos.⁹³ Estes são textos

⁹³ Utilizamos a edição francesa deste texto, traduzida e apresentada por Jacques Colette. A longa introdução de Colette aos artigos de Hegel teve para nós particular importância. A discussão seguinte tem um ponto de inflexão que deve muitíssimo às suas observações. Nesta apresentação à edição francesa dos escritos de Hegel sobre Hamann, Colette, que é estudioso de Kierkegaard indica uma relação que foi, desde o princípio, uma orientação central para esta pesquisa. Discutindo a crítica e o elogio de Hegel a Hamann ele se permite “imaginar” que o diálogo realizado por Hegel com Hamann bem poderia expor o diálogo de Hegel com Kierkegaard, caso Hegel tivesse podido conhecer a obra de Kierkegaard. Essa sugestão, que indica a relação central entre Kierkegaard e Hamann, nos permitiu, articulada ao problema da história e da linguagem que nos ocupava, construir uma via imaginária de “retorno” deste diálogo Kierkegaard-Hegel exatamente a partir do diálogo Hegel-Hamann. Como Kierkegaard conhecia bem os termos do debate, não é difícil encontrar, nas citações que ele faz de Hamann (as quais não são poucas) uma relação quase sempre deliberadamente muitíssimo bem situada na polêmica com Hegel. O que se quer apontar aqui é a importância das observações de Colette, que nos conduziram a buscar explicitar este debate entre a natureza *negativa da mediação* apresentada na *linguagem* e a natureza *positiva* da mediação das “instituições da eticidade” como debate central na divergência apresentada por Kierkegaard em sua leitura do cristianismo, em oposição a Hegel. A posição que Hamann ocupa neste diálogo é significativamente a de meio-termo. Esse lugar mediador que Hamann passa a ocupar (o qual aliás, ilustra quase poeticamente a sua própria contribuição) mostra-se em particular no nosso esforço de explicitação da natureza do discurso humorístico como aquele que demarca a exposição de Kierkegaard, esforço que, afinal, articula a nossa hipótese de modo mais geral, já que nesta relação com o humor se é que se entrecruzam concretamente linguagem e história na comunicação humorística. É preciso deixar claro que não nos interessará tanto, nas menções que fizermos a Hamann, estabelecer a *sua* posição. Quando se diz que ele ocupará aqui o lugar de mediação nesse diálogo Kierkegaard-Hegel isso significa que ele será sempre mobilizado a partir das leituras de cada um deles a seu respeito ou da nossa própria para fazer esta articulação, quer dizer, não nos ocuparemos de Hamann “em si mesmo”. Essa observação visa explicar a apropriação mais livre, embora jamais fora dos textos do próprio Hamann que dele faremos, Tomaremos Hamann sobretudo a partir das citações feitas por Kierkegaard e Hegel, à exceção do texto da *Metacrítica* do purismo da Razão, ao qual tomaremos como um todo. Só muito eventualmente e sempre a partir de um motivo Kierkegaardiano ou hegeliano nos remeteremos a seus textos sem que isso seja diretamente exigido por uma citação de um dos dois dos nossos personagens. Em particular isso ocorrerá em particular com respeito ao problema evocado pelo uso da figura da *metabasis eis allos genos* por Hamann para designar Cristo, afirmado por ele

surpreendentemente nada sistemáticos, talvez em função do seu “objeto”, demasiado fragmentário até para esse gigante da sistematização. A resenha é composta em boa parte por notícias histórico-biográficas acerca de Hamann, as quais ajudam Hegel a construir a relação entre a forma e o conteúdo na escrita deste autor dada a estreita relação da sua escrita com a sua “personalidade” ou dada a natureza de seus escritos como certa expressão “da singularidade subjetiva”. Estas notícias, em certos momentos, beiram a simples e pura fofoca, como no caso sobre os casamentos de Hamann, um que ele ‘rompeu’ (e será que até nisso Kierkegaard terá pretendido retomar Hamann?) e o outro que ele realizou. A fofoca é inteira e absolutamente irrelevante para o que Hegel dirá a seu respeito, o que a torna mais curiosa e engraçada. Em todo caso, fizemos questão de registrar também essa dimensão ‘fofoqueira’ como expressão da nossa “fofoca” sobre um texto de Hegel que além de ser pouco conhecido, possui um estilo muito pouco usual na escrita pública de Hegel, ao menos até onde a conhecemos. Duas breves palavras antes de tomarmos as questões que propriamente interessam: os artigos apresentados por Hegel nos anos 20 do século XIX, resenham a edição dos escritos de Hamann, composta por textos e correspondências deste escritor, cuja maior característica era a escrita fragmentária (seus escritos não passavam de 5 ou 7 páginas, a maior parte deles, segundo Hegel, citando o editor, não passava de duas páginas) e deliberadamente obscura. O humor “bizarro” e o gosto “barroco” pelas construções difíceis e permeadas deste humor que provoca a irritação no leitor, por beirar o “sem conteúdo” ou a “banalidade”, é temperado, segundo Hegel, por pontos de vista luminosos e extraordinários num contexto intelectual cuja principal característica (a última palavra filosófica, na verdade) devia-se a uma ilustração que Hegel apresenta como caracterizada pelo “entendimento seco”. A “vivacidade da fé” e o ânimo apaixonado de Hamann lhe permitem opor a este entendimento seco, segundo Hegel, o que é “em e si

ao final da *Metacrítica do purismo da razão*, ao qual foi impossível não associar diretamente à crítica conjunta dirigida por Clímacus no interlúdio das *Migalhas* ao tratamento lógico do problema da relação entre o “ser de fato” e o “ser ideal” a Aristóteles, a Hegel (aos quais ele nomeia) e a Kant, ao qual ele não nomeia, mas que, como nossa discussão da *Metacrítica* buscará mostrar, ele também tem, certamente, em vista.

e por si racional” – ainda que de um ponto de vista subjetivo – pelo interesse absoluto que esta fé mobiliza.

O esforço de Hegel em sua resenha parece ser o de apontar o enorme mérito de Hamann por apresentar, nesse contexto da “secura do entendimento”, um *conceito de razão* cujo fundamento é uma “unidade viva”, aquela mesma que preside a sua fé, motivação fundamental da sua escrita. Situando Hamann nesse contexto da ilustração alemã e sustentando largamente a sua própria leitura na correspondência de Hamann e na de seus interlocutores, Hegel cita longamente o próprio autor e também Goethe, Jacobi, Herder, Hippel, assim como Kant para compor esse ‘*portrait*’ de Hamann. É curioso observar que as referências filosóficas nada desprezíveis a Hamann, ainda que permeadas pelos senões que também assinalaremos, quando pensadas em relação à própria perspectiva de Hegel e quando confrontadas com o conjunto de sua obra, marcam uma ausência deveras significativa (sem qualquer intenção de trocadilho). É que o centro daquilo que Hegel elogiará em Hamann, o lugar da linguagem a partir da *negatividade do signo linguístico*, é algo que se encontrará muito centralmente na sua própria leitura da linguagem, como momento de objetivação do pensamento subjetivo, ainda que não como *verdade* desta objetivação, que nele se apresenta no *pensar* como desdobramento da função significativa da linguagem.⁹⁴ A concepção de Hamann do cristianismo, fundada na leitura dos *signos* cristãos lhe permite, segundo o juízo de Hegel, a ruptura com o caráter *puramente interior* dado à fé cristã por uma teologia particularmente influente na época de Hegel, à qual ele chama de “teologia do sentimento”. Este caráter de objetivação contido na linguagem e expresso na concepção hamanniana do signo se constitui, aos olhos de Hegel, como central à sua compreensão (de Hamann) do *espírito como unidade*,⁹⁵ elemento o qual, ao mesmo tempo, será visto também como razão da insuficiência da leitura hamanniana do cristianismo enquanto uma leitura comandada pela pura subjetividade.

⁹⁴ Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*, § 462 et seq.

⁹⁵ Hegel, G.W.F. *Les écrits de Hamann*. Tr. fr. Jacques Colette. Paris: Aubier Montaigne.

A apresentação da “unidade” pela subjetividade apontada por Hegel (isto é, o fato da unidade alcançada por Hamann se limitar à sua própria personalidade) compõe apenas um momento subjetivo desta verdade da objetivação. Esta será apresentada por Hegel, diferentemente de Hamann, de modo concreto no direito, na moralidade e na vida ética, isto é, a objetividade ou a exteriorização apenas se apresentará, em sua verdade, nas instituições objetivas da experiência histórica, conforme mencionamos bem no início. Aquilo para o que a reflexão de Hamann chama a atenção e o modo como próprio Hegel incorpora, em sua própria discussão as reflexões de Hamann mereceria ao menos uma menção sobre este autor na sua *História da filosofia* ou mesmo na *Estética*, já que este era mais “literato” que filósofo, segundo o juízo de Hegel. Embora a “crítica do entendimento seco”⁹⁶ que Hegel elogia em Hamann não possuísse em si mesma um valor literário ou um valor de exposição que justificasse a sua inclusão na *Estética*, na qual Hegel desenvolve um pequeno tópico sobre o ‘humor subjetivo’, era de se esperar, dado o valor filosófico que Hegel lhe atribui nessa resenha (esse mesmo que se determina, em meio a um contexto marcado pela redução ao “entendimento seco”, por apontar o que é “em si e por si racional”) que houvesse aí ao menos uma menção a Hamann, cuja obra foi não apenas importante em geral, mas se constituiu como referência para alguns dos autores que figuram na sua *Estética*, como os já citados Goethe e Hippel (que é citado no tópico referido sobre o humor subjetivo), para apenas mencionar alguns. O imenso respeito intelectual que estes autores manifestam e que o próprio Hegel aprofunda em relação à obra de Hamann já seria uma boa razão para justificar ao menos um rodapé da *Estética*, caso o seu autor não pretendesse se desviar do curso de sua exposição, o qual, como sabemos, possui determinações muito precisas, as quais não admitem estes ‘desvios’ de curso ou um *divertissement*. Com

⁹⁶ Hegel utiliza a expressão “entendimento seco” em sua resenha sobre os escritos de Hamann para caracterizar essa vertente da ilustração alemã à qual o próprio Kant se vincula e que é precisamente o alvo da crítica de Hamann à medida em tal “purismo da razão”, fazendo abstração da linguagem como a-priori efetivo da razão, abstrai precisamente do histórico apresentado na linguagem. Retomaremos a discussão de Hegel, agora contra Hamann e a linguagem como mediação insuficientemente objetiva diante da efetividade da história como história dos Estados na segunda parte.

essa observação, estamos já em meio à questão que nos interessa fundamentalmente quanto ao problema levantado por Hegel em seus artigos sobre Hamann.

A razão da ausência desta referência ao conteúdo do humor de Hamann em sua obra,⁹⁷ antes de remeter a uma simples ‘omissão histórica’, parece ter relação direta com um importante elemento conceitual e com o próprio curso expositivo da *Estética*, e isso na medida em que este curso se apresenta como uma *necessidade* que é idêntica à do próprio conceito de arte que ela expõe, isto é, na medida em que ele próprio expõe a unidade entre a forma artística e o conteúdo histórico efetivo da ação humana, unidade que é alcançada por meio da forma do conceito. No centro da avaliação hegeliana sobre o lugar das formas *negativas* de exposição na experiência moderna (como a ironia e o próprio humor subjetivo)⁹⁸, encontramos a razão desta omissão. É que parece que a exigência desta unidade entre forma e conteúdo em sua relação com a exposição conceitual se encontra, diante de Hamann, como que frente a um embaraço. A hipótese que aqui é sugerida, a qual seguiremos nas páginas seguintes, é a de que este silêncio sobre o humor de Hamann é indício de um ‘desconcerto’ da leitura hegeliana sobre a *negatividade* exposta no humor de Hamann diante da experiência moderna. Isso se dá porque, segundo nossa sugestão, este humor atinge um ponto nevrálgico ou uma pedra de toque fundamental para o próprio Hegel que é a sua própria articulação da experiência da liberdade na história como experiência realizada positivamente no mundo cristão e no Estado moderno, crítica que pela singular relação com a ‘idéia’ ou com o ‘que é em si e por si racional’ desconcerta o juízo hegeliano sobre o lugar da negatividade no mundo moderno.

Quando olhamos de modo mais amplo para o juízo de Hegel sobre as formas de exposição da negatividade, destaca-se sempre a sua leitura da

⁹⁷ Hegel menciona Hamann apenas uma vez, fora essa resenha, na introdução do volume sobre a *Filosofia da Natureza*. Hegel, G. W. F. Enciclopédia das ciências filosóficas. Tr. br. Pe. José Nogueira Machado. São Paulo: Loyola, 1997, § 246.

⁹⁸ Hegel, G. W. F. *Estética*, vol I, p.81 et seq.

ironia, que a nossa leitura da “paulada nos Schlegel” e aquela menção sobre a posição de Kierkegaard sobre a ironia referiu brevemente. Ela é, certamente, o mais pesado juízo presente na *Estética*, juízo cuja virulência (próxima à aludida por Hegel como característica do estilo das polêmicas desenvolvidas por Hamann) indica um elemento central: a ausência absoluta de lugar histórico no presente de Hegel (e dos românticos do primeiro romantismo alemão nos quais ele “bate”) para uma negação da efetividade da vida ética. Entender este juízo acerca da ironia implica compreender algo de fundamental para Hegel. As formas de *negatividade* apresentadas na *Estética*, assim como as formas *positivas*, são pensadas a partir de uma conexão absoluta (possibilitada pelo conceito) entre estas formas e o conteúdo de verdade ou a efetividade. O que isso quer dizer? Que para Hegel as formas, tanto as positivas quanto as negativas, são expressões da experiência histórica global do homem, isto é, que elas são formas de exposição que expõem a totalidade da experiência humana (daí o caráter desta relação ser absoluto, por expor a totalidade) num certo momento da sua história. Esta conexão entre forma e conteúdo é impensável fora da relação com a história porque é nela ou a partir dela e em relação a ela que o homem, que afinal é quem “forma” ou formaliza, isto é, quem apresenta a realidade, expõe a esta mesma realidade. A *Estética*, como conceito da arte, intenta apreender estas formas de exposição artísticas a partir de um critério bastante definido: o seu valor de verdade, isto é, busca apresentar a experiência a partir do julgamento da sua verdade ou falsidade.⁹⁹

⁹⁹ O próprio Hegel ficaria de cabelo em pé com uma afirmação com essa, de apresentar o conceito como aquele que *julga*, pois isso exigiria muitas “ulteriores determinações”, pois não se trata de um simples juízo, mas do saber especulativo, isto é, da identidade entre a forma e o conteúdo, sujeito e predicado, razão pela qual não é o filósofo que julga, mas a própria efetividade. Sabemos disso, ainda assim, desde que não compartilhemos com este modo de entender a realidade. Trata-se mesmo de expor um *julgamento* sobre a verdade ou falsidade das formas, ainda que tal julgamento se pressuponha como exposição da *efetividade* ou do que positiva e verdadeiramente é. Como aqui se trata de expor precisamente a tensão ou o embaraço que um discurso que busca falar do que não é positivo ou de uma negação bastante *determinada*, provocaria no pensamento especulativo, assinalamos este elemento do valor de verdade da *forma* como aquele que interessa primordialmente a Hegel.

Verdade e falsidade desta exposição formal de um conteúdo se definem ou determinam a partir da conexão mantida com a totalidade histórica concreta – com o conteúdo – que a forma expõe. Ao apresentar na *Estética* outras formas de negatividade, a começar do epigrama antigo, indo ao cômico em Aristóфанes, à sátira ou ao cômico romanesco, todos estes apresentados como formas que possuem valor expositivo, isto é, como formas capazes de dizer algo de verdadeiro sobre a efetividade, Hegel as apresenta sempre como exposições de um certo momento de *dissolução* da vida ética, isto é, apresenta estas formas do negativo em estrita correlação com uma certa *crise de verdade* das relações sociais num determinado momento histórico. Assim, por exemplo, Aristóфанes e a forma do cômico aparecem como exposição de uma verdade essencial daquele momento da vida grega, verdade que não é *positiva*, mas que ainda assim expõe a efetividade, pois mostra a sua própria dissolução, a crise interna da pólis, isto é, expõe a negatividade presente essencialmente na própria efetividade. Do mesmo modo, a cavalaria romântica em sua decadência é apreendida em Ariosto ou em Cervantes e, assim, essas formas do cômico mostram uma verdade sobre este momento histórico no qual aparecem, ainda que ele mesmo seja um momento negativo ou de dissolução. As formas do cômico, como exposição dessa dissolução ou crise de uma dada formação social, têm como determinação fundamental, segundo Hegel, aniquilar tudo o “que é em si mesmo nulo, um fenômeno falso e contraditório”¹⁰⁰, isto é, o que o cômico mostra ou expõe é a destruição ou dissolução daquilo que deve ser destruído, dada a falsidade do seu conteúdo ou o fato desse conteúdo mesmo ser simplesmente negativo ou a própria dissolução. A correlação entre as formas do cômico como formas negativas de exposição da verdade e a dissolução do momento determinado da experiência histórica no qual estas formas se enunciam é o fundamental para Hegel: a comédia ou o “humor autêntico” sempre expõe aquilo que deve perecer e que, na verdade, já se encontra em perecimento. Em razão disso é que a negatividade da forma é um reconhecimento deste perecimento. Ao definir esta “verdade” do cômico Hegel expressamente o distingue da ironia. Esta distinção é fundamental para nós,

¹⁰⁰ Hegel, G. W. F. *Estética*, p. 82.

pois ela toca o centro do problema que nos interessa quanto a Hamann e quanto a Kierkegaard. A razão da distinção apresentada por Hegel é a relação entre a negatividade da forma e a efetividade (ou verdade) do conteúdo.

Diferente de todas as demais formas negativas ou de exposição da dissolução, a ironia volta suas armas ou o potencial destrutivo e corrosivo da comicidade 'decaída' que a caracteriza para aquela que é a mais suprema verdade da experiência social do seu tempo: o Estado, no qual finalmente, o indivíduo pode realizar a sua liberdade como liberdade subjetiva. O problema, segundo Hegel, é que é em nome desta mesma liberdade subjetiva que o irônico afirma, a qual já se encontra realizada neste Estado, que ele nega este mesmo Estado que, entretanto, a realiza. É uma extemporaneidade autodestrutiva da negatividade o que se apresenta como aquilo que de fundamental Hegel recusa na ironia.¹⁰¹ Esta forma, como todas demais formas do negativo, é sempre associada a uma certa possibilidade da aparição autônoma da subjetividade, que apenas emerge naquelas outras ocasiões nos momentos nos quais a firmeza ou a solidez do conteúdo se dissolve, permitindo a sua aparição. Isso se dá, conforme mencionamos antes, porque antes da experiência moderna da *Sittlichkeit* nenhuma outra forma positiva, nenhum outro Estado foi capaz de comportar esta negatividade da subjetividade sem pôr em risco a vida da totalidade.

O problema da ironia é que ela se apresenta num momento no qual a sua reivindicação de liberdade é inteiramente destituída de conteúdo, pois esta mesma liberdade já se encontra, para Hegel, efetivada. A oposição, a qual caracteriza a ironia, de um *passado idealizado* a um presente que lhe é muito superior, constitui-se não só na desrealização daquilo que neste presente é efetivo, mas, sobretudo, significa a própria desrealização daquilo que ela mesma reclama para si, a subjetividade infinita, a sua própria. Neste passado idealizado pelo irônico a subjetividade que este reivindica não possuía um lugar assegurado, ao contrário da efetividade que ele recusa em nome do passado, a qual precisamente põe esta sua liberdade. Se a ironia deve ser combatida com

¹⁰¹ Hegel, W. G. F. *Filosofia do Direito*, § 140.

toda virulência, isso não ocorre por razões simplesmente formais, não se deve a um simples defeito da forma, mas a uma substancial determinação de conteúdo: é porque ela não é expressão de nenhuma verdade, não é expressão de nenhum perecimento da efetividade, mas ela é, apenas, o protesto inteiramente inútil e, sobretudo, inefetivo, ela é somente o protesto “ vaidoso” dessa subjetividade que se ‘arranca’ ao mundo de modo puramente arbitrário e autodestrutivo. Ela é assim a simples oposição de uma forma *morta* (o que se expressa no caráter puramente “ideal” do passado) a um conteúdo ou uma efetividade *viva*, de cuja vida (do presente), aliás, elas própria retira a sua possibilidade de ser este protesto inútil e vaidoso que ela é.

A conexão entre a forma e o conteúdo que se expressa na distinção entre o cômico e o irônico, pensada como relação histórica concreta, e nela o problema do critério a partir do qual Hegel pensa a história ou a vida ética como efetividade ou como verdade, isto é, o critério desta experiência histórica quando pensada sob a determinação ideal do pensamento (aquela que mencionamos na distinção entre a simples realidade e a efetividade), é aqui crucial. Ela se encontra em estreita relação com o problema ou a deficiência apresentada por Hegel em sua leitura sobre Hamann. Ela, ao mesmo tempo, nos permite pôr um problema, aí não tematizado por ele, sobre a distinção entre o humor de Hamann, esta negatividade cuja *vitalidade* lhe permite, segundo o próprio Hegel, apropriar-se “da idéia” de “modo subjetivo” e a ironia. Pois se idéia e efetividade são sinônimos na gramática do autor da resenha (em sua diferença com o puro Ideal, abstrato e inefetivo apresentado pelos irônicos do romantismo), algum significado esta distinção entre o irônico e o humor que encontramos em Hamann deve possuir, inclusive para Hegel. Isto significa dizer bastante concretamente o seguinte: entre o humor de Hamann, que mesmo subjetiva e assim, *insuficientemente*, se apropria da *idéia*, isto é, daquilo que não é somente ideal, mas é também *efetivo*, e a ironia, que se manifesta como uma recusa da idéia (isto é, do efetivo) em nome do ideal abstrato, ergue-se o inteiro muro da própria efetividade, razão pela qual, Hegel elogia Hamann ao mesmo tempo em que “desce o pau” nos Schlegel.

Se daqui tomarmos o tópico da *Estética* que apresenta o juízo de Hegel sobre o humor subjetivo nele encontramos duas páginas, três personagens e um grande problema.¹⁰² Os personagens são Jean Paul, Sterne e Hippel. As duas páginas, num todo de mais de mil, dão bem a medida do interesse que desperta o humor subjetivo no autor da *Estética*. Ao lê-las, bem entendemos porque. É que para Hegel o humor subjetivo só tem interesse muito restrito. Se a própria forma da arte perdeu na modernidade a sua capacidade de dizer da verdade da experiência humana, dada a sua ‘redução’ à esfera puramente subjetiva, razão pela qual a forma capaz de expressá-la é agora o conceito¹⁰³, o humor, que é a mais subjetiva destas formas subjetivas, já de antemão apresenta uma dupla limitação: de não tomar o conteúdo senão de um ponto de vista puramente subjetivo, limitação que é comum a toda a arte moderna, mas – e isso é que lhe é mais próprio –, porque ele se apresenta *apenas* na subjetividade, na “pessoa do artista”, encontra-se, por assim dizer, sempre num encarceramento ou numa prisão a esta subjetividade. Esta prisão subjetiva é aquilo que o torna dificilmente compartilhável, por depender absolutamente da contingência da personalidade. Parece que é este fato, o tornar difícil a possibilidade da *partilha* de *sentido* ou a uma dimensão fundamentalmente solipsista ou anticomunicativa o que determina o juízo de Hegel sobre o humor, pois de fato uma forma de expressão incapaz, em geral, de portar um sentido comum é a própria expressão do *sem sentido*, o que torna o humor subjetivo quase sempre refém da pura banalidade. Como ele depende completamente da subjetividade, e o indivíduo e sua personalidade nada significam mais de substancial para a verdade neste momento histórico no qual surge o humor subjetivo¹⁰⁴, é raro que uma individualidade possa mostrar algum interesse peculiar e ainda menos sob esta forma auto-destrutiva do humor subjetivo. É por isso que Jean Paul aparece ilustrando a maior parte destas duas breves páginas sobre o humor subjetivo. Ele é apresentado por

¹⁰² Hegel, W. F. G. *Estética*, vol. II, p. 336.

¹⁰³ Especificamente sobre isso cf. Vieira Filho, *op. cit.*, em especial cap. 2 e 3.

¹⁰⁴ Cf. Prefácio da *Fenomenologia do espírito*. Tr. br. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992; também a discussão sobre a distinção entre o herói e o cidadão moderno, em Vieira Filho, *op. cit.*, cap. 1.

Hegel exatamente como expressão desse *non-sense* que caracterizaria esta última forma do negativo apresentada na *Estética*. No último parágrafo dessas duas breves páginas, entretanto, Jean Paul cede lugar a Sterne e a Hippiel. Este último foi amigo de Hamann. Na resenha Hegel lhe censura (a Hamann) por manifestar a Jacobi a estranheza diante de si mesmo causada por encontrar-se entre gente (o próprio Hippiel e Schiffner) com a qual ele não pode ‘manter relações de confiança’. Nesta carta Hamann descreve Hippiel dizendo que

ele é burgomestre, chefe da polícia, primeiro juiz para os assuntos criminais, membro de todas as sociedades, ele planta jardins, tem a alma de um arquiteto, coleciona gravuras sobre cobre, pinturas e é capaz de conciliar o luxo e a economia, exatamente como a sabedoria e a loucura.¹⁰⁵

“Interessante descrição de um homem tão genial, pleno de vitalidade e de frescor de espírito”, ajunta Hegel ao final desta citação, algo irritado com os termos de Hamann para referir-se a Hippiel. Logo em seguida Hegel busca explicar as razões, puramente subjetivas, do juízo sobre Hippiel: elas se encontram na aceitação, por Hamann, de um único rei, humilde de coração, que se cerca de crianças e prega na praça do mercado, rei necessariamente contraditório com qualquer outro e particularmente com o ilustrado rei alemão, ao qual Hamann chamava ironicamente de “Salomão do norte”.

Ao referir-se, no último parágrafo deste texto da *Estética* a Hippiel, Hegel apresenta o seu juízo sobre a possibilidade deste humor subjetivo apresentar alguma profundidade: quando o artista é capaz de fazer o

¹⁰⁵ “Il est bourgmestre, directeur de la police, premier juge pour les affaires criminelles, membre de toutes les Sociétés, il plante des jardins, il a l’âme d’un architecte, il collectionne des gravures sur cuivre, des peintures et il est capable de concilier le luxe et l’économie, tout comme la sagesse et la folie”. Hegel, G.W.F. *Les écrits de Hamann*, p. 115.

substancial surgir do jogo contraditório das “meras idéias”, o que ocorre com Hippiel e com Sterne. Ele é um humor cheio de sentido, a um humor refinado, diríamos nós, no qual o “vadiar continuado, completamente imperturbado, leve, discreto” deixa, em “sua insignificância” aparecer “o conceito de profundidade”, em oposição ao humor vulgar e disparatado de Jean Paul. Essa possibilidade que o ‘bom humor’ subjetivo mostra é, assim, a de apresentar a profundidade conflituosa (interior) da subjetividade apenas pelo puro conflito de ‘meras idéias’. E aí, o texto acaba! Ficamos então, os que lemos a resenha sobre Hamann, nos perguntando: o que foi feito de Hamann? Pois, como mencionamos, ele não aparece aí. A sua presença, a dar-lhe crédito na resenha, significaria um tremendo embaraço para o autor da *Estética*, pois o que ele diz ali sobre Hamann vai muito além desta “melhor hipótese” apresentada na *Estética* sobre o humor, a que se apresenta em Sterne e Hippiel. Se Hotho não faltou à aula no dia desta lição sobre Hamann, parece mesmo que Hegel não pretendeu enfrentar o problema que poderia ocorrer caso mencionasse Hamann, cujo humor se apropriava, segundo ele mesmo, da idéia.

Quando meditávamos sobre a posição de Hegel frente a Hamann nos ocorreu uma reminiscência infantil, por curiosa associação. Lembramos da leitura dos “Doze trabalhos de Hércules” de Monteiro Lobato e especificamente de uma frase utilizada para descrever o olhar de um cachorro, no olival onde caíram os ‘pica-paus’ ao chegarem à Grécia heróica, olhar dirigido ao Visconde de Sabugosa. Dizia Monteiro Lobato que o cachorro fez, diante do Visconde de Sabugosa, um “olhar de quem ‘não entendeu’”. Esta subjetivíssima memória infantil ocorreu, cremos, em razão da imagem que a posição de Hegel frente à negatividade do humor de Hamann nos sugere. É que parece tão difícil quanto para um cachorro, ainda mais grego e arcaico, entender o Visconde de Sabugosa quanto Hegel entender (e explicar) como é que um humor subjetivo como o de Hamann pode apresentar um grau de profundidade grande o suficiente para apontar uma “reconciliação do espírito” frente às “separações” promovidas pelo “entendimento seco” ao mesmo tempo em que apresenta uma dissolução da forma na “vivacidade da personalidade”.

Para melhor desenvolver a hipótese do problema levantado pelo humor de Hamann a Hegel, vamos fazer uma exposição, ainda que breve, da própria concepção de Hamann, a partir da leitura que Hegel dela nos oferece, e do elemento central aí apresentado: a relação com o *presente* dada na linguagem, como *critério* de leitura da verdade do *texto bíblico* e como expressão da contradição significada pela encarnação de Cristo, contradição que apresentando a personificação da verdade como contradição, orienta a vida e a relação do cristão com o seu próprio presente, na medida em que a encarnação é a história e o presente daquele que crê.. A exposição mais completa, deste quiprocó (aliás, *quid pro quo*), entre o humor e Hegel se apresentará não em “Tarquínio, o grande, mas em seu filho”.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Kierkegaard põe como epígrafe em *Temor e tremor* uma frase de Hamann que diz que a mensagem que Tarquínio o grande enviou o entendeu o filho, e não o mensageiro. A nossa hipótese de leitura é que a aposição desta epígrafe comporta duas dimensões, redobradas. Uma delas é apontada por Jean Brun em sua apresentação do texto à edição francesa, a de que a menção a Tarquínio sugere que há uma interpretação “oculta”, que deve ser decifrada pelo leitor do texto. Ela se apóia numa carta de Hamann a Lindner, na qual ele relata a história de que Tarquínio, o grande, teria enviado uma mensagem aos filhos por um mensageiro no qual não confiava, razão pela qual a mandou de modo cifrado. Consoante com sua interpretação de que *Temor e tremor* é uma espécie de autojustificativa indireta á Regine pelo fim do noivado, Jean Brun ‘confirma’ sua hipótese baseado na seguinte deturpação feita por Kierkegaard de “um texto “ antigo” apresentada nos papirer, que diz: “Escrever? A quem? Escreve para os mortos a quem tu amas no passado. Te lerão eles, então? Não! “ A sugestão de interpretação que ele nos oferece é que aí se trataria de uma mensagem cifrada a Regine. Sem contestar nem concordar que ela possa ter também este significado, nossa hipótese de leitura concorda com a sugestão de Brun de que a epígrafe aponta para um “sentido oculto no texto”, que a citação de Hamann na carta a Lindner bem confirma. A referência a este sentido oculto se aclara, entretanto, quando, desligando-o de qualquer referência a Regine e pensando-a em relação ao próprio Hamann e à resenha de Hegel, entendemos que Kierkegaard apresenta no próprio texto de *Temor e tremor* e ainda mais claramente no seu gêmeo bi-vitelino *A Repetição*, as condições de sua decifração. A citação garimpada por Brun nos *papirer* para apoiar sua hipótese Regine nos ajuda muitíssimo a clarear tais condições de decifração do texto. A idéia de *retomada* ou de *repetição*, central na escrita de Silentio em *Temor e tremor*, tem em seu centro a afirmação do *presente* como lugar da decifração do texto (e da verdade) do passado. É este mesmo presente o que também encontramos na citação dos *papirer* que diz escrever para os que “amei no passado”, os quais não lerão esta escrita. Pois é do *presente da escrita* e não do passado que aí se trata, pois é o ato mesmo de *retomá-los* o que interessa. Esta hipótese de leitura da citação encontra-se em estrita correlação com a hipótese mais geral que guia esta pesquisa, sobre a relação negativa com o presente ter em Kierkegaard seu ‘fundamento’ negativo neste mesmo presente. Por ora, queremos apenas deixar sugerido, para uma confrontação com a argumentação que seguirá, a

Dizíamos que o critério de Hegel para pensar a verdade e a falsidade das formas de exposição se apresenta na formalização da liberdade no âmbito do Estado. Nas *Lições sobre Filosofia da História* este critério é apontado com toda clareza, pois Hegel, distinguindo a história, articulada a partir de um ponto de vista filosófico, das outras possibilidades de narrativa da história, aponta o critério universal para pensar filosoficamente a história como a “autoconsciência da liberdade”, critério que se realiza objetivamente naquela relação formalizada da liberdade do indivíduo no Estado. Esta determinação não é inteiramente arbitrária. Não se trata de que Hegel simplesmente escolha este critério. Ele tem, como já dissemos, uma necessária relação com o critério mais geral da própria filosofia, a *forma*. O Estado – e a história, como história dos Estados – é pensado como critério da determinação da liberdade porque ele se apresenta como a “formalização” da liberdade, isto é, como momento no qual os homens dão *forma positiva* à sua liberdade. Em cada um dos desenvolvimentos setoriais da exposição do espírito (a *Estética*, a *Filosofia do Direito*, da *Religião*, etc.) é a conexão entre a liberdade do indivíduo e o modo como esta liberdade é comportada na totalidade da vida ética, o modo como ela é *formalizada* no Estado, aquilo que define o elemento fundamental que *articula* o conjunto da exposição. Esta dominância da forma Estado na determinação da verdade da liberdade subjetiva expõe exatamente aquilo mesmo que indicamos estar no centro daquela afirmação de Silentio sobre a identidade realizada na nova filosofia entre a verdade do absoluto e a infinitude da vida ética, aquela mesma que Silentio aponta como instância com a qual o movimento da fé deve romper como condição da ‘segunda ética’.

A formalização da liberdade no Estado como critério fundamental para pensar a verdade ou “o absoluto” determina-se como o resultado

hipótese de que nesta epígrafe é o próprio Kierkegaard que se apresenta como o *filho*, ou como aquele que desvenda o sentido oculto da mensagem, enviada por Hamann, que assim é, indiretamente, Tarquínio, o pai, hipótese que se apóia na própria leitura hamanniana sobre o significado da encarnação de Cristo como unidade vivente da contradição, significado apresentado de modo indireto como modelo ao cristão. É impossível não observar aqui, ainda, que a frase garimpada por Brun remete muito diretamente a uma “tese” de *Sobre o conceito de História*, de Walter Benjamin, sobre as mulheres que amamos e suas irmãs no passado.

necessário de uma pergunta que parte ela mesma do domínio da forma, apresenta-se como um esforço de acolher, mas também de superar a pressuposição que é (já veremos como), do ponto de vista filosófico, sobretudo exposta por Kant, do ponto de vista da subjetividade ou da forma, pressuposição que assim se apresenta em Kant em razão da subjetividade ou da forma estar nele simplesmente abstraída das relações históricas ou ‘retirada do mundo’. Trata-se para Hegel de também partir da forma, que se lhe apresenta como expressão da liberdade humana (que precisamente dá forma), como um esforço por pensar como inseparáveis as relações que os indivíduos desenvolvem em sua vida concreta, isto é, tanto em sua vida puramente interior ou subjetiva como em sua vida na esfera das relações éticas como distintos momentos desta possibilidade formadora própria ao homem, que assim exige que esta atividade formadora seja, desde sempre, pensada em sua relação com o conteúdo, não seja uma simples pressuposição.¹⁰⁷ Se o Estado como forma se lhe apresenta como critério desta verdade ‘concreta’ da existência da liberdade humana isso ocorre exatamente como tentativa de apreender de modo *positivo* a liberdade, isto é, de apreender esta capacidade humana de formar ou a liberdade quando esta se torna *objetiva*, existente e ao mesmo tempo, quando ela se torna *autoconsciente*, isso que significa que o homem dê uma forma jurídica a esta mesma liberdade. O fato de que Hegel parte da forma conceito é o que impõe esta *positividade resolvida* da e na forma diante da qual a relação ‘puramente subjetiva’ de Hamann com a linguagem se apresenta como puramente insuficiente.

A verdade concebida como esta “totalidade” constituída pela unidade da forma e do conteúdo da liberdade é o que se encontra expresso no conceito de espírito em Hegel, pensado deste modo como unidade da liberdade simplesmente subjetiva e da sua objetivação no mundo social e histórico, conforme acenamos quando apresentávamos as afirmações de Silentio quanto

¹⁰⁷ É do seu próprio presente e, portanto, da “unidade” entre esta forma e o conteúdo que Hegel parte, razão pela qual ele afirma, na *Filosofia da história*, que a “pressuposição” do conceito de razão foi demonstrada na *Lógica*. Que este ponto de vista da *forma* em sua autonomia seja um pressuposto ainda no “final” ou no presente do qual parte Hegel é precisamente o que está em questão.

à identidade postulada pela nova filosofia entre esta infinitude da vida ética (esta exatamente que se expressa na forma Estado) e o absoluto, ou a verdade. A unidade, expressa no conceito de espírito, como totalidade não significa outra coisa senão a apresentação racional destas realidades (da subjetividade e da objetividade da existência humana, que já são em si mesmas essa totalidade ou unidade). A forma do conceito se apresenta como forma capaz de comportar esta realidade como realidade contraditória, aquela que vimos na breve apresentação do significado do conceito de intersubjetividade como instrumento para pensar a contradição. Esta forma de apresentação da realidade pode mostrar uma efetividade constituída na relação recíproca (isto é, contraditória) entre estes dois elementos, a liberdade subjetiva e a liberdade objetiva, tal como vimos a linguagem trágica conseguir expor o conflito de Agamenon como pai e como rei. Isso quer dizer para Hegel algo na realidade muito simples e muito sensato: que o homem não existe subjetivamente fora da relação com a sua própria existência objetiva ou social e que esta, do mesmo modo, pressupõe esta existência subjetiva, pois afinal é o mesmo homem que aparece sob distintas e (às vezes, como no caso de Agamenon), contraditórias relações, isto é, nas quais uma dimensão acha-se em aberto conflito com a outra. Quando apresenta o saber absoluto (a filosofia e a sua própria forma de filosofar, o conceito) como capaz de apreender esta existência do homem em sua verdade, o que Hegel pretende apresentar com isso é a contradição que toda experiência humana comporta enquanto é, ao mesmo tempo, experiência individual e social, ou interior e exterior, contradição que é tanto maior e mais generalizada quanto mais o indivíduo tem possibilidade de experimentar a sua própria existência como distinta da sua simples imersão no todo social. A uma primeira vista, trata-se, na distinção entre Kierkegaard e Hegel, de uma contradição análoga àquela que Silentio pretende expor na distinção entre o *salto do singular ao plural* do cavaleiro da fé e o conflito do herói trágico.

Em Hegel, a “autoconsciência da liberdade” do espírito como critério absoluto da verdade ou da falsidade da liberdade, diante do qual a ironia é pensada como extemporânea, como vimos, significa uma exigência fundamental: a compreensão de que a liberdade subjetiva acontece ou se realiza em estrita paridade com a realidade objetiva, isto é, com a experiência

histórica, a qual possui distintas facetas, todas, porém, interligadas entre si. É por isso que, seja na *Estética*, seja na *Filosofia da História* ou na *Filosofia da Religião* vamos encontrar o mesmo problema pensado sob diferentes aspectos ou relações. Este problema é apenas um: a liberdade humana e o modo como o homem experimenta esta mesma liberdade em cada momento da sua história, seja do ponto de vista da arte, do ponto de vista da religião, da filosofia, do direito e da história. O que significa mais exatamente esta autoconsciência, que o conceito permite expor e que cada um destes momentos da sua exposição (*Estética, Filosofia da História, etc*) apresentam como movimentos particulares desta totalidade a que ele chama de espírito? Nada além da consciência de si mesmo do homem quando este experimenta a própria liberdade, isto é, da consciência que o homem constitui ao formar o mundo, movimento pelo qual ele dá forma também à sua própria liberdade, reconhecendo nisso (nesse dar forma) esta mesma liberdade. Esta experiência da liberdade, que articula todas as esferas da vida humana em cada época (religiosa, artística, etc.) aparece sintetizada, do ponto de vista da sua objetividade, para Hegel, no conceito de história universal (*Weltgeschichte*), que é a *formalização* conceitual desta experiência da liberdade tornada possível pela própria formalização da liberdade pelo homem na história dos Estados.

Entendendo a forma conceito deste modo, é fácil entender que quando Hegel fala do conceito como uma verdade absoluta ele fala mais exatamente deste reconhecimento formal (ou livre) que o conceito faz de um reconhecimento também formal (nos Estados) pelo homem da sua própria liberdade. Esta é a razão e o significado de Hegel apresentar as suas *Lições sobre a filosofia da história universal* como a exposição autoconsciente da vida autoconsciente do espírito. Nela, a verdade que o conceito pode articular encontra como matéria ou como conteúdo este mesmo espírito como uma totalidade objetiva nos Estados, a qual engloba o conjunto das manifestações da liberdade humana, da atividade humana (a arte, a religião, a filosofia, o direito), na qual a vida, tanto subjetiva como objetiva do homem, se realiza.

Porque se insiste nisso aqui? É que se lembrarmos que dizíamos antes que Silentio se apropria da relação apresentada por Hegel entre o espírito objetivo (a vida ética, exposta nas duas esferas inseparáveis do direito e da história universal) e o absoluto como uma leitura não esquemática desta relação em Hegel, tal observação visava ali justamente apontar que a conexão entre as esferas do absoluto (ou da verdade) e da vida objetiva do espírito se decide inteiramente na esfera do espírito objetivo pensado a partir deste domínio da forma (o que Silentio apresenta na oposição entre a primeira ética, infinita, esta precisamente que Hegel apreende pela determinação da forma, e a segunda ética, determinada pela finitude da comunicação com o absoluto). Esta verdade apresentada por Hegel é pensada por Kierkegaard como crucial tanto *positiva* como *negativamente*. Esta apropriação não esquemática aparece como indício de uma apropriação ou de um diálogo com Hegel que está longe de levantar simples banalidades em oposição a Hegel ou de compreender como uma banalidade e um absurdo aquilo que o próprio Hegel busca *formalizar* no conceito.

Não é pouco freqüente que nos deparemos com leituras assim esquemáticas de Hegel, em particular entre comentadores de Kierkegaard, como mencionamos em nossa introdução, mas também entre comentadores de Hegel, leituras as quais, ao se limitarem a apontar a distinção esquemática entre a esfera do “espírito objetivo” e a “do absoluto” deixam de compreender o que é central em todo o esforço de Hegel e que é a razão da apropriação positiva que dele faz Kierkegaard:¹⁰⁸ que o lugar da verdade para Hegel é a história, isto é, que as diversas formas de exposição da verdade (seja a arte, a religião ou a filosofia) todas elas são formas históricas de exposição do mesmo conteúdo, da liberdade concretamente experimentada na história. Enquanto formas históricas, elas apresentam a necessária conexão entre a liberdade subjetiva e a liberdade objetiva. É precisamente isso o que Kierkegaard toma da leitura de Hegel e busca aprofundar, livrando-a, porém, segundo seu específico uso do domínio da *forma infinita* que prevalece na articulação

¹⁰⁸ Esse é indiscutivelmente o maior mérito da leitura de Jon Stewart, ainda que ela mesma não esteja isenta de um certo “domínio da forma”.

hegeliana em nome de uma *forma finita*, expressão da sua própria leitura da encarnação cristã. Este deslocamento da apreensão da verdade (que tanto num como no outro apresenta o cristianismo ou Cristo como referência) do âmbito da *forma conceito* para o da *apropriação histórica*, aquela apropriação da verdade que ocorre no movimento da fé, é que determinará a inteira *inversão* do critério apresentado por Hegel para pensar a verdade ou inverdade da relação com o histórico, inversão que explica, inclusive, que o juízo de Kierkegaard acerca dos irônicos do romantismo alemão seja tão próximo ao de Hegel, ainda que por razões substancialmente diferentes, pois estas razões em Kierkegaard partem, segundo ele próprio, de uma *relação com o histórico* e não com uma idéia de história.

Quando Hegel apresenta na *Filosofia da religião* o processo que vai do “paganismo” à “religião cristã”, o critério por ele utilizado é rigorosamente o mesmo que se encontra na *História da filosofia* ao expor o caminho que parte da unidade entre ser e pensar, próprio à filosofia antiga, passando pela cisão entre ser e pensamento, operada pela filosofia moderna e indo até o saber especulativo ou o conceito, como expressão da unidade reposta (diferenciada) de ser e pensamento ou ainda quando na *Estética* ele apresenta o caminho que vai do simbólico, passando pelo clássico, até a arte moderna. O que em todos os casos se expõe é um mesmo percurso: o caminho pelo qual o próprio homem vai conquistando, enquanto a experimenta, uma liberdade cada vez *maior* e mais diferenciada, isto é, uma liberdade que cada vez atinge a um maior *número* de homens. Se pensarmos que na *Política* Aristóteles toma a divisão entre homens livres e escravos como uma divisão que diz respeito à natureza mesma da liberdade e pensarmos que Rousseau, por outro lado, afirma contra Aristóteles esta mesma liberdade como sendo algo universal, isto é, necessariamente pertencente a *todos* os homens, trata-se aí para Hegel de que a filosofia, como autoconsciência do espírito (como forma) da experiência de autoconsciência (na forma Estado) da liberdade humana, acolhe uma verdade da trajetória do espírito, ou seja, desta totalidade formada pela própria liberdade humana na experiência histórica, a qual do mesmo modo se expõe na religião, sob uma articulação diferente, imposta pela dinâmica própria ao seu objeto, mas que demarca igualmente a progressão formal da relação entre

a liberdade de um, de muitos e de todos que Hegel apresenta na filosofia da história. É esta liberdade global do espírito pensada a partir de distintas articulações (que estão longe de ser esquemáticas) ou de distintos pontos de vista, cada um deles determinado pelo seu objeto imediato, o que compõe o centro do esforço especulativo de Hegel. É diante deste critério bastante determinado que a verdade ou a falsidade das formas de exposição é pensada, pois se a “liberdade autoconsciente do espírito” é a verdade que deve ser apreendida ou o conteúdo que a forma deve expor, isso se dá porque a arte, assim como a religião e também a filosofia (os momentos do absoluto) não são senão modos de formalização do homem desta mesma liberdade que ele experimenta. O que Hegel expõe, assim, é que as formas, isto é, os discursos ou os modos de autocompreensão do homem, são inseparáveis de seus conteúdos ou da experiência porque é a mesma liberdade que forma o conteúdo e que forma a própria forma.

O critério da formalização da liberdade no espírito objetivo, a formalização da liberdade nos Estados e na história dos Estados como idêntico à formalização da experiência da liberdade, que expõe ao mesmo tempo as dimensões subjetiva e objetiva da liberdade ao pensá-las como relações sociais e históricas é o centro do esforço de Hegel enquanto é a forma que permite apanhar positiva ou efetivamente a verdade. É diante deste critério, o da *formalização* da liberdade como expressão verdadeira tanto da objetividade quanto da subjetividade que Kierkegaard se separa definitiva e radicalmente de Hegel. Não se trata para ele da oposição à articulação entre subjetividade e objetividade ou entre “das Innere” e “das Äussere”, a qual ele mesmo também expõe ao apresentar a esfera da objetividade ética como o pressuposto positivo (real) sempre presente, diante (e contra) o qual o movimento da fé se afirma. Isso quer dizer que para ele o ponto de partida para pensar o movimento da fé (inclusive a de Abraão) é a retomada, tornada possível apenas em razão de Cristo. Mas, o que é mais significativo é que a própria verdade da mensagem cristã tem as condições da sua inteligibilidade sempre fincadas no presente daquele que a retoma, em razão do que a unidade entre os elementos subjetivo e objetivo da fé torna-se, para Kierkegaard, ainda mais central que em Hegel, em razão da sua maior concretude ou dela não se determinar como

uma relação comandada pela *forma*, mas pela unidade vivente entre forma e conteúdo apresentada na figura de Cristo.

O que para ele está em questão é que neste critério da *formalização* da liberdade se expressa a pretensão, inteiramente despropositada a seu juízo, de identificar a liberdade auto-contraditória, significada pela figura do Cristo, à forma puramente *positiva* e simplesmente *objetiva* das instituições históricas, nas quais desaparece, conforme argumenta Clímacus nas *Migalhas*, a *possibilidade* ou a *subjetividade* que institui todo devir histórico na forma simplesmente objetiva do resultado desta ação. Se Clímacus apresenta aquela contradição própria ao devir como discussão que remete ao ser e não à essência, aí não se trata de nenhum problema lógico, embora ele dialogue com a tematização do *devir* por Hegel na *lógica da essência*. O problema fundamental ou o ser ao qual ele se refere não é o ser *já pensado*, o ser tornado ideal como objeto autônomo do pensamento, mas o simples ser de fato sobre e contra o qual a liberdade (como experiência histórica e linguagem) se experimenta como devir como negação do imediato ou do que simplesmente é. É esta experiência de negação do simplesmente dado (o histórico ou o devir) que põe o ser de fato como *realidade*. Aqui, o que ajuda a confundir e o que 'ilude' é que na verdade se trata de apresentar a realidade produzida pelo devir como relação contraditória pela qual o que é simplesmente 'ideal' torna-se 'idéia', o que aponta para o centro da unidade contraditória da fé como movimento cujo conteúdo não é outro senão o tornar idéia ou realidade aquilo que é ideal. A decisão da fé é precisamente esta escolha que significa querer, ao mesmo tempo, que aquilo que é ideal seja também a própria idéia, cuja verdade é apenas a unidade vivente que ela mesma é.

Aqui não é menos importante para Kierkegaard a posição do próprio Cristo frente aos poderes estatais terrenos, posição que em tudo se assemelha àquelas razões pelas quais Hamann apresenta Hippel como alguém em quem ele não confia, dada a extensão das suas inserções institucionais. Quando pensada em sua relação com o movimento da fé, com a finitude ou a história que o homem enfim alcança na sua relação com o absoluto como algo que *lhe excede*, que dele difere absolutamente e que assim, não *cabe* numa *forma*

autônoma que reúne sob a diferença simplesmente *quantitativa*, como apontamos. Para ele trata-se, neste critério da liberdade “infinita”, de que esta comporta apenas a diferença de quantidade, mas a não a relação entre qualitativamente distintos. Esta última apenas se realiza como relação entre duas liberdades distintas, do homem e de Deus, no movimento da fé, a qual produz, ao mesmo tempo em que é por ela produzida, a relação com os demais homens como relação com singulares, aquele que se apresenta na segunda ética. Se Hegel pode interpretar a história a partir de um critério que toma o homem “em massa” e não a partir da singularidade, é que ele interpreta o significado da liberdade anunciado por Cristo tomando como fundamento ou ponto de partida efetivo o histórico ‘errado’, pois toma a história como ‘idéia’ ou como expressão da liberdade já realizada e não como a experiência necessariamente singularizada pela qual o ideal se torna idéia, relação a qual, pela exterioridade que comporta mantêm a relação paradoxal da unidade entre e idéia e ideal como exigência da permanente reposição do movimento, apenas no qual esta contradição se resolve pela fé. Tomar a história como idêntica à vida ética, quer dizer, tomá-la a partir do Estado e das suas relações universais implica, assim, dar à *forma* ou resolver numa forma fixa e separada do indivíduo a unidade histórica entre idéia e ideal que precisamente, ao fixar a forma, abole o movimento que a produz. A única unidade capaz de comportar a contradição e o movimento pelo qual o histórico se constitui se apresenta, assim, na unidade ainda contraditória da linguagem, esta mesma que Hamann apresenta. Numa nota dos *Papirer* Kierkegaard deixa claro qual o seu problema com esta concepção por Hegel do problema da história a partir da *liberdade realizada* no *Estado*. Diz ele que “a vida do Cristo foi uma oposição, uma negação em face da Igreja e do Estado”.¹⁰⁹ O que isso possa vir a ser é algo a que ainda voltaremos.

Essas breves considerações sobre o conceito de espírito em Hegel, pontuadas por sua relação com Kierkegaard, têm aqui uma dupla função: tanto a de explicitar a razão da sua virulenta crítica aos Schlegel, a crítica de Hegel à

¹⁰⁹ “La vie du Christ a été une opposition, une négation en face de l’Église et de l’Etat”. (Kierkegaard, S. A. *Journals*, p. 162.

ironia como forma de exposição do negativo, como, ao mesmo tempo, apresentar o porquê da “ocultação” por Hegel da referência a Hamann em sua *Estética*. Estas duas questões permitem apresentar a nossa hipótese, ‘pescada’ de um comentário de Kierkegaard, o qual adiante situaremos mais amplamente, sobre o sistema “não suportar um ataque pelo lado do cômico” (e não do irônico, observemos nós). Entender porque o cômico representa esse ataque insuportável ao sistema, cômico que para ele diz do cristianismo e se apresenta em sua mais alta forma nos escritos de Hamann, conforme mencionamos antes, nos ajuda a entender o fundamental do problema de Kierkegaard com o sistema e assim a nos explicar a conexão central entre o humor e o salto ou os saltos entre o indivíduo e o absoluto e o indivíduo e a geração como exposição da qual o paradoxo (ou a exposição humorística) é a forma-conteúdo.

Esta forma paradoxal ou humorística, enquanto é uma unidade *vivente* de forma e conteúdo (aquilo que Hegel diz sobre o humor na *Estética* e também sobre Hamann, embora com juízos inteiramente distintos nos dois casos), unidade que se expressa perfeitamente na expressão “arte de viver”¹¹⁰ que ele usa ao referir-se a Hamann, bem descreve esta unidade, própria ao humor subjetivo em sua versão hamanno-Kierkegaardiana, na qual a forma se experimenta como *limite absoluto* da própria forma em sua autonomia¹¹¹. Esta forma é, enquanto forma vivente, “informalizável” fora desta mesma unidade vivente. Ela se apresenta, assim, de certa maneira, (e precisamente deste modo é que Hegel parece entendê-la) como forma imprestável para qualquer *autonomização* da forma. Em conexão com esta breve discussão sobre o

¹¹⁰ Os desdobramentos desta arte de viver guardam mais proximidade, a nosso juízo, com o gesto ‘inaugural’ de Rimbaud (que bebeu mais vinho do que comeu pão, e em todo caso, usou a vida com quem amou sorvedo a insurreição de 1871) de “viver a arte” do que numa *estetização* como a apresentada na estilística da existência. Esta é só uma observação ‘marginal’, a ser talvez desenvolvida em outro contexto.

¹¹¹ Exatamente aquilo que Kierkegaard afirma quando faz Clímacus enunciar nas *Migalhas* que o “paradoxo absoluto” é “o limite absoluto do pensamento”, o qual exige o *choc*. Que o *choc* esteja no centro das vanguardas que buscam aprofundar o gesto de Rimbaud é algo que ajuda a tornar a hipótese sugerida na nota supra mais palpável. Também aqui a relação com Benjamin e sua leitura das vanguardas deve ser mencionada.

conceito de espírito como “unidade” ou como “reconciliação formal” da liberdade consigo mesma, ficamos em condição de compreender um importante aspecto da discussão de Hegel com Hamann. Este aspecto, mediatamente, nos ajudará, inversamente, a melhor explicitar o próprio problema de Hegel com os Schlegel, (parece que o gosto dos nossos autores pelo “reviramento” termina contaminando a nossa própria exposição, ainda quando busquemos, desesperadamente, evitá-lo). Isso, finalmente, nos levará de volta a Kierkegaard, que, afinal, nunca esteve assim tão longe.

A propósito de Hamann¹¹²

A grande questão que se encontra na base do diálogo entre Hegel e Hamann diz respeito ao cristianismo, ao luteranismo, motivo central da escrita deste último. Apresentando o seu pensamento como firme oposição ao que ele caracteriza como a “secura do entendimento” da ilustração alemã, Hegel destaca, na posição de Hamann, a firme oposição apresentada por este às “separações” promovidas por este entendimento, cuja expressão mais relevante do ponto de vista filosófico é Kant, mas que não é menos verdadeira em relação a Jacobi, por exemplo. A oposição à qual Hegel se refere é exemplarmente exposta por Hamann em seu pequeno, concentrado, mas fulminante texto, intitulado *Metacrítica do purismo da razão*, cujo objeto é a crítica à tentativa kantiana de “depuração” da razão de seus “ídolos” ou a crítica das “purificações” da razão operadas por Kant, as quais destituiriam inteiramente a razão de qualquer *concretude* ao destituí-la de seu ‘fundamento’ lingüístico. Estes “purismos” combatidos por Hamann se resumem a três, e no fundo, podem ser resumidos ao último deles, que os “sintetiza” ou concilia, a linguagem. A primeira tentativa kantiana de purificação da razão, que “por um

¹¹² Este é também o título de um dos mais extensos comentários de Kierkegaard sobre Hamann em seus diários.

lado [é] mal compreendida e por outro mal sucedida”¹¹³, é a purificação da razão com respeito a “toda transmissão (*Uberlieferung*), tradição (*Tradition*) e Fé (*Glaube*)”. A segunda é a purificação de toda a *experiência*, o fato da razão dever buscar seus critérios em si mesma, a-priori, isto é, antes da experiência, tentativa que é apresentada com humor por Hamann da seguinte maneira:

Depois de durante mais de dois mil anos se ter andado a procurar a razão do lado de lá da experiência, eis que a Filosofia não apenas prescinde duma assentada da via *progressiva* de seus precursores, mas, com a mesma insolência, promete também aos impacientes contemporâneos, e ainda por cima, para *breve*, a universal Pedra dos sábios, tão necessária ao catolicismo e imprescindível ao despotismo, à qual, de pronto, a *Religião* submete a sua sacralidade e o *poder legislativo* a sua majestade, muito em especial nos últimos momentos de declínio de um século crítico, quando o *empirismo dessas duas instâncias*, atacado de cegueira, de dia para dia torna mais suspeita a *sua própria nudez*.¹¹⁴ (grifos nossos).

A terceira purificação é a da linguagem, a qual Hamann apresenta como “único, primeiro e último, órgão e critério da razão, desprovido de outras credenciais que não sejam a *transmissão* e o *uso* (*Uberlieferung und Usum*)”. O que importa a Hegel nesse diálogo é algo que se explicita mais completamente quando entendemos de modo mais exato qual o ponto de partida de Hamann nessa crítica ao “entendimento seco” e porque ele tanto interessa a Hegel.

Como dissemos antes, Hamann é um luterano, cuja escrita é inteiramente mobilizada a partir da fé, isto é, sua escrita não se caracteriza primariamente pelas pretensões filosóficas ou artísticas, ainda quando dialogue com estas formas, mas por ser uma espécie de “trabalho do cristão”, a sua

¹¹³ Hamann, J. G. *Metacrítica do purismo da razão*, in Justo, J. M. (org.). *Ergon energuêia*. Tr. port. J. M. Justo. Lisboa: Apáginastantas, 1986, p. 51.

¹¹⁴ Ibid.

“obra”, tendo, portanto, o elemento da “edificação” como centro.¹¹⁵ Que esta ‘edificação’ seja mais propriamente uma demolição que uma edificação no sentido propriamente *positivo* e que nisso ele mais se aproxime do anabatismo do que da aliança luterana com os príncipes, é algo que logo se vê quando se presta atenção ao “empirismo” da religião e do Estado (e também da sua razão legisladora) denunciados na citação apresentada acima.¹¹⁶ É precisamente isso, essa demolição diante de toda ordem instituída na forma simplesmente

¹¹⁵ Assim como Kierkegaard, ele parecia ter horror à idéia, em todo caso mais calvinista do que luterana, do trabalho assalariado. Como seu pai não era rico, Hamann teve que trabalhar e de fato trabalhou algumas vezes, mas sempre muito a contragosto. Esta sua característica, aliás, irrita profundamente o seu resenhador, assim como as atitudes dele diante do Estado e de suas autoridades (do rei, mais exatamente). Kierkegaard, ao contrário, tinha um pai que tendo nascido pobre e tendo ganho muito dinheiro com uns investimentos financeiros, deixou-lhe uma bela herança em razão da qual ele nunca teve que trabalhar. Kierkegaard era tão pouco afeito ao trabalho que teve, inclusive, a bela idéia de morrer assim que ficou pobre. Ambos têm belos textos nos quais a imagem evangélica dos “lírios do campo” é retomada, nos quais esta atividade edificante (que mais exatamente é em cada um deles inseparável da tarefa primeiramente *demolidora*) do cristão é pensada essencialmente como uma atividade da ‘palavra’, assim oposta ao “trabalhar” de ganhar o pão. Que essa oposição entre estas duas objetivações aí opostas (trabalho e linguagem) manifeste uma certa posição diante da história antes que uma explicação a seu respeito, é o que logo se depreende. Hegel, que ao contrário dos dois prefere a mais ‘positiva destas objeções’ parece, entretanto, se divertir com a posição de Hamann antes de considerá-la um crime de lesa-humanidade. Mesmo se eventualmente irritado com os excessos dessa predisposição ao ócio, ele elogia a beleza e o vigor do texto de Hamann (talvez lembrando do ócio grego que, em todo caso, sempre foi uma certa condição da ‘verdade’). Esta posição dos dois diante do trabalho, quando os situamos nas condições concretas da sociedade moderna só nos parece possível, socialmente falando, em razão da relação que estes desenvolvem com o seu fundamento real, o trabalho produtor de mercadorias, o trabalho assalariado, que de qualquer modo e em todos os casos é aquele que define a relação com o ‘ganhar o pão’. Os pontos de vista dos dois, que correspondem socialmente a uma postura aristocrática de quem simplesmente usa o dinheiro sem preocupar-se em ganhá-lo ou reproduzi-lo e de um proletário que o odeia (ao trabalho assalariado, em razão de ser a ele obrigado), de qualquer modo demarca uma importante característica, essencial à posição de ambos sobre a relação com o histórico, que é recusa em associar a realização positiva da liberdade do cristão à sua função profissional (ou à profissionalização na igreja). Este elemento, apresentado aqui de modo algo anedótico é na verdade uma determinação muito central da posição de Kierkegaard frente a Hegel, que ao contrário dos dois – e pelas razões de dever com a positividade – associa precisamente o trabalho assalariado à *verdade* da liberdade moderna, como mencionamos ao nos referirmos à esfera da sociedade civil.

¹¹⁶ Kierkegaard dizia que achava muito boa a crítica de Lutero à igreja, só lamentando, entretanto, que ele a tivesse feito de um púlpito. Esta recusa de toda institucionalização da fé é o centro da leitura de Kierkegaard do significado do cristianismo, assim como para Hamann.

positiva, isto é, tornada morta numa forma autônoma e separada da atividade mesma do indivíduo vivente, o que o caráter cômico ou humorístico da sua forma expõe, caráter que se acha definido pela própria compreensão de Hamann sobre o significado da fé cristã.

A “unidade firme” da personalidade de Hamann, a firme constituição de sua subjetividade na fé é destacada por Hegel como a unanimidade apontada em todas as referências a Hamann que ele cita. Esta *fé firme* como motivação apaixonada da sua escrita e do seu pensamento é que o caracteriza, antes que filósofo ou “homem das letras” como um homem que empenhou sua vida e todas as suas (difíceis) relações pessoais numa escrita de combate imposta por sua original leitura do cristianismo. A relação com a fé cristã é o que se apresenta, assim, aos olhos de Hegel, como o *fundamento concreto* do seu pensamento e da virulência polêmica de sua escrita, a qual arruinou uma a uma quase todas as suas relações pessoais. Ela precisamente situa a crítica de Hamann ao “entendimento seco” da ilustração alemã nesta característica da fé viva e apaixonada, pois seu ponto de vista exclusivo é este da fé. Apenas como curiosidade, Hamann também era Königsberg e foi, por algum tempo, amigo pessoal de Kant, o qual simplesmente se afastou dele devido a esta virulência verbal. Uma breve olhada na *Metacrítica* é suficiente para entender este afastamento, pois não é só o conteúdo, mas a sua inseparável relação com uma forma que põe claros e definidos os campos de uma luta e a impossibilidade de diálogo, a qual determina o caráter abertamente demolidor desta ‘edificação’ ou apresentação humorística da verdade. Essa dimensão se expressa de modo particularmente claro na imagem do ‘punho fechado’ empregada por ele em seu parágrafo final da *Metacrítica*, à qual retornaremos adiante. Esta circunscrição dos termos do debate que determina a impossibilidade de se ‘manter relações amigáveis’ com quem não se confia, com aqueles praticam uma atividade que entram em aberta contradição com o ‘espírito do cristianismo’, como o próprio Hamann já dizia naquela carta a Jacobi que mencionamos a respeito de Hippel.

O que se encontra em questão para Hegel nessa ‘firme subjetividade’ é o modo como nela a ‘fé viva’ e apaixonada aparece não como

simples sentimento mas permite alcançar aquilo que para Hegel é o essencial na doutrina cristã, a idéia da libertação ou da salvação como idêntica à liberdade histórica. Ao se apropriar, contra Kant, da linguagem como ‘único, primeiro e último’ critério da razão humana Hamann apreende precisamente aquilo que é o centro também do esforço de Hegel contra Kant, apreende o homem não a partir de uma referência simplesmente universal abstrata e, enquanto tal, oposta à história, mas ao contrário, tomando a *linguagem*, sua *transmissão* e seu *uso* como centro da ‘palavra’ de cristo, da sua verdade, apreende o significado central da dimensão histórica do cristianismo, ainda que sob uma forma ainda demasiado abstrata segundo a possibilidade positiva de um conhecimento do homem a partir da sua experiência histórica, precisamente a possibilidade que o próprio Hegel desenvolverá a partir das objetivações mais ‘determinadas’, o trabalho e a vida ética universalmente regulada no Estado.

Numa carta a Lavater citada por Hegel a propósito de ilustrar o uso da vida determinado pela “sua própria meditação cristã” (de Hamann), carta que responde à inquietação interior de Lavater ante a relação da sua “interioridade” com os afazeres do mundo, diz Hamann:

come teu pão na alegria, bebe teu vinho de bom coração,
porque teu trabalho agrada a Deus, usa da vida com a
mulher que tu amas também o longo tempo que tu
dispões desta vida feita de vaidade que Deus te deu sob
o sol.¹¹⁷

Esta ‘regra do bom uso da vida para o cristão’ apresentada por Hamann a Lavater condensa o seu ponto de vista sobre o cristianismo, pois ela exprime em forma de ‘máxima’ e a partir da simples alusão, a identidade, a qual Hamann explica um pouco adiante, entre o ‘seu’ cristianismo e uma certa concepção do *signo* lingüístico como a sua verdade do cristianismo. Na mesma

¹¹⁷ Hegel, G. W. F. *Les écrits de Hamann*, p. 94.

carta, continua Hamann: “Para vos falar do fundo da minha alma, todo o meu cristianismo é um gosto pelos signos, pelos elementos: a água, o pão, o vinho”.¹¹⁸ A “meditação cristã” de Hamann aparece a Hegel como demonstração de uma relação *viva* com a fé, na qual qualquer ortodoxia da “letra” do evangelho é tornada nula, vitalidade que é, assim, indicativa da enorme *liberdade de espírito* por ela representada. Relatando uma carta de Jacobi na qual este se refere a Hamann, Hegel apresenta a observação feita por Hamann “à orelha” deste último: “Ficar agarrado às palavras e às doutrinas da religião é celebrar o culto ao Lama”. É por isso que ao ajuizar sobre o significado da ‘ortodoxia’ da fé de Hamann atribuída por Lindner Hegel afirma que “nada está mais longe do modo de ver de Hamann” que uma ortodoxia cristã entendida como um apego “às formulas sem vida”, pois a sua fé, ao contrário, “porta nela um contraste, que se desenvolve até a *forma mais concentrada* e até a *vitalidade sem forma*”.

A clara oposição entre a liberdade individual significada pelo cristianismo e o ‘culto’ ao Lama no qual desaparece toda individualidade é já um seguro indício daquilo que o texto da *metacrítica* ajuda a tornar claro: tradição e transmissão são inseparáveis do uso, o qual precisamente aponta para a liberdade subjetiva e *presente* que permite não aprisionar no passado o significado da palavra de Cristo, mas aponta especificamente para esta vivificação da palavra no seu uso presente.

A contradição, ‘resolvida’ subjetivamente na ‘fé firme’ de Hamann entre “a *forma mais concentrada*” e a “*vitalidade sem forma*”, quando pensada em relação ao problema da *autonomia da forma* que nos ocupa, apresenta-se exatamente como aquilo que define ou determina *fundamentalmente* a natureza do cômico em Hamann. Hegel chama a atenção em sua resenha para a observação, feita por Hamann, acerca da “*coincidentia oppositorum*” de Giordano Bruno, a qual Hamann apresenta como uma maravilha que lhe ocupou por toda a vida. Esta *coincidentia* ou unidade contraditória é precisamente aquela que o próprio Hamann experimenta na personalidade, a

¹¹⁸ Id., p. 94-5.

qual se apresenta nesta contradição entre a hiper “concentração da forma” e a sua “dissolução” na “vitalidade” expressa em sua escrita humorística. Hegel vê nesta predileção hamanniana pela *coincidentia oppositorum* de Bruno um elemento que indica o *parentesco* da contradição apresentada no humor de Hamann à busca de “unidade própria ao pensamento e à idéia filosófica”.

Esta relação com a idéia alcançada por Hamann, Hegel a pensa em sua relação com a subjetividade de Hamann, isto é, com a ‘vivacidade’ da sua “fé, o que apresenta uma perfeita conformação àquilo que Hegel apresenta como próprio à natureza do cômico enquanto relação com o *vivo* (ainda que em dissolução) em oposição ao irônico como relação com uma forma morta do passado. Afinal, se o cômico é aquele que torna *nulo* o que é em si mesmo nulo, isto é, se o cômico “desrealiza” uma realidade cuja contingência é já aquele sinal do perecimento de tudo quanto deve morrer, quando olhamos para a natureza da leitura hamanniana do cristianismo como este “gosto pelo signo e pelos elementos” e daí pensamos na linguagem como “critério único e primeiro” cujas credenciais são apenas a tradição e o uso”, entendemos de onde exatamente vem o juízo de Hegel sobre Hamann como capaz de apontar, nesta crítica ao ‘entendimento seco’ a partir da linguagem, para um “conceito de razão” que “apreende o que é *em si e para si verdadeiro*”. Ele se situa precisamente ali onde este aponta para a *unidade* ou *conciliação* contida nesta leitura hamanniana do cristianismo.

É que esta leitura que revela o “gosto pelo signo” é capaz de tocar bem no coração do problema que ocupará o próprio Hegel em sua crítica da “secura do entendimento”, as “oposições”, criticadas por Hamann na *Metacrítica*. Ao unificar na linguagem, sob a forma da *coincidentia oppositorum*, o que é histórico e contingente (a transmissão, a tradição, a experiência, o uso) e o que é universal e verdadeiro (a verdade ou Cristo com a própria *palavra*, com a linguagem), Hamann precisamente unifica as oposições que se apresentam na afirmação kantiana “da receptividade da linguagem e a espontaneidade dos conceitos”,¹¹⁹ as quais se estabelecem precisamente por

¹¹⁹ Hamann, *op. cit.*

uma separação no homem, daquilo que compõe a sua experiência *histórica concreta* e a sua razão, assim entendida como *unidade abstratamente significativa* destes dois momentos separados. Se aqui o conceito hegeliano de espírito nos ajuda é porque nele, precisamente estas duas dimensões que o “entendimento seco” separa se encontram também unificadas, não, porém, como já vimos, sob a “forma simplesmente negativa da linguagem”, como em Hamann, mas a partir das objetivações mais concretas do *trabalho* e do Estado.

O que está em questão nesse ‘ainda abstrato’ da linguagem para Hegel é a ‘impermanência’ daquilo que nela se objetiva, da liberdade, a qual não *dura* separada daquele que a profere, isto é, a palavra é uma exteriorização pela qual o sujeito, o falante deve ainda permanecer unido à sua exteriorização. Se isso, de um lado, é precisamente o que permite a ‘vitalidade’ da crítica de Hamann a Kant, na medida em que ele é capaz de opor esta unidade vivente ou subjetiva à *secura* do entendimento, de outro lado, é profundamente insuficiente para explicar o conjunto da experiência histórica do homem ou a sua liberdade exatamente porque não é capaz de apresentar um ponto *fixo objetivo* (inteiramente exterior) a partir do qual seja possível avaliar a experiência *puramente* objetiva da liberdade. A volatilidade da palavra ou esta sua estrita dependência da pura subjetividade do falante é assim, precisamente o que configura a sua insuficiência ao juízo de Hegel. Esta objetivação mais durável ele a encontra precisamente no *trabalho*, pois nesta forma de exteriorizar-se o homem não apenas produz e consome ou simplesmente *usufrui* a própria liberdade, mas, no instrumento, faz esta liberdade durar e se reproduzir, permitindo futuras objetivações, permitindo que de novo o homem e os homens trabalhem.

Discutindo a oposição entre uma teologia racionalista e uma teologia exegética e mesmo a “teologia do sentimento”, característica do momento no qual ele próprio redige essa resenha dos escritos de Hamann, Hegel apresenta a posição de Hamann diante desta oposição entre “fé” e “razão” também pensada em relação à teologia. A questão de Hegel nesse debate não foi a de Hamann. Este é apontado como “ortodoxo” precisamente diante de uma

filosofia e uma teologia ultra racionalista e ultra ilustrada e numa palavra 'seca'. É diante dela e da sua *secura* (semelhante à do entendimento kantiano), que opõe uma fé "morta" e uma razão morta à história, à experiência, à linguagem, é diante e contra esta *secura* que Hamann apresenta uma concepção do cristianismo e da razão fundada nos *elementos históricos* contidos na *linguagem*. A posição de Hegel, se combate ainda a mesma 'secura do entendimento' que Hamann combateu, no que se refere à teologia, se defronta mais diretamente com uma outra posição, a de uma *teologia do sentimento* (ou do imediato, para lembrar Silentio), a qual é combatida por Hegel precisamente em estrita *unidade* com esta posição sobre o cristianismo apresentada por Hamann. É diante desta teologia do sentimento que a significação da linguagem como mediação histórica apresenta toda a sua verdade. É exatamente porque essa mediação é central que o cristianismo de Hamann não fica aprisionado na simples 'interioridade' mas pode experimentar-se na história, na experiência com os demais homens, tornar-se comunicação. A identidade apresentada por Hamann entre o cristianismo e o signo é capaz de estabelecer a unidade da liberdade (ou da forma e do conteúdo) não só diante da *secura* de uma teologia racionalista, mas também apresenta a distinção fundamental no presente de Hegel, entre a *fé* e o *imediato* em razão do caráter *negativo* apresentado pelo *signo*, ou seja, isso mesmo dele remeter às condições do seu *uso*, condições que medeiam a simples presença imediata do indivíduo a si e lhe permitem a consciência da sua existência universal. É claro que já diante do que dissemos a respeito do espírito, se vê que a posição de Hegel não *repõe*, simplesmente a de Hamann, dado o aprisionamento desta na esfera puramente negativa da linguagem, incapaz assim de alcançar a positividade das instituições objetivas da eticidade, mas, ainda assim, ela a *supõe*.

Aquela contradição entre uma *forma concentrada* e a *vivacidade* que aniquila a *forma* apresenta a própria linguagem do humor em Hamann como uma certa *conciliação*, ainda que puramente *subjetiva*, entre a *fé puramente interior* e a sua *exteriorização*. Essa possibilidade, que é também a da *linguagem* do próprio Hamann, segundo aquela expressão de Hegel, deve-se segundo ele, ao "ponto firme subjetivo" ou a própria *fé* de Hamann como esta

conciliação. O que significa esta mediação da linguagem mais concretamente é simplesmente aquilo mesmo que Hegel descrevia ao apresentar o humor subjetivo; a exigência configurada na linguagem da *forma* da subjetividade finita do falante, a sua própria personalidade unidade ao conteúdo. A exposição humorística da fé (da idéia sob a forma da subjetividade) é tornada possível porque *ela mesma* (a exposição, a linguagem) é a mediação entre Hamann e o objeto de sua fé, isto é, por que nela coincidem na oposição Cristo e o homem ou o interior e o exterior. Isso só é possível na medida em que Hamann compreende este mesmo objeto da sua fé como inseparável da linguagem, isto é, na medida em que ele concebe que Cristo se apresenta como *verdade* na forma da linguagem, isto é, que ele mesmo é o *signo absoluto*, que Cristo é a própria significação encarnada desta *coincidentia* entre Deus e o homem ou da sua relação a qual é a reunião na personalidade encarnada desta relação *contraditória* entre Deus e o homem. Apropriada deste modo, a verdade da encarnação de Cristo se apresenta como uma relação entre *interior* e *exterior* ou entre subjetividade e objetividade que se apresenta apenas sob esta forma da personalidade. O que deixa Hegel em má-situação para apresentar Hamann no texto sobre o humor subjetivo na *Estética* é que ele definitivamente se ‘encaixa’ e “não se encaixa” nesta *forma* de humor apresentada por Hegel, razão da contradição fundamental que encontramos entre as afirmações desta resenha e o texto da *Estética*.

É que se por um lado ele se encaixa na forma do cômico (e no esfacelamento desta forma) pela “vivacidade da sua fé”, por outro lado ele não se encaixa absolutamente, pois quanto ao conteúdo, ele não apresenta um “vaguear ligeiro”, mas o conteúdo mais *substancial*, a verdade ou *idéia vivente* em sua forma subjetiva. Se aqui lembrarmos que para Hegel o espírito é aquela totalidade da qual falamos e que nessa totalidade a liberdade é o elemento determinante, compreendemos que ao afirmar a verdade ou o Cristo encarnado como *linguagem*, não é apenas de Cristo que se trata, mas da própria *história*, como bem testemunha a oposição apresentada por Hamann da transmissão, da tradição e da fé ao ‘purismo’ da razão. Assim, esta apreensão do cristianismo cuja verdade é o signo, é perfeitamente compreendida por Hegel como uma certa apropriação da encarnação de Deus

que afirma em seu centro a *história*, elemento que quebra qualquer identidade simplesmente imediata entre a fé e a pura empiria. de Cristo. Se a *Estética* apresenta este esfacelamento da forma no humor subjetivo como desligado do conteúdo mais substancial, e a Hamann na resenha ele apresenta como alcançando o substancial ele teria que dizer, aproximadamente, segundo os seus próprios critérios, que Hamann é doido, ou melhor, que sua personalidade, se é possível este anacronismo, sofre de uma bipolaridade essencial, pois do lado da forma ele pertence ao negativo e do lado do conteúdo ao positivo ou à verdade, coisa que está em manifesta contradição com o postulado liminar tanto da *Estética* quanto do conjunto do sistema, que é o da identidade entre *forma* e *conteúdo*, ainda que tal identidade seja imediata. A cara de ‘quem não entendeu’ que a memória infantil de Monteiro Lobato nos sugeriu tem uma razão de ser muito precisa, pois o que parece se apresentar de central na ausência da referência à Hamann é precisamente a impotência das três milhões de mediações da forma conceito em lidar com um *certo tipo* de *contradição* ou com uma certa forma do negativo, apenas própria a esta apropriação do histórico, que se de um lado é finita e subjetiva, de outro é, porém, firmemente fincada no presente a partir da liberdade. Esta firmeza da relação com a liberdade no seu presente, que, afinal é o centro do conteúdo do próprio sistema, é algo que se apresenta de modo inteiramente desconcertante, pois esta apropriação subjetiva se relaciona com o *histórico*, porém dada a limitação desta sua compreensão do histórico (pela mediação simplesmente subjetiva da linguagem), ela não ‘se elevou’ inteiramente ao conceito, razão pela qual a realidade histórica objetiva (o Estado e as demais formas positivas de objetivação) não se lhe apresenta como idêntica ao verdadeiro ou ao *efetivo*, mas, ao contrário, dele se distancia absolutamente, a desrealiza inteiramente sob a forma humorística, mas não porque a confronta a *forma* ou a uma *liberdade* morta, mas à própria forma *absolutamente vivente*. e, o que é mais trabalhoso de entender, verdadeira da liberdade. Se a forma se fragmenta e se concentra ao limite em Hamann logo se vê que daria um certo trabalho (a Hotho, principalmente, coitado, coitado, que provavelmente quebraria o pescoço para acompanhar e descrever as duas mil interversões presentes numa tentativa do conceito em sintetizar esta “contradição absoluta”

que é “verdade absoluta” sob a forma subjetiva.) expor, segundo a exigência lógica da forma do conceito este auto-esfacelamento da forma que não, entretanto, absolutamente autodestrutivo mas é, ao contrário, um esfacelamento que afirma, ainda que de modo finito e assim contraditório, a liberdade.

Se, lembrando daquela crítica de Hamann ao “terceiro purismo da razão” compreendemos que o que ele objeta à *Crítica da razão pura* é a abstração que consiste em querer “desencantar a forma de uma intuição empírica”¹²⁰, isto é, que o seu esforço (da crítica da razão pura) consiste em buscar liberar a linguagem da sua *relação* com a experiência *empírica* e com a experiência *histórica* e, antes, liberar a própria *razão* que esta linguagem apenas enuncia, pois para tal ponto de vista da razão formal a linguagem é sempre apenas *meio* do pensamento, tivermos a simples curiosidade de perguntar a que elemento propriamente religioso Hegel atribui esta possibilidade de apropriar-se do cristianismo sob a forma desta “reconciliação” ou unidade na linguagem, o encontramos dizendo que em Hamann esta “conciliação do espírito” se deve à sua “fé baseada na trindade”. Vejamos um pouco mais de perto como se articula em Hamann esta relação que Hegel aponta entre *trindade*, espírito e reconciliação, cuja exposição parece se encontrar inteira na *Metacrítica*. Em seguida, articulando-a com a própria perspectiva de Hegel sobre a linguagem, poderemos regressar ao problema da distinção entre ironia e humor, nem conclusiva nem cientificamente, mas com um último aspecto que ainda melhor a determina e que nos permitirá, enfim, retornar a Kierkegaard.

Hamann contra Kant

A crítica de Hamann ao projeto kantiano de “purificação” da razão apresenta-se nucleada naquela concepção da linguagem, cujo ponto de partida

¹²⁰ Ibid., p. 57.

é o *signo lingüístico*, pensado por ele a partir da sua apresentação, no cristianismo, como uma espécie de síntese realizada pelas experiências judaica e grega da linguagem. Quando tomamos o último parágrafo da *Metacrítica* aí vemos que:

É possível que o muro de separação entre judeus e pagãos seja de um idealismo semelhante. O judeu tinha a palavra e o sinal, o pagão tinha a razão e a sua sabedoria (a conseqüência foi uma *metabasis eis allos genos*, dessa nova espécie, o melhor representante foi plantado num pequeno monte chamado Gólgota).

O idealismo ao qual Hamann aqui se refere criticamente é precisamente o Kantiano. Se olharmos a crítica da *Razão pura* buscando entender esta referência à *metabasis eis allos genos*¹²¹ que Hamann apresenta na figura de Cristo como unidade viva entre a palavra, o sinal, a razão e a sabedoria ou como unidade da linguagem de “judeus” e de “pagãos”, a encontramos na *quarta antinomia*. O contexto dessa referência a Kant nos ajuda inclusive a compreender o porquê do uso humorístico da expressão “conseqüência” para se referir a esta *conciliação* apresentada na figura de

¹²¹ O tradutor brasileiro indica esta referência à Kant em rodapé à sua tradução. (Cf. Kant, I. *Crítica da razão pura*. Tr. port. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 415-6. O que nos chamou particularmente a atenção para esta expressão foi a sua *repetição* por Kierkegaard no *Interlúdio* das *Migalhas Filosóficas*. É também como uma *metabasis eis allos genos* que Clímacus se refere à relação com a verdade, com o histórico, com o devir. O salto da *metabasis*, nele como em Hamann, se *desloca* da perspectiva sob a qual o problema é pensado, seja por Kant para recusá-lo, seja por Hegel, para *efetivá-la* como passagem imanente. Ele se desloca da forma autonomizada ou do “pensamento”, tomado como uma instância autoreferencial, isso que Clímacus chama de “socratismo” nas *Migalhas*, a partir desta mesma relação estabelecida com Cristo como *metabasis* na linguagem e na história, na relação com o *histórico* tanto em seu sentido *estricto* como pensado como salto da fé que aí realiza. Desta maneira, o *lugar* (o espaço) desta experiência de relação entre o que é condicionado e o incondicionado e o *tempo* no qual esta relação se apresenta são inteiramente deslocados.

Cristo, mas sobretudo, nos ajuda a melhor explicitar onde se tocam, para Hamann, o conceito de razão pensado a partir da linguagem e o cristianismo. A discussão de Kant na quarta antinomia impugna como uma *metabasis eis allos genos* ou como um *salto* a má-transição realizada entre a série *finita* ou *empírica* dos *fenômenos* (e a sua correspondente causalidade) e a idéia de uma *causalidade suprema*. O que Kant afirma na *tese* da quarta antinomia, a qual apresenta a prova cosmológica da existência de Deus, é a recusa à passagem da série finita e causal dos *fenômenos empíricos* à idéia de uma *causalidade absoluta*, passagem a qual ele caracteriza como uma *ilegimidade* lógica e assim, como um *salto*, isto é, como uma passagem incapaz de legitimar ou explicitar a *progressão* dos seus passos. Essa incapacidade é estabelecida por Kant a partir da identificação deste salto ou desta passagem à transição entre dois *gêneros distintos* ou duas *diferentes ordens* de realidade: a dos fatos ou do *contingente* e a da verdade ou da *necessidade*. Ele visa aí particularmente a recusa às provas ontológicas da existência de Deus que justamente realizariam este salto ou esta “*metabasis*” não legitimada.

As antinomias na *Crítica da Razão Pura* apresentam um esforço de separação, no interior da própria razão, o qual busca apresentar na forma de uma *oposição* entre *tese* e *antítese*, o “desentendimento” da razão consigo mesma. É por isso que Hegel, ao referir-se à filosofia kantiana sempre se lhe refere como um “entendimento opositor”. É que no esforço de apresentar uma razão que seja capaz de legitimar cada um dos seus passos, este momento do “conflito das idéias transcendentais” aparece na lógica transcendental como um momento necessário do “desentendimento” da razão consigo própria. Ele lhe permite *separar, distinguir* aquilo que ela pode ou não legitimamente *conhecer*, em razão do que lhe permite apresentar os diferentes âmbitos de *validade* daquilo que a razão enuncia. Esta distinção ou separação, apresentada na exposição das antinomias, quando assim pensada como um estabelecimento das condições de legitimidade do saber, permite a Kant separar a razão em dois usos, distintos, porém não *contraditórios* naquele sentido que indicamos quando remetíamos o conceito hegeliano de *interversão* à sua oposição à lógica aristotélica. A razão é assim pensada em seu uso teórico – aquela que conhece os fenômenos – e em seu uso prático, aquele que se refere à

liberdade ou à “coisa em si”, o *noumeno*. O que esta distinção objetiva para Kant, é apontar, por essa auto-limitação da razão, que segundo aquilo que é estritamente *dado* (ou *tomado*, como dirá Hamann na *Metacrítica*, ironizando esta compreensão auto-limitada da verdade) ao *entendimento*, o conhecimento da realidade só pode apresentar-se legitimamente como conhecimento de fenômenos, isto é, como uma *exterioridade* que é recebida pelo *Eu* que lhe *dá forma*. A constituição do conhecimento como conhecimento de fenômenos encontra-se alicerçada na exposição que Kant realiza do “Eu Transcendental” como uma “unidade sintética da apercepção”, isto é, como aquele que é capaz de *dar forma* a este “dado” que se encontra fora do sujeito, e isso porque ele apresenta o “Eu” como “pura receptividade”, como inteiramente vazio de *conteúdo*, ou seja, o apresenta como uma simples *forma* já constituída antes (*a priori*) de toda experiência com o exterior, razão pela qual esta experiência é pensada como uma relação *a-posteriori*, isto é, como experiência que se acrescenta depois da própria subjetividade, que a experiência mesma, assim, pressupõe.

Este caráter da experiência pensada como uma relação na qual a subjetividade é o termo-médio *absoluto* entre o *a priori* e o *a posteriori*, isto é, o fato de que a própria subjetividade apresenta a *mediação* pela qual a experiência (como *sua* experiência) é tornada possível, é denunciado por Hamann na *Metacrítica* como um *Hysteron-proteron*, ou como uma *auto-pressuposição*. O problema deste “absurdo” para Hamann, já veremos, não é lógico. Basta, aliás, uma breve olhada no seu texto para perceber que não é de lógica que aí se trata (Assim como tampouco no Interlúdio das *Migalhas* o é, conforme apontamos). O problema para ele consiste em que ao apresentar as formas puras da intuição sob a designação “a priori” e a experiência como “a posteriori”, assim como a própria palavra *metafísica*, nisso mesmo a *Crítica* kantiana não consegue ocultar que a *linguagem* que pode dizê-la já apresenta o *antes* e o *depois*, o em *cima* e o em *baixo* (a espaço-temporalidade) que esta mesma crítica pretende expor como pertencentes ao sujeito ou à forma *fora* e *antes* da experiência. O que Hamann desenvolve é a crítica ao terceiro purismo como unidade das duas críticas anteriores, ao afirmar que “a pretensão de uma purificação da linguagem” já carrega em si a crítica das duas outras

purificações da transmissão, da tradição, da fé e da experiência. Isso se dá porque a linguagem, como único real motivo de “desentendimento da razão consigo mesma” integra em si todas as críticas anteriores, pois ela é o pressuposto absoluto de toda enunciação, isto é, na medida em que se há algo que efetivamente se pressuponha, absolutamente este algo não é o *Eu* ou a *pura forma*, mas é a *linguagem*, na medida em que toda tentativa de dela se abstrair, já a pressupor e, com ela, também à transmissão, tradição e fé e o conjunto da experiência. Como se vê, Hamann apresenta a linguagem como esta unidade viva capaz de unificar o conjunto da experiência humana, na medida em que ela é capaz de significar tal experiência, de atribuir-lhe sentido, atribuição a qual não pode, absolutamente, abstrair do fato de que tal significação é um processo que se dá na relação com a tradição e a transmissão. É esta auto-pressuposição da linguagem – que é assim, a auto-pressuposição de uma experiência unitária do sentido e significação como processo pelo qual o homem significa a sua própria experiência histórica no mundo – que a crítica da razão pura pretende “suspender”, da qual ela pretende se abstrair, em seu esforço de purificação da linguagem, isto é, conforme o esforço de encontrar as condições de legitimidade das enunciações. Ora, mas tal empreendimento é, para Hamann, de antemão fadado ao fracasso, pois ele precisamente *começa* por abstrair o único *a priori*, do qual não é possível prescindir no conhecimento: da *unidade real* representada pela linguagem como unidade entre o homem e a sua experiência.

Apresentando os sons e as letras como os verdadeiros “elementos estéticos” em oposição à espaço-temporalidade do *Eu* kantiano, Hamann pretende afirmar aquele que é o elemento fundamental da sua concepção da linguagem: o fato de que a palavra é a verdadeira “unidade sintética” do conhecimento humano por que é nela que se realiza a unidade entre *forma* e *matéria* ou entre os elementos materiais do *som* e os formais, da significação, dada pelo uso, na história. O que o signo reúne, assim, são os dois lados expostos nas duas primeiras críticas ao ‘projeto de depuração’. O primeiro purismo pretende depurar a forma, livrando-a de “toda transmissão, tradição e fé” e o segundo, depurar a razão da *matéria*, isto é, eliminar todo conteúdo

empírico, “toda experiência e a indução cotidiana”. A linguagem, a terceira purificação buscada na crítica através da eliminação do uso e do arbitrário que nele se apresenta, sintetiza estes dois purismos ao eliminar toda a “transmissão e o uso”, ao eliminar os elementos *históricos* presentes na linguagem, a qual realiza a unidade entre a ‘materialidade’ e a forma’. A linguagem assim se apresenta porque a *palavra* é compreendida a partir da “interligação de um sinal verbal (*a priori*) arbitrário, mas *a posteriori* necessário e indispensável”.¹²² Ora, o que Hamann afirma por meio da sua paródia minimalista da *Crítica da Razão Pura* não é senão que *a priori* e *a posteriori* são desde sempre pressupostos em sua unidade na linguagem, a qual não é separável da *experiência* posto que é, ela mesma, esta experiência, a qual reúne efetivamente tanto o elemento arbitrário, contingente, quanto a sua determinação ‘a posteriori’ pelo uso (o qual a tradição e a transmissão explicam) ‘necessária’ e universal.

O que é particularmente relevante e que nos interessa de perto, dada a relação que possui com Hegel e com Kierkegaard, é que esta unidade, apresentada na linguagem como unidade entre os elementos *materiais* e *formais*, pressupõe a *história* como o terreno da sua realização, pressuposição que se afirma quando lembramos que Hamann apresenta como únicas credenciais o *uso* e a *transmissão*. Ora, se daqui olhamos de novo o último parágrafo da *Metacrítica*, é mais fácil entender, a despeito do que de pesadamente metafórico ele contém, o que ele pode significar quanto a esta relação entre linguagem e história, que é o que se encontra no centro daquilo que apresenta interesse aos olhos de Hegel e que a nós também interessa pela relação com Kierkegaard. O que diz o parágrafo final, aquele da *metabasis*? Ele critica, como mencionamos, o idealismo kantiano. O que caracteriza, a seus olhos, esse idealismo é que ele expõe a tentativa de “desencantar a forma de uma intuição empírica”.¹²³ Já bem antes deste final do seu texto, Hamann apresenta a crítica a esta perspectiva do ‘purismo’ cuja pretensão central é a de pretender livrar-se da *matéria*. Criticando o

¹²² Hamann, *op. cit.*, p. 56.

¹²³ *Idem*, p. 57.

procedimento da crítica kantiana como uma abstração da mediação da linguagem, que manifesta o seu “ódio gnóstico à matéria ou um amor místico pela forma”¹²⁴, Hamann aponta que mesmo na linguagem matemática, que pretende expor essa “libertação” da matéria que apresenta a intuição sensível como interior ou esse desvencilhar-se do *arbitrário* do signo lingüístico, intentado pelo purismo da razão, apresenta ainda, diz ele, quando pensamos na geometria, a exigência da sua “figuração por meio de sinais e imagens”¹²⁵ que testemunham desta presença renitente do sensível ou da matéria.

O conjunto do texto de Hamann é uma diatribe de “punho cerrado” contra esta pretensão idealista de desvencilhar-se da matéria ou de autonomizar a forma. A palavra ou o signo verbal é apresentado como uma unidade de *forma* e *matéria* capaz de “resistir” à tentativa idealista de purificação, isto é, de manter firme a experiência significada na linguagem contra uma razão assim separada da experiência. Articulada àquela afirmação de Hegel sobre a fé de Hamann ser o ponto firme subjetivo a partir do qual a sua crítica do “entendimento seco” é possível e articulada ainda àquelas breves observações que fizemos ao conceito de espírito em Hegel é possível talvez entender mais concretamente este parágrafo final da *Metacrítica*.

Lembremos que quando Hegel apresenta a fé de Hamann como esse ponto firme, ele diz mais concretamente que é a sua concepção trinitária da fé aquela que permite a Hamann apresentá-la como unidade do elemento *subjetivo* e do *objetivo* na sua própria personalidade. Quando daqui nos lembramos que o conceito de espírito em Hegel descreve centralmente a tentativa de apanhar a razão humana a partir do pressuposto essencial de que esta possui uma experiência, isto é, de que a razão possui uma *história*, que é, como dissemos, pensada por Hegel a partir da relação com a liberdade (pois não esqueçamos que estamos ainda tentando explicar a razão de Hegel distinguir o cômico do irônico e da sua omissão de Hamann quanto a esta mediação da linguagem), entendemos porque ele encontra em Hamann um

¹²⁴ Idem, p. 53.

¹²⁵ Ibid.

‘oásis’ no deserto imposto pela *secura* do entendimento, capaz de dizer algo que ele mesmo incorporará como central. A esta altura, o leitor versado em Hegel já de há muito sabe (a priori e a posteriori) qual é a relação existente entre a questão de Hamann e aquilo que Hegel realiza. Afinal, o que Hamann apresenta não é senão um certo ‘conceito’ subjetivo de razão capaz de unificar a experiência humana como espírito, unificação que nele se apresenta, não como em Hegel, sob o domínio das formas, mas na linguagem. Basta uma breve olhada na discussão sobre a linguagem realizada por Hegel na seção do espírito subjetivo da *Enciclopédia* para encontrar a repercussão desse ‘conceito’ hamanniano de razão subjetiva, acrescentado, naturalmente, da unidade do pensar, que manifesta precisamente a possibilidade de transitar desta forma simplesmente subjetiva da razão à sua experiência objetiva.

Tendo Hegel (e a bem da verdade, também Kierkegaard) *in mente*, é preciso atentar para o fato daquele parágrafo ser o último. Este “lugar” no texto, assim como o lugar de Cristo no ‘silogismo’, que apresenta a linguagem em Hamann sob a forma alusiva daquela metáfora Judeus–Pagãos–Cristo¹²⁶, como lugar da exposição da verdade ou da superação das “separações idealistas”, não é casual. Pois a verdade é que é o signo cristão (aquele que se apresenta nos elementos, a água, o pão, o vinho) é que explica os anteriores, na medida em que os contém. Se “o muro das separações” entre a palavra, os sinais (dos judeus) e a razão e a sabedoria (Grego) é demolido por uma *metabasis eis allos genos*, cujo maior representante é Cristo, é *neste* ou nesta *metabasis* que se expõe a unidade entre a *contingência* e a *necessidade* que a razão antinômica proíbe de postular como *verdade* (ou como sabedoria).

Para entendermos isso bem, é preciso que saibamos o que o próprio Kant aponta para a resolução das antinomias. Ele entende que se a razão cria este “desentendimento consigo própria”, o qual consiste em admitir duas proposições opostas e igualmente verdadeiras quando apresentadas sob

¹²⁶ Quantos crimes contra a forma são necessários cometer para chamar a atenção para o significado anti-lógico desta expressão lógica que Kierkegaard apresenta no paradoxo, para assim nos separarmos de uma escrita hermética que muito nos repugna?! Pois é claro que a questão está longe de ser lógica, e que o silogismo não é um silogismo!

distintos pontos de vista, ela mesma tem um interesse nisso, isto é, esse desentendimento é produtivo, pois ele permitir separar as coisas para juntá-las de modo mais preciso. Podemos aqui, aliás, lembrando daquilo que dizíamos lá atrás sobre a contradição dialética, entender que Kant, como Aristóteles, não vê a possibilidade de um “terceiro incluído”, diferentemente do que ocorre com os nossos auto-revirantes Hegel e Kierkegaard, embora estes se auto-revirem em lugares bem diferentes. Pois bem, ele admite uma unificação destas antinomias (ou oposições absolutas, das quais apenas nos referimos à tese da quarta antinomia, que opõe o *contingente* ao *necessário* ou a passagem da esfera da causalidade empírica, contingente a uma causa *necessária*, aquela na qual ele proíbe a *metabasis*), à qual ele contrapõe a prova cosmológica, que tem sua validade. Na solução destas antinomias, ao admitir que a verdade como *saber* só pode concernir ao fenômeno, para a qual vale esta causalidade empírica, ao passo que a esfera da *coisa em si* ou do *necessário* (que nessa antinomia que interessou a Hamann, por acaso é Deus), vale a sua *legitimidade prática*, sua validade, o que delimita o seu espaço de validade ao uso prático da razão. Esta separação, que é afinal o centro de todo este imbróglio, é unificada por Kant como um ideal da razão, isto é, como uma exigência que ele encontra na razão humana de unidade para a qual esta mesma razão tende, isto é, que não se apresenta como unidade real e efetiva mas é precisamente um tender ou um puro Ideal.

Para bem compreender o ponto de vista de Hamann (tendo em mente os nossos dois diálogos, a partir dos quais tal ‘personagem’ foi aqui solicitado) é preciso que tenhamos claro, como Hegel ajuda a determinar, que seu ponto de vista é o da fé. Seu “punho cerrado” ou o gesto virulento de crítica encerrado nesse pequeno texto é a manifestação de uma intenção muito clara: ele pretende repor, a partir do seu ponto de vista (que é o de um homem de fé, não de um filósofo) uma certa compreensão que o cristianismo ao mesmo tempo lhe permite e lhe exige. É deste ponto de vista, já sublinhado à exaustão, que ele pensa. Mas o que significa isso em relação à história? Se lembrarmos que Hamann, quando se refere a esta fala de *transmissão* e de *tradição*, bem poderíamos nos perguntar por que Hegel não situou Hamann como *irônico*, em vez de humorista, pois esta referência à tradição bem poderia

parecer uma tentativa de mostrar que o passado pesa, com seu julgamento, sobre o presente, isto é, que para Hamann, como para os românticos era o mundo grego, a experiência de Cristo e dos primeiros cristãos fosse esta força do passado que tem força de julgamento e verdade sobre o presente.

No prefácio à 3ª edição da *Enciclopédia* Hegel defende o saber filosófico dos ataques ‘amesquinhadados’ realizados por aquela ‘teologia do sentimento’¹²⁷, á qual nos referimos antes. Hegel combate a ignorância arrogante dos teólogos que se punham na condição de ‘juizes’ da fé e do ‘cristianismo dos indivíduos”. Hegel faz, entre outras, duas afirmações que nos interessam direta e imediatamente porque nos ajudam a compreender esta relação de Hamann com o presente. A primeira delas diz das raízes sociais desta posição que, em nome da fé, critica a filosofia, mas diz também, em negativo, da posição de Hegel frente a ela; a segunda é mais propriamente conceitual e se refere a relação entre a concepção *trinitária* do cristianismo e o conceito de espírito. Hegel aborda esta crítica fideísta da filosofia, pensando-a a partir dos interesses teológicos, contrários ao que ele chama de “expansão espiritual”, proporcionada pelo “desenvolvimento recente da filosofia alemã”. Junto com a crítica ao fideísmo ele apresenta como a sua contra face a “ilustração do entendimento” à qual esta mesma perspectiva fideísta encontra-se imediatamente oposta. Hegel apresenta, a vôo de pássaro, como cabe num prefácio, esse que é o grande ‘motivo’ do sistema, a ultrapassagem daquelas separações do entendimento, de toda “separação e fixidez”.

O eixo da crítica do fideísmo que Hegel faz nesse prefácio e que em termos categoriais se expõe nesta crítica à unilateralização levada a efeito por pontos de vista que opõem fé e razão, é o mesmo que articula e sustenta a crítica que Hamann dirige ao purismo Kantiano, pois embora ele não combata diretamente qualquer teologia, vista que, conforme mencionamos, não possui qualquer força neste momento, sua perspectiva apresenta um ponto de vista capaz de também combater a tal leitura. Hegel aqui expõe juntos o combate ao fideísmo e à “ilustração do entendimento” buscando mostrar que ao separar o

¹²⁷ Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*, § 34 et seq.

sujeito do conhecimento do conteúdo histórico da sua experiência a própria ilustração 'autoriza' a posição fideísta, a qual ela indiscutivelmente, enquanto crítica e ilustrada, quer combater. Ao opor o sujeito do conhecimento e o conteúdo histórico da sua experiência ou razão e fé esta filosofia se torna incapaz de apresentar, diante dos ataques teológicos, um conceito firme e unitário de razão que incorpore também a fé, o conteúdo, a experiência histórica. Assim, nesta oposição entre fé e razão ou entre teologia do sentimento e 'entendimento seco', para retomar os termos da resenha, se opõe, de um lado, a fé, tomada como a completa verdade e dispensando toda a 'ulterior determinação' do *espírito*, dispensando a própria razão humana enquanto esta é um índice deste desenvolvimento. A fé é tomada, assim, no imediato da "pura fé" como expressão da subjetividade do simples *sentimento*. De outro lado, é a razão que é tomada como pura subjetividade e formalidade, na total ausência de conteúdo, pois a fé só é tornada legítima, segundo aquela exigência da separação, entre o uso teórico e o uso prático, na inteiramente abstrata oposição à *revelação*, e a tudo o que é histórico. Em função destas unilateralizações se processa, aos olhos de Hegel, o que ele chama, sem nos esclarecer por que, de uma "coincidência na oposição".¹²⁸ na qual podem os dois extremos dizer o mesmo. Que ele retome a própria referência de Hamann a Bruno aqui não parece nada casual.

A distinção apresentada naquela aceitação por Kant da simples *validade*, do papel puramente regulador da idéia de Deus, apresentada na restrição da fé e do absoluto ao âmbito subjetivo da convicção, isto é, a afirmação kantiana sobre a aceitação da legitimidade da idéia de Deus em seu uso prático, moral, ao mesmo tempo em que a recusa como saber objetivo, em função da impossibilidade de predicação legítima sobre a sua verdade ou, para dizer numa palavra, a rejeição kantiana à possibilidade do conhecimento especulativo de Deus confirma, segundo Hegel, a despeito de todo o seu esforço de 'ilustração', a separação fideísta entre fé e razão. Pois, ainda quando não impede a validade universal da fé em Deus e numa vida futura, desde um tal ponto de vista da razão subjetiva, ao recusar o acesso à verdade

¹²⁸ Ibid.

de Deus na esfera *objetiva*, da experiência legítima, ou seja, ao recusar o conhecimento do *conteúdo concreto* de Deus, ao proibir o pensamento de uma experiência de Deus, a filosofia crítica termina por implicar uma restrição, com sinais invertidos, da mesma ordem que aquela presente na teologia fideísta, criticada pela própria perspectiva transcendental quando esta apresenta o esforço da razão como um *Sapere aude!*, como a emancipação da razão do domínio da pura fé e dos seus poderes terrenos, isso que ilustração a francesa apresenta de forma tão mais viva quanto mais viva é a própria experiência que a propicia. A relação com Deus como mera idéia reguladora, ao enclausurar a fé nesse terreno da filosofia prática, a reduz à pura relação a um “como devo agir” e “o que posso esperar”, o que significa dizer que a verdade da subjetividade e da liberdade, significadas pelo cristianismo, essa “única religião moral”¹²⁹, fica limitada à pura *formalidade subjetiva*, fica limitada ao indivíduo em seu isolamento.

Sob este ponto de vista transcendental, a fé cristã, como expressão da liberdade, para aparecer em sua verdade universal, deve abandonar o seu conteúdo concreto, isto é, o fato mesmo de ser cristã, de depender da *revelação*, de certa experiência *histórica* desta verdade. Recusar a afirmação da verdade histórica da religião cristã (e da liberdade por ela significada, já que *nisso* Kant apreende aquilo que será o fundamento das leituras tanto de Hegel quanto de Hamann e de Kierkegaard, a subjetividade como verdade do cristianismo, essa “única religião da moralidade”) ao mesmo tempo em que a conserva sob a ‘pura’ forma é o que impõe a crítica de Hegel à abstração caracterizada na filosofia transcendental. Se Kant, assim como os teólogos fideístas, deixa restar um fosso entre a fé – naquilo que ela possui de concreto e de histórico – e a razão, se as “verdades reveladas” aparecem como secundárias em relação à pura religiosidade racional, em virtude da contingência das primeiras, isso se dá porque esta é tão incapaz quanto aquela de conceber a fé senão com base na oposição alternante entre a pura experiência subjetiva do sentimento, meramente empírica e contingente, destituída de racionalidade, de um lado e, de outro, entre o ponto de vista

¹²⁹ Kant, I. *Crítica da razão pura*, p. 653.

universal da razão, destituído de conteúdo histórico e concreto, plasmado na liberdade puramente formal.

Para Hegel, em outras palavras, falta à ilustração do entendimento um conceito de razão e de experiência capaz de conter também os conteúdos, que unifique, desse modo, fé histórica e fé racional, razão teórica e razão prática. Esta derrogação do caráter absoluto da verdade na filosofia transcendental, dada nesta oposição entre conteúdo e forma, anda *pari passu* com a compreensão do conteúdo da experiência da fé como algo dado de modo imediato à subjetividade, com a sua redução à esfera do sentimento, que é rigorosamente a mesma que a oposição apresentada, sob o seu ponto de vista, pela teologia do sentimento à razão.

A conexão mais íntima estabelecida entre a concepção fideísta e a filosofia transcendental se revela, para a perspectiva sustentada por Hegel, nessa relação com o *histórico*. É que a fé toma o histórico como objeto, mas o toma a partir da sua *mediação* de acontecimento sensível, na absoluta contingência, pois Cristo é identificado de modo simples à pura singularidade subjetiva daquele que crê. Seja para lhe conferir o título de *verdade imediata* ou meramente empírica, no caso da teologia fideísta, seja para vedar qualquer teor em si mesmo racional, a esfera da experiência *histórica* da religião é tomada como *idêntica ao simples imediato*. Nesta pura imediatidade ela fica desprovida dos meios capazes de expor a *transição* ou a *passagem* desse âmbito imediato e particular ao universal e ao necessário, ou, para retomar os termos da nossa intriga diante de Silentio, fica destituída dos meios de fazer transitar do *indivíduo* ao *gênero*, devendo, por isso mesmo, contrapor a cada vez ou bem a racionalidade como uma violência ao imediato, à pura fé; ou bem à ‘mera’ contingência, em si mesma desprovida de racionalidade, do evento histórico. É a ausência de *mediação* que determina, assim, de um lado, a absolutização da imediatidade do conteúdo, no caso da teologia e de outro lado, a absolutização da unidade formal da subjetividade, no caso da filosofia transcendental.

Mais exatamente buscando nos acercar do modo como a leitura de Hamann lhe permite opor ao ‘simples imediato’ um histórico que não sendo o

empírico, tampouco é a efetividade, para Hegel, o problema é que os adeptos da “pura fé” permanecem ligados ao *evento sensível* da presença de Cristo, não se elevando à sua verdade como espírito. Ora, dizer isso significa afirmar que, do ponto de vista fideista há, no mero acontecimento da presença do Cristo, na sua imediatidade, já a *verdade*. Esta perspectiva desconhece o conceito de *espírito* como a verdade da fé, pois toma a simples *certeza subjetiva* de que Cristo é Deus feito homem como já imediatamente idêntica à verdade. Nisso, o que é desconhecida é a necessidade da “glorificação”, da transformação do conteúdo afirmado por Cristo – a liberdade e a salvação universais do homem – em experiência histórica, a sua realização, isto é, o que é desconhecido é o próprio *espírito* como a verdade fé. Se a teologia fideista, segundo Hegel, aponta a “expansão espiritual”, ou seja, o desenvolvimento racional, desenvolvimento da liberdade do homem em sua mais alta expressão, como contraditório à fé, isso se dá porque a própria fé cristã que tal teologia diz representar é aí rebaixada, pois lhe escapa precisamente esta dimensão da liberdade universal – também apresentada no “desenvolvimento recente do espírito” – como desenvolvimento e expressão da liberdade universal representada pela mensagem cristã.

Ora, a verdade deste processo de expansão espiritual é que ele é a realização no mundo, ele é a própria experiência histórica daquela liberdade apresentada na palavra do Cristo e na sua paixão. Para Hegel, assim, esse ponto de vista fideista é incapaz de se elevar ao nível da verdade da doutrina cristã, ficando preso às dimensões da mera “superstição”, denunciada por Kant n’*A religião nos simples limites da razão*. Apontando nessa cisão entre a “pura fé” de um lado e o saber ou a “expansão espiritual”, de outro, uma má leitura, por parte dos teólogos, “da escritura e do cristianismo”, pois esta separa aquilo que ali se encontra unido, Hegel cita o evangelho de João, em particular os versículos 38 e 39, para aí apontar a fonte evangélica da sua concepção do cristianismo. O *espírito*, cuja vinda é prometida no versículo 39, como desdobramento e verdade da fé, é a verdade. A fé, como “pura crença” – ou a convicção, para retomarmos os termos de Kant na *Primeira Crítica* – na presença sensível de Cristo, apontada no versículo 38, só se apresenta como a *verdade* pela “glorificação de Cristo”. A glorificação ou a verdade, assim, em

absoluto se confunde com a presença *viva* e *imediata* do Cristo, essa que é objeto da *pura fé* ou da certeza do crente, mas só é dada pela *realização*, pelo tornar *efetivo* daquilo que Cristo anuncia, a liberdade universal do homem como sua salvação.

A fé cristã, tomada desde um ponto de vista rebaixado como o do fideísmo, que opõe a liberdade do espírito à fé, é tornada incapaz de resistir aos ataques de uma razão que, por seu lado, também ela não se compreendeu inteiramente como o desenvolvimento da mesma liberdade universal significada pela religião cristã, desenvolvimento dado no tempo, revelação em ato da verdade apenas enunciada na experiência de fazer-se finito de Cristo. Pois esta razão formal, representando-se de modo puramente negativo diante da fé, realiza uma denegação da própria experiência histórica do mundo cristão como solo do seu (dela) pensamento, denegação da história como a sua “condição de possibilidade”, como o seu *a-priori* histórico, posição que de igual modo configura um rebaixamento, agora não da fé, mas da razão humana, assim tornada puramente desencarnada e alheia à experiência efetiva daquela “liberdade universal” que é a verdade da mensagem cristã, efetivamente experimentada historicamente pelos vínculos da “comunidade cristã”, dos laços históricos constituídos como experiência real da liberdade de todos os homens.

Um ponto de vista que apreenda a verdade, este que é o do próprio saber especulativo, não pode compreender, como meramente separados e opostos, processos que na realidade são *puramente contraditórios* apenas como um momento da verdade, puramente opostos somente a partir de um ponto de vista que os pense como meras “oposições fixas” ou que não considere que eles se invertem. Só quando são pensados sem um ponto de vista que unifique *liberdade* e *verdade* como processos históricos reais, processos essenciais ao espírito por meio dos quais este alcança a sua própria verdade; só quando pensada pela separação entre o *pensamento* e a *vida real* do espírito é que a fé cristã e a liberdade da razão podem aparecer como simplesmente *opostas*. Quando pensado como uma totalidade histórica real e vivente, este processo de afirmação da liberdade expresso na fé cristã, processo do qual a contradição entre uma fé que não admite o triunfo da razão

e o “entendimento seco” que apenas se opõe a ela é apenas um momento particular e não a verdade, aquilo que aparece como se apresenta, ao contrário, como um processo de auto-constituição e auto-determinação da liberdade, processo no qual as próprias diferenças entre fé e razão, embora acentuadas em sua aparente oposição, são na verdade momentos desta totalidade que é a liberdade do homem e do pensamento.

A este ponto de vista unificador, o processo contraditório que vai desde a perseguição aos primeiros cristãos, passando pela transformação da religião em religião de Estado até atingir o ápice deste desenvolvimento com a reforma luterana, processo que finalmente unifica o lado interior da fé à exterioridade do Estado (pois Hegel apreende como central a lição histórica da aliança luterana com os príncipes)¹³⁰, unidade que não mais se realiza sob a forma da dependência estrita do Estado ao direito divino, mas ao contrário, supõe a esfera da individualidade da liberdade e da consciência como fundamento do próprio Estado, ou seja, quando articulados na totalidade concreta e vivente do espírito, tais processos, aparentemente *opostos* do triunfo da fé na reforma luterana e da liberdade da razão da ilustração são unificados sob a comum afirmação da liberdade, afirmação que é a própria “glorificação” da mensagem do Cristo, exposição da vitória ou triunfo sobre a “verdade perseguida” do Cristo crucificado. O conceito de *espírito* como *verdade* expõe a perspectiva central ao próprio saber especulativo de superação da cisão entre fé e razão.

O que aí está em jogo, para Hegel, é o elemento crucial acerca da *verdade da encarnação*, ou daquela relação entre verdade e história, que será retomado nas suas *Lições de filosofia da religião* e de *Filosofia da História*, mas

¹³⁰ Não se trata de afirmar a identidade do Estado, tal como este aparece na sua verdade na *Filosofia do Direito*, com o absolutismo da aliança luterana. É claro que há uma diferença histórica precisa que é, aliás, devidamente considerada por Hegel. Trata-se de afirmar mais universalmente a perspectiva luterana como uma unidade, ainda que insuficientemente realizada, da *interioridade da fé* que no primeiro cristianismo opunha-se ao Estado como puramente exterior, com a exterioridade da vida ética, cuja predominância determinou o catolicismo como uma ausência de interioridade, como um perder-se no puramente exterior do Estado, do culto, dos objetos sagrados. Essa unidade entre interior e exterior, significada pela posição luterana é que é significativa para o ponto de vista especulativo.

que permeia a totalidade do sistema. A fé, como relação circunscrita ao *imediato* da presença sensível de Cristo, não é ainda a verdade, pois a vida e o martírio de Cristo são apenas, enquanto presença sensível, a face imediata da vinda da verdade e de seu banimento. Não é a verdade banida, mas a verdade realizada, isto é, a liberdade e a salvação feita carne na história do espírito, nessa experiência da verdade feita mundo que a *história universal* realiza, que pode apresentar a verdade e a glorificação do espírito afirmada pelo apóstolo. Trata-se, assim, de pensar a experiência histórica como experiência da verdade e do triunfo paulatino da liberdade e de, assim, pensá-la como *teodicéia*, na medida em que a história é identificada à realização da própria liberdade de *Deus* ou da *Idéia*. Em termos mais concretos, a própria história realiza o 'triunfo' e a 'glória', a verdade da fé cristã, na medida em que ela realiza finalmente a liberdade humana universal, tornando possível o re-encontro ou retorno do homem a si mesmo, isto que se encontra no cerne do conceito de liberdade como *autonomia*, retorno que é, ao mesmo tempo, o retorno do próprio homem a Deus ou re-encontro da idéia consigo mesma, pois no triunfo da liberdade no 'mundo cristão' o que de fato se realiza é o re-ligar-se do homem a Deus, a possibilidade de que o homem, enfim, não compreenda a sua própria liberdade como *oposta* ou separada de Deus, mas como a sua própria manifestação.

É o triunfo da verdade do cristianismo no mundo, a sua realização, o qual coincide, para Hegel, com as formas concretas da liberdade enquanto *experiência histórica* deste mesmo mundo cristão, cuja culminação religiosa coincide com a Reforma, isto é, é a própria história objetiva do espírito que assim se apresenta a Hegel como esse *movimento* que expõe a passagem da "pura fé" à razão não como uma passagem de um a outro âmbito, mas como distintos momentos de realização de um único e mesmo conteúdo: a liberdade humana. Entendemos, assim, de modo um pouco mais concreto aquilo que havíamos apresentado em largas pinceladas quando explicitávamos a identidade entre o 'todo ético do Estado' e o divino, que Silentio afirma ser realizada pela 'nova filosofia'. A identidade entre a objetividade histórica e a salvação é a razão pela qual o conceito (único órgão, primeiro e último critério da razão humana) deve incorporar em seu interior a *forma* lógica da *finitude* ou

da contingência, pois é por meio da e na experiência da finitude objetivada, isso que é a objetividade histórica, que a fé se apresenta realizada na instituição pelo homem da liberdade universal, ou seja, é na experiência humana *efetiva* que a unidade entre o homem e Deus, a salvação ou a glorificação do espírito se realiza, pois se a história é o terreno da ‘queda’ e do ‘pecado’ ou da separação entre Deus e o homem, instituída pela liberdade humana quando esta se experimenta separada do divino, é também ela – e esse o supremo significado da encarnação de Deus, da sua descida à finitude – o terreno da salvação, isso que torna a religião cristã uma “religião da liberdade universal” e uma religião eminentemente *histórica*.

A unidade entre fé e razão é finalmente tornada possível desde um ponto de vista que reconhece a sua unidade enquanto processo real do homem na história, isto é, enquanto reconhece que o objeto da fé, da religião, o retorno à relação com Deus, e da razão, a verdade, são dois modos de dizer a mesma liberdade que subjaz a toda atividade humana como retorno da verdade a si mesma. O pressuposto que aparece negado é aquele que se manifesta na teologia fideísta de que a *fé* e a *razão humana* sejam elementos *extrínsecos* e o é justo pela afirmação da liberdade como unidade entre *fé* e *razão*, como manifestação desta unidade entre o homem e Deus ou como expressão da liberdade realizada. Que a forma do conceito seja a forma superior da expressão dessa verdade, aquilo mesmo que ele afirma diante do fideísmo no prefácio da *Enciclopédia*, mas também, por exemplo, no *Prefácio à Fenomenologia do Espírito* é o que estará em questão para Kierkegaard.

Na *Fenomenologia*, ao demarcar a diferença entre a proposição especulativa e o juízo, exatamente pela capacidade da primeira em conter aquilo que este último simplesmente separa ou opõe, questão que é a mesma deste prefácio da *Enciclopédia* e que é, afinal, o problema central que articula o sistema, a forma do conceito é apresentada como forma capaz de conter o desenvolvimento da contradição, da forma contraditória assumida pela verdade como desenvolvimento, como auto-movimento, precisamente enquanto não se limita a ligar formalmente pela cópula o sujeito ao predicado. Nesse contexto, Hegel expõe a necessidade especulativa de *evitar* o nome – Deus – como

forma de evitar a separação, dada no simples nome, que exige a determinação pelos predicados, forma de evitar a separação pela qual o sujeito e o predicado são simplesmente unidos como estranhos, como mutuamente excludentes, pela cópula. Hegel apresenta o conceito – ou o desenvolvimento especulativo – como aquele que não expõe essa relação que simplesmente *separa* o sujeito do *movimento* pelo qual ele mesmo põe o objeto, que não separa o sujeito da sua *atividade* como atividade substancial que relaciona internamente o sujeito ao predicado e isso na medida em que este é *posto* pelo sujeito. Hegel pretende exatamente expor a impotência do puro nome para pensar a transição do sujeito ao objeto, pois nele o próprio sujeito é substancializado em absoluta oposição ao objeto. É esta passagem que a proposição especulativa vem demonstrar ser *inteiramente* obra da subjetividade enquanto esta põe o seu objeto como *posto* pela atividade do sujeito.

A crítica de Kierkegaard, que incide sobre a forma do conceito enquanto esta expressão do movimento como simples auto-movimento, isto é, enquanto ela reduz a *contradição* e a passagem ao movimento puramente *imanente* da idéia, ao contrário de constituir um retorno ao juízo quer, pela afirmação do paradoxo como “proposição” capaz de dizer adequadamente a “unidade na contradição”, repor o problema da transcendência ou da exterioridade de Deus, que ficaria abolido pela pura imanência expressa na proposição especulativa. A forma da expressão dessa unidade na contradição – o paradoxo – não aparece sob a forma do *puro nome*, o que é indicativo da diferença da posição de Kierkegaard com respeito ao fideísmo criticado por Hegel ao mesmo tempo a sua proximidade, clarificada pela própria leitura de Hegel, com a leitura de Hamann sobre a unidade expressa na ‘*metabasis*’ encarnada, que é precisamente aquilo que se apresenta no paradoxo absoluto de Kierkegaard, esse nome redobrado que liga, sem o acréscimo simples da cópula), dois distintos sujeitos. A forma do nome *composto* e *contraditório*, deste redobramento do nome expresso pelo paradoxo Deus–Homem, no qual a própria relação auto-contraditória se encontra enunciada, é todo um deslocamento da forma que se experimenta, é toda ‘teoria da linguagem’ como *predicação* que é abandonada.

O projeto de unidade do saber representado pelo empreendimento de um *saber enciclopédico*, de cuja terceira edição o 3º *Prefácio* é apresentação, tem suas raízes mais imediatas, segundo o que nos interessa neste momento, na crítica feita por Hegel ao *monopólio* da verdade do cristianismo pela teologia, e mais particularmente por essa teologia que se apresenta de modo proibitivo diante da pergunta pela racionalidade da fé, pela possibilidade do conhecimento de Deus. A posição de Hegel se determina fundamentalmente contra esta crítica pré-ilustrada da teologia alemã à ilustração, crítica que é *também* das posições de privilégio social constituídas por sobre este monopólio do cristianismo reivindicado pela teologia. Essas observações sobre Hegel e o problema da fé cristã, feitas com base no prefácio da *Enciclopédia* tem o sentido muito particular, além de nos ajudar a melhor entender o que significa esta apropriação subjetiva da história acenada na *Metacrítica* por Hamann, de apontar um elemento muito simples e sem maiores pretensões especulativas: o fato de que as posições de Kierkegaard e Hegel, ainda que divergindo inteiramente de sentido, têm uma relação com seus respectivos presentes históricos, quanto à fé, que é de confronto com qualquer *domínio exclusivo* da verdade do cristianismo por teólogos, isto é, que ambas as posições são, nesse sentido, solidárias à potência emancipatória contida na própria crítica ilustrada ao domínio teológico. Tanto a posição de Kierkegaard quanto a de Hegel, coincidem sob esse aspecto fundamental de representarem uma posição francamente oposta, ao menos teoricamente¹³¹, a qualquer monopólio sobre a fé cristã. Argumentando sobre a crítica que a teologia dirige à razão, Hegel aponta a “mesquinharia ou inveja”, a vilania de “paixões menores” como móvel desta crítica fideísta, e aponta como seu fundamento efetivo a manutenção interessada da exclusividade do juízo sobre a fé pela teologia. Diz Hegel que

¹³¹ As observações de Franz Rosenzweig em seu livro sobre *Hegel e o Estado* acerca das relações entre a filosofia hegeliana da religião e os compromissos teológicos de Hegel em face do *status quo* teológico prussiano nos levariam a relativizar essa visão “progressista” de Hegel diante do problema da religião. O que se afirma aqui é, de modo bastante circunscrito e evitando entrar nessa discussão que é secundária para o nosso interesse, é a posição de Hegel como “progressista” frente a essa corrente anti-ilustrada. Cf. Rosenzweig, Franz. *Hegel e o Estado*. Tr. br. Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

[...] a expansão espiritual plenamente pensante e científica estorvaria e mesmo impediria e eliminaria a arrogância do alardear subjetivo da segurança – carente de espírito, estéril no bem, e só rico em maus frutos – de se encontrarem na posse do cristianismo, e de tê-lo exclusivamente como próprio.¹³²

Ele aponta, assim, como efeito fundamental do desenvolvimento do pensamento conceitual, do desenvolvimento da razão em bases livres, o de retirar do domínio da teologia a exclusividade, e mesmo mais radicalmente, a possibilidade de que um tal discurso de pretensões privatistas diante da verdade possa comportar-se como instância de julgamento da fé num mundo no qual o domínio universal da liberdade já se estabeleceu como a mais importante determinação histórica. Esse esvaziamento do poder exclusivo de formular juízos sobre a fé e o cristianismo, de cuja verdade são expressões tanto a Reforma – com aquilo que ela significou em termos da liberdade individual do crer – como a extensão universal do saber filosófico e da razão, representadas pela crítica ilustrada ao domínio da teologia sobre a razão, isso que Hegel chama de “desenvolvimento espiritual recente”, resulta num esvaziamento do lugar de poder que a exclusividade do juízo sobre a fé conferia historicamente às instituições clericais e a seus representantes teológicos na experiência social imediatamente anterior aos eventos que inauguram esse impulso à universalização da liberdade na experiência moderna. A Reforma, a Revolução Francesa – com a destruição do poder absoluto e da divindade terrena por ele representado, segundo a lógica da teologia absolutista – e a ilustração que lhe serve de porta-voz filosófico, são expressões do desenvolvimento real da liberdade na experiência moderna, desenvolvimento cujo núcleo repousa no que Hegel chamará de “sociedade civil burguesa” na sua *Filosofia do Direito*, a esfera da “particularidade” da liberdade enquanto momento de mediação. Este desenvolvimento coincide

¹³² Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*, I, p. 35.

com a realização da liberdade em sua forma mais desenvolvida, pois – para nos manter nesse nível da querela religiosa – essa forma mediada da sociedade civil moderna afirma a esfera irreduzível da liberdade de crença como algo individual, ao mesmo tempo em que a relaciona com a vida social global, também ela fundada na liberdade universal da vontade.¹³³ Exatamente enquanto toma a experiência moderna como uma realização da liberdade capaz de resguardar tanto a esfera da liberdade individual – à qual se ligaria a “pura crença” – como a liberdade universal, tornada concreta como comunidade, língua, religião, enfim, Estado, esse desenvolvimento da esfera da sociedade civil lhe aparece como a própria expressão universal da *mediação*, pois é *por meio* da particularidade que o indivíduo transita ao universal. O lugar determinante que esta mediação ocupa no esquema categorial do sistema é precisamente aquele sobre o qual incide a crítica de Kierkegaard a Hegel. Esta crítica à identidade entre a experiência da liberdade objetiva e o espírito, a qual tampouco é estranha a Hamann, e é o nó de toda a questão.

É possível entender agora mais exata e concretamente o que Hegel quer dizer quando afirma que a condição da fé firme, de ‘alcançar o substancial’, enfim, de apresentar a crítica às separações kantianas se determina pela firme fé na trindade apresentada por Hamann, por sua compreensão trinitária do cristianismo. É que o grande problema da relação imediata com a fé é que ela separa inteiramente o homem da história. Mas o que nos interessa de modo muito singular, é como esta concepção do cristianismo que apresenta a ‘relação’ subjetiva com a história é capaz de articular concretamente a noção central do espírito como ‘verdade’ da fé. Porque é muito fácil entender o que Hegel quer dizer quando fala de espírito, pois ele nos mostra aquele ponto fixo objetivo a partir do qual é possível apanhar o histórico como este desenvolvimento espiritual. Já qual possa ser o significado histórico deste ponto de vista subjetivo é algo que exige um pouco mais de esforço, pois, precisamente por ser “puramente subjetivo”, ele não se

¹³³ Hegel, G. W. F. *Filosofia do Direito*, §§ 5-7.

traduz senão nesta simples expressão da relação com a palavra, o que parece nos deixar sem chão histórico.

Quando Hamann entende a unidade apresentada por Cristo como um signo vivo capaz de realizar em si mesmo a unidade entre o que é arbitrário e o que é necessário, entre o *a priori* e o *a posteriori*, ele apresenta esta unidade no *uso*. É, lembremos, pelo *uso* que a palavra, *a priori* *arbitrária*, se torna *a posteriori* necessária. Quando relacionamos esta afirmação da *Metacrítica* com aquela 'regra' apresentada a Lavater (come teu pão...), na qual Hamann apresenta o *uso da vida* unida à afirmação do cristianismo como um gosto pelo símbolo, entendemos claramente porque Hamann, aos olhos de Hegel, se apropria do espírito como verdade ou experimenta uma real fé na trindade. Se, como vimos, o que é central ao espírito é a possibilidade de que ele reconcilie homem e Deus numa experiência concreta e presente da liberdade, isto é, que ele seja uma experiência efetiva desta mesma liberdade, o que Hamann experimenta subjetivamente é precisamente a liberdade reconciliada.

Mas por que, afinal, Hegel diz que Hamann apreende a idéia, ainda que apenas subjetivamente? Porque afinal Hegel não pensa em Hamann como um simples indivíduo que experimentou tal fé firme, pois afinal, uma verdade subjetiva é apenas isso, algo que diz respeito à simples biografia. O que Hegel reconhece em Hamann é a possibilidade desta sua fé firme realizar uma apreensão que não é puramente singular ou individual, mas que tem um valor de verdade para a exposição do que é a linguagem. Se olharmos como o próprio Hegel integrará a experiência judaica do símbolo e a experiência grega do *lógos* na *Estética*, não é a validade de uma apreensão simplesmente subjetiva ou a 'verdade de uma vida' que aí vemos, mas a exposição de uma relação entre uma certa experiência da fé (e da liberdade) apresentada no modo como esta aparece na linguagem, na palavra.

Apropriar-se de Cristo como uma *metabasis* encarnada significa em Hamann precisamente apropriar-se de certa unidade entre estas duas distintas experiências históricas da linguagem, o que significa senão dizer que Cristo ou a apropriação desta unidade entre matéria e forma, que também diz desta

experiência é a condição da sua verdade. Ora, o que nisso Hamann afirma é que a verdade é a necessária unidade entre a forma e o conteúdo, destituída, porém, como assinalamos antes, de qualquer possibilidade de formalizar-se fora desta relação imediatamente subjetiva. Podemos agora entender melhor que Hegel não apresente na *Estética* a “forma Hamann” porque ela de fato poria abaixo a sua afirmação de que na experiência moderna esta unidade apresenta-se realizada nas estruturas do *Estado*. Toda a questão é que diante dos seus próprios critérios apontados na forma conceito ele teria de dizer de Hamann o mesmo que o que diz dos Schlegel. E, sem poder, contudo, fazê-lo, dada a ‘firme’ ancoragem de Hamann no seu presente. Tudo que Hegel pode opor a Hamann, e o faz, é a insuficiência deste ponto de vista em oferecer um conceito potente de razão. Esta insuficiência, entretanto, é precisamente aquilo que Hamann não, caso pudesse haver dialogado com Hegel, reconhece, mas que ele deliberadamente recusa.

No final da *Metacrítica*, Hamann a apresenta como um “punho fechado” dirigido ao purismo da razão. Diz ele ainda que deixa a “mão aberta” a outro, que queira tomar esta tarefa. Quando entendemos que esta “mão aberta” de reconciliação com a crítica, que desenvolva ao modo da “sabedoria dos pagãos” a crítica que ele dirige nesta forma “absolutamente concentrada”, como diz Hegel, a qual beira a ausência da forma, não é difícil ler a tarefa assumida pelo próprio Hegel como expressão dessa “mão aberta”, a qual Hamann precisamente recusa.

Para o ponto de vista religioso de Hamann ou para a sua atividade como cristão, um punho fechado ou a forma concisa, violenta, que diz o essencial sem se deter em cada minúcia, é suficiente para *apreender e negar* os equívocos centrais tanto do purismo da razão quanto do conjunto da experiência da liberdade em seu tempo. A suficiência deste ponto de vista, antes de demarcar uma simples ‘auto-limitação’, apresenta na verdade uma concepção de razão inteiramente distinta daquela apresentada pela “mão aberta”, porquanto ela não se insere, desde o princípio, na busca de responder a uma interrogação autônoma pela forma, isto é, ela não pretende apresentar um ‘outro conceito de razão’, mas simplesmente interrogar ou interpelar esta

'sabedoria dos pagãos' sobre a sua possibilidade de apresentar a verdade da experiência vivente da liberdade. Essa interpelação não é, ela mesma, destituída de um pressuposto, que não vem a ser senão aquele mesmo da linguagem como "critério primeiro e último da razão".

Mas aqui nos cabe de novo chamar atenção para o critério absoluto que Hamann apresenta para pensar este critério, isto é, o que torna a linguagem este critério último ou o que a legitima, nos termos de uma perspectiva "purista"? Diz Hamann que os únicos critérios da linguagem são sua transmissão e seu *uso*. Como vimos, esta perspectiva de Hamann não aparece a Hegel como uma simples apreensão da *tradição*, ou seja, como uma relação não-livre, precisamente em razão do seu *uso*. Como ele reconhece em Hamann um *uso* que experimenta a "energia vivente do presente individual", é impossível lhe opor aquela autodestrutividade que ele identifica na negatividade irônica do seu tempo. Esta energia vivente, entretanto, é precisamente a razão pela qual, ao que parece, Hamann deixa a mão aberta a outro. Se ele não era muito afeito a trabalhar, como dissemos (e esta seria uma excelente razão para só escrever pequenos panfletos, ao menos ao nosso juízo), esse gesto não parece, entretanto, se dever à preguiça. Ele tem fortes e 'firmes' razões nesta mesma concepção da fé como realizada na e pela palavra enquanto esta é a única mediação *verdadeira*, ou seja, a única mediação capaz de comportar a própria questão da verdade. Assumir a tarefa da fé como um esclarecimento da linguagem que visa a diálogos concretos sobre o seu próprio presente, isso que Hamann experimentou em sua escrita, não é apenas a manifestação de uma insuficiência, é, antes, como dizíamos, a manifestação de uma compreensão que interroga profundamente acerca da 'tarefa' do cristão ou da liberdade. A esta interrogação, ele mesmo parece responder de 'punho fechado', com o gesto mesmo de falar em identidade com aquilo que experimenta. Este gesto, da fala que se experimenta e diz a própria experiência, em geral é mediado em Hamann por esta forma negativa, este gosto estranho por chocar, que tanto parece irritar e divertir a Hegel. Que esta tarefa de espalhar 'migalhas' em forma de palavra como modo indireto de apresentar a verdade tenha sido, em algum outro momento, recebida e retomada é já uma expressão dessa 'fraca força' da palavra negativa.

Capítulo III

Sobre humor, fé e história: Tarquínio, o grande e seu filho

A história só se repete como farsa.
(Marx)

Partimos para esse *divertissement* sobre Hamann impulsionados por nossa tentativa de esclarecer a relação apresentada entre o ‘reviramento’ da nova filosofia e aqueles realizados por Kierkegaard e suas personas. Terminamos com ele, distraidamente, por retornar ao humor, que agora, talvez, melhor nos permita compreender a fé como unidade infinita do trágico e do cômico. Voltemos, ainda por um momento, a esta unidade a partir daquela relação entre forma e conteúdo na poesia-dialética para nela melhor buscarmos compreender como a recepção, por Kierkegaard, das ‘migalhas’ e do ‘punho cerrado’ de Hamann deles faz um uso bastante peculiar.

A unidade infinita entre o cômico o trágico significa que na fé, a cada vez um se revira no seu contrário e na verdade é, ele mesmo o seu contrário. Na fé o trágico é também cômico e assim também inversamente. Kierkegaard parte, nisso, da *metabasis eis allos genos* cujo nome é Cristo, *retomada* enquanto esta expressão da verdade encarnada. A encarnação, tal como para Hamann, se resolve inteira na própria pessoa de Cristo, mas não de modo “imediato”. Como este nosso caminho, como exige o poeta, é todo feito de desvios, tomemos ainda um breve desvio provocado por uma referência algo escondida no texto de Silentio, mas nomeada por outros poetas da heteronímia, a qual talvez nos ajude a tornar mais concreto o que possa vir a ser esta relação com o histórico como uma luta, apresentada na fé. Ainda uma vez, tal desvio tem um nome próprio.

1 A insônia de Themístocles, a escolha de Themístocles: repetir, retomar, recordar ...

Em *Temor e Tremor*, como vimos, Silentio apresenta o papel do poeta-dialético como aquele que realiza uma recordação da fé. Ele, a esta altura, nos parece se apresentar como o próprio *lugar* do salto que procuramos entender, isto é, parece que é a fala do poeta-dialético, como *forma* que mantém a memória das gerações, que faria esta articulação entre elas à medida que *apresenta* em seu discurso e *mantém* em seu elogio a *consciência eterna* significada pela fé, o seu conteúdo. Mas assim a fala do poeta-dialético não apresenta senão o *redobramento*, na ‘forma do elogio’, daquele movimento de relação com a história que a própria fé realiza. Esse *redobramento*, realizado por Silêncio e apresentado na forma poético-dialética, entretanto, se olharmos bem, se de um lado apresenta enorme proximidade àquele que ele elogia (Abraão), de outro lado introduz elementos inteiramente extemporâneos em relação àquilo que ele canta. Ele contém, em relação à fé de Abraão um certo reviramento do tempo pelo qual ele transita, na maior sem cerimônia, do Morijah à uma moderna cidade pelas ruas da qual se oculta um cavaleiro da interioridade escondida. Neste trânsito muito livre pelos tempos e suas linguagens, manifesta-se algo de central na escrita de Kierkegaard, aquilo para o quê a escrita de Hamann aponta: que na fé cristã ou na ‘*metabasis eis allos genos*’ do Gólgota encontra-se certa possibilidade de ‘reunir todos tempos’ num instante, como afirma Clímacus em suas *Migalhas*. Pois é evidente que a economia ‘em si’ puramente *alusiva* ou *simbólica* da linguagem e da fé de Abraão parece, de um ponto de vista objetivo, não comportar em si mesma tanta ‘dialética’ quanta Silentio aplica em seu texto. Isso tanto é assim que para afirmar determinadas passagens mais ‘finas’ ele faz aparecer esta outra figura, o ‘cavaleiro da interioridade escondida’, que passeia pelas ruas de uma moderna cidade, ‘situação’ muito diferente daquela de Abraão. Quando daqui pensamos na teoria hamanniana do signo cristão como aquele capaz de unificar o simbolismo judaico e o *logos* grego como a sua *verdade*, já não é tão difícil acompanhar o significado desta ‘ampliação’, na recordação do poeta

dialético, com respeito ao simplesmente *alusivo* da fé e da liberdade de Abraão. É que Silentio retoma *também* o simbolismo da escrita, retomando nisso a ‘verdade’ da ‘simples alusão’ ou daquilo que mesmo toda a dialética propiciada pela linguagem do *logos* grego não é capaz de tornar *manifesito*. Assim também Clímacus retomará, no seu *uso* do *logos* grego, as virtudes ‘separadoras’ para corrigir aquilo que de ‘alusivo’ ou simbólico’ o *lógos* carrega para o seu interior quando busca se apropriar do histórico.

A linguagem do poeta-dialético, assim, explora a possibilidade de reunir a *palavra* e o *signal* e a *razão* e a *sabedoria*, mas nisso ele nos desafia enormemente, pois o ponto de vista estritamente subjetivo e negativo a partir do qual o poeta-dialético faz isso parece exigir um leitor disposto a assumir diante do seu texto (e de todo texto) uma liberdade semelhante. Porque o curioso do *uso* que ele parece fazer da linguagem é que às vezes ele usa a argumentação do *logos* de modo alusivo e a alusão no lugar da razão, movimento que, convenhamos, é de quase levar à loucura nós pobres leitores, pois ele parece exigir que também nós, de algum modo, nos reviremos. O mais importante nisso tudo, porém, é que se o poeta se encontra unido inseparavelmente à forma que ele mesmo experimenta *na* linguagem (ainda que deste modo ulterior, mediado pela própria linguagem), esta estranha relação com o tempo que sua linguagem desenvolve é também a expressão do modo como ele mesmo experimenta ou faz uso do tempo.

Ao apresentar o poeta como ‘gênio da recordação’, diz Silentio que o poeta é capaz de apresentar uma “*débil recordação*” da fé e *nela*, preservar essa paixão do esquecimento. A *recordação*, define a natureza mesma da linguagem do poeta-dialético, ou melhor, como já vimos pela insistência no caráter verbal, o *recordar* (*at erindre*), o qual é também o conteúdo da sua *fala*. Como modo próprio ao poeta-dialético de apanhar a ‘verdade’ das ‘paixões históricas’ e mais exatamente da mais alta destas paixões, que é a fé, a recordação faz, também nisso, o poeta-dialético diferir absolutamente do “filósofo da história” e nos ajuda a melhor compreender esta *relação* com histórico que o poeta realiza, ao recordar.

Em *Temor e Tremor* Silentio estabelece uma relação importante entre o recordar, que designa a ação do poeta-dialético e ficar *insonne*.¹³⁴ Esta relação nos ajuda a entender a tarefa da *recordação* como a própria tarefa da relação com o histórico, a partir da qual também melhor podemos entender o papel do poeta como aquele que realiza a reunião das ‘gerações’. Diz Silentio que:

“Uma doutrina temerária pretende introduzir no mundo do espírito esta mesma lei da indiferença sob a qual sofre o mundo exterior. É suficiente, pensa ela, saber o que é grande, sem necessidade de nenhum outro labor. Também ela não recebe o pão, ela morre de inanição vendo todas as coisas se transformarem em ouro. E que sabe ela, aliás? Na Grécia, milhares de contemporâneos e na posteridade multidões inumeráveis conheceram todos os triunfos de Milcíades, mas não houve senão um que perdeu o sono. Gerações sem número souberam de cor, palavra por palavra, a história de Abraão, mas quantos homens foram por ela levados à insônia?”¹³⁵

¹³⁴ A unidade entre estar desperto e *recordar* para assumir o histórico como manifestação da própria liberdade é uma imagem que, de novo, não nos permite ‘esquecer’ de lembrar de Freud. Se retomar é a repetição que permite libertar o presente enquanto liberta *também* no passado a possibilidade da liberdade, esta memória do ‘gosto’ Freudiano por Kierkegaard é ‘quase’ involuntária.

¹³⁵ “Une doctrine téméraire prétend introduire dans le monde de l’esprit cette même loi de l’indifférence sous laquelle gémit le monde extérieur. Il suffit, pense-t-elle, de savoir ce qui est grand, sans nul besoin d’autre labeur. Aussi ne reçoit-elle pas de pain, elle meurt d’inanition en voyant toutes choses se changer en or. Et que sait-elle d’ailleurs? En Grèce, des milliers de contemporains, et dans la postérité des multitudes innombrables ont connu tous les triomphes de Miltiade, mais il n’y en eut qu’un seul pour en perdre le sommeil. Des générations sans nombre ont sur par coeur et mot à mot l’histoire d’Abraham; mais combien d’hommes a-t-elle livrés à l’insomnie?”. Kierkegaard, S. A. *Craintee et tremblement*, p. 122.

O personagem aí referido *indiretamente* (pois sequer é nomeado) é *retomado* em outras ocasiões por Kierkegaard. O “insone” diante dos ‘feitos’ de Milcíades, como nos ensina Heródoto em sua *Historia*,¹³⁶ é Themístocles¹³⁷, estrategista ateniense na batalha de Salamina. Na véspera desta batalha, na qual a decisão de Themístocles em agir imediatamente é definidora, este ‘*recorda*’ Milcíades e ao recordar, fica insone. A *insônia* é esta exigência de estar *desperto*, exigência crucial diante da urgência da escolha, da ação que definirá este instante preciso, no qual Themístocles deve agir, como o instante *propício*¹³⁸ para a realização da batalha. Esta sua escolha se efetiva *contra* as expectativas dos demais estrategistas, o que redobra a luta de Themístocles, pois além de lutar contra os inimigos precisa também lutar contra os seus próprios aliados até convencê-los da justiça da decisão. A decisão em agir e o esforço argumentativo de Themístocles decidem esta batalha. Quanto a este último, guarda imensa significação, pela enorme relação que guarda com a própria estratégia argumentativa de Kierkegaard, o *uso* da palavra que Heródoto destaca ser feito por Themístocles. É que este (e não apenas na batalha de

¹³⁶ A tradução francesa das obras completas de Kierkegaard remete sempre que este faz uma referência a Themístocles à *Vida dos grandes homens*, de Plutarco. Heródoto, em sua *Historia* (VI, 34 et seq.), ao qual Kierkegaard também faz inúmeras referências, ao narrar as histórias de Milcíades e Themístocles, talvez seja a fonte mais importante e não só por ser primeira, mas como adiante veremos, por narrar não apenas a ação histórica e a insônia provocada pela recordação de Milcíades, mas por insistir na relação entre a ação histórica e o “plágio” como método da citação histórica.

¹³⁷ Agradeço a Álvaro Valls a confirmação, feita ainda em setembro de 2005, de que a referência de Kierkegaard era a este Themístocles ateniense e não ao mártir cristão bem como a referência aos demais contextos nos quais Themístocles é citado por Kierkegaard. Na ocasião, eu preparava uma comunicação para o encontro da Sobreski, apresentada em novembro do mesmo ano sob o título “Poder lembrar poder esquecer, a escolha de Themístocles” na qual achavam-se articuladas as perspectivas de Kierkegaard e Walter Benjamin sobre a história a partir de sua comum oposição à *Erinnerung* hegeliana. Em algum momento esta pesquisa pretendeu articular as reflexões dos dois pensadores, projeto que se terminou, por sugestão da banca de qualificação, abandonando pela exigüidade do tempo restante e a possibilidade de nele articular de modo mais demorado esta relação. Os ecos da articulação com Benjamin aparecem nesta exposição apenas – e sob uma forma deliberadamente não explicitada – na ênfase que aqui se dá a certas temáticas Kierkegaardianas cuja articulação com temas e abordagens de Walter Benjamin não passará despercebida ao leitor que familiarizado com este último.

¹³⁸ Certamente tanto Heródoto quanto Kierkegaard, ao retomarem sua narrativa, pensam no instante como *kairós*, exatamente este tempo propício da ação.

Salamina) faz um uso muito peculiar da palavra, em particular da palavra dos outros. Neste esforço de convencimento sobre a decisão de realizar a batalha quando tudo parecia se opor a tal decisão, Themístocles se apropria dos argumentos que ouvira de um outro e simplesmente os usa, se apropria literalmente das palavras de um outro orador e, sem menciona-lo, dirige-se a cada um dos que deve convencer. E ademais, Themístocles mente, sempre que necessário, conforme relata Heródoto, o que aliás, é crucial na vitória de salamina, pois ao aplicar um *divertissement* ao inimigo, uma tática diversionista, ele precisa neutraliza suas forças.

Clímacus, em suas *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia*, quando fala do paradoxo, também ele se apropria, desviando o seu sentido, de inúmeros autores sem citá-los, cometendo um 'plágio deliberado' cuja maior determinação é a de re-inserir o plagiado num contexto presente, que o re-significa inteiramente. O que ele – e também Silentio – fazem ao longo dos seus textos e não só quanto à forma, mas expressamente quanto ao conteúdo, é uma *citação* desse tipo, uma apropriação desviada. Aquilo que se apresenta no plágio, que é na verdade uma *apropriação*, diz da exata expressão que a significação do *histórico* pode ter quando assim apropriada por um farsante. Alias. Clímacus nos poupa de ter que denunciar Silentio como farsante, pois é ele mesmo quem o faz.:

A urgência da decisão de Themístocles na véspera da batalha envolve não só a decisão de realizá-la, mas também a estratégia sem a qual nenhuma batalha pode ser ganha. Nesta urgência, que é a de toda decisão histórica, de todo indivíduo que deve agir, urgência da guerra, da ação diante do inimigo, do combate, também se afirma uma relação essencial entre o modo como Kierkegaard (como antes Hamann, como indicam seus punhos cerrados) entende o histórico também como uma arte da guerra, que já não nos parece tão estranha, quando pensamos que este caráter de combate ou de demolição é o outro termo do paradoxo que a 'edificação' comporta, pois nenhuma 'edificação histórica' é feita sem demolição. Nesta, o que decide é a relação com o tempo – este instante da decisão – inseparável da linguagem que diz essa apropriação do tempo. Nela, tanto o instante de agir adquire um

significado absoluto para aquele que deve escolher, decidir *neste* e por *este* instante, assim como a fala eficaz, apropriada por aquele que age é o próprio meio que permite que a possibilidade se realize. É também a linguagem aquela que decide da vitória ou da derrota.

A *insônia* provocada pela *recordação* é o índice absoluto de que a relação daquele que *recorda* é dada na sua *atividade presente*. A recordação de Themístocles é a relação *absoluta* tanto com o seu próprio presente, quanto com o passado daquele que é recordado (*Milcíades*), pois o passado não lhe aparece sob a forma ‘passada’, mas sob a forma da recordação da relação *absoluta* de Milcíades com o *seu* próprio presente. A recordação de Themístocles parece apontar, assim, para um certo absolutismo do presente. O que parece determinar este absolutismo do presente é o fato de que a relação apresentada na recordação é comandada pela inteira experiência presente daquele que recorda. Quem é que Themístocles recorda? Milcíades, que fora o estrategista responsável pela vitória na batalha de Maratona. Também Milcíades, através de sua ação individual e da sua decisão, em princípio isolada, mas igualmente definidora, foi o responsável tanto pela decisão de enfrentar aquela outra batalha quanto pela estratégia que tornou a vitória ateniense possível. A recordação de Themístocles diante da iminência da batalha de Salamina o deixa insone porque recordá-lo aponta aquilo que na sua situação presente *repete* aquela que fora a de Milcíades, a incontornável necessidade de decidir.

Silêncio opõe em seu texto, lembremos, os milhares de contemporâneos que *sabiam de cor* os feitos de Milcíades àquele que, “único dentre estes”, ficava *insone* ao recordar. A oposição que Silêncio aí apresenta entre “*recordar*” e “*saber de cor*”¹³⁹ é indicativa de uma oposição central para

¹³⁹ Esta oposição em língua portuguesa é engraçada, pois *recordar* é precisamente lembrar com o *core*, com o coração. Mas o uso comum esclarece aquilo que a etimologia ilude, pois esta oposição é compreensível a primeira vista quando consideramos o conjunto do período, pois ela distingue com precisão a idéia de que temos de “saber de cor” como uma repetição mecânica ou decorada de uma lição, apontada nos milhares de contemporâneos, daquela atividade qualitativamente distinta que deixa Themístocles, ao recordar, insone. Kierkegaard distingue cuidadosamente nos outros momentos nos quais se refere à insônia de themístocles estas duas formas de memória, distinguindo-as pelos verbos que emprega.

Kierkegaard, a qual ele apresenta como a oposição entre o simples *saber* de um evento e a sua *apropriação*, a sua recordação ou retomada. Se olharmos para os outros momentos nos quais esta referência a Themístocles é ela mesma *retomada* na obra de Kierkegaard, aí encontramos alguns elementos interessantes e deveras esclarecedores acerca da *recordação*. Num outro momento no qual a referência a Themístocles é apresentada, o *prelúdio* de William Afham a *In vino veritas*, nos *Estádios do caminho da vida*, Kierkegaard estabelece uma oposição importante entre o recordar e o lembrar (*at huske*). Ela é particularmente importante na medida em que ajuda a esclarecer as respectivas vinculações entre *interioridade* e *memória* presentes na recordação e na lembrança, as quais nos permitem, ao mesmo tempo, compreender mais exatamente como a relação com o histórico, a sua recordação ou retomada pode ser o único lugar no qual, para Kierkegaard, se encontram *interior* e *exterior*.

Diz ele em *In vino veritas* que *lembrar* e *recordar* são muito diferentes e que, na verdade, implicam um antagonismo fundamental. O lembrar é função da memória como *faculdade*. Como tal, ele se encontra em relação com os dados da *intuição*, que os organiza numa seqüência *causal*, *linear*, “pode lembrar de um evento, rememorá-lo em todos os seus pormenores, sem por isso ter dele a recordação”.¹⁴⁰ O lembrar, é possível pelo acúmulo *quantitativo* das informações na memória, pela sua reunião num quadro no qual cada evento ou cada pormenor se articula com os demais, numa cadeia *causal* e sucessiva. Neste papel encadeador da memória enquanto faculdade, isto é, da memória como momento do entendimento humano, Kierkegaard retoma, aliás sem nenhuma referência explícita, numa indicação da natureza de “citação” ou “plágio” dessa *retomada*, algumas determinações centrais da exposição que Hegel apresenta na seção do *Espírito*, na *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia* a sua reflexão sobre a relação entre a *Erinnerung* (*interiorização*) e a *memória* no percurso de constituição do ‘pensar subjetivo’, este último, como mencionamos, apresentado como unidade ou ‘verdade’ da subjetividade. Como aludimos ao apresentar a ‘questão Hamann’, a relação entre pensamento e

¹⁴⁰ Cf. Kierkegaard, S. A. *Stades sur le chemin de la vie, Oeuvres*, t. IX, p. 9.

linguagem que Hegel aí apresenta, parece ser a específica apropriação conceitual daquela articulação entre *intuição*, *memória* e *linguagem* apresentada por Hamann. Kierkegaard ao realizar esta associação entre o simples *lembrar* que ele opõe ao *recordar* e a perspectiva hegeliana, aponta para a diferença mais central implicada naquela apropriação hamanniana do histórico quanto ao conceito hegeliano de espírito ou a sua leitura da ‘verdade da trindade’.

A *erinnerung* hegeliana expõe o movimento de *rememoração* ou de interiorização, realizado pela ‘representação’ como um *trabalho da subjetividade* que permite ao sujeito que esta *organize* interiormente a sua relação com o *exterior* como um *imediato*, relação que é dada na simples intuição. Esta ‘organização’ é tornada possível ou mediada pela memória, que se apropria do que é exterior, apropriação que ocorre precisamente por meio da linguagem, pela relação que a linguagem, por ser ela mesma uma relação que medeia o que é simplesmente interior com o exterior permite que o sujeito, ao se apropriar dela, interiorize aquilo que é exterior, tornando-o algo de seu ou algo de interior, o que garante o ‘pensar’ como uma unidade destes dois momentos.

Qual é o problema em lembrar? Aqui, aquela objeção de Silentio à nova filosofia como uma ‘naturalização’ que é apenas sinalizada e que apontamos a partir do que Clímacus nos diz, é o elemento central. O problema é que o lembrar isola o homem na pura interioridade. Como processo da memória como faculdade, a única coisa que o lembrar permite é uma relação com a linguagem como simples interiorização do já dado, da tradição lingüística no interior da qual o sujeito realiza esta apropriação. Ao simplesmente lembrar o indivíduo apenas repete ou retoma, agora no sentido de simples repor o mesmo, de reproduzir, aquilo que ele encontra já pronto. É que este ‘trabalho’ de interiorização é apenas o modo como sem qualquer liberdade o indivíduo torna interior aquilo que é exterior. Esta memória apenas repõe o simples imediato, razão pela qual ela era associada por Silentio à fé ou à liberdade do indivíduo simples e imediatamente inserido na tradição.

Nas *Migalhas*, Clímacus realiza uma discussão capital sobre esta relação entre memória, fé e tradição na sua relação com o tempo, com a passagem cronológica do tempo na discussão sobre o discípulo de “primeira” e de “segunda mão”. Esta discussão é o coração das *Migalhas*, pois nela se apresenta o ‘conceito’ de *contemporaneidade* segundo o ponto de vista da fé, o qual é oposto ao conceito de contemporaneidade *cronológica*.

Conhecedor da *enciclopédia* e das meditações de Agostinho sobre o tempo, Clímacus parte do instante ou do agora como tempo sobre o qual ‘se não me pergunto sei, se me pergunto não sei’, cuja expressão especulativa encontra-se na definição hegeliana do agora como aquele que sendo não é e não sendo é. O instante que Clímacus procura é o instante no qual a ‘verdade poderia ter entrado no tempo’, o instante no qual é possível apanhar a relação entre o que é puramente interior e o absolutamente exterior, pois o que ele busca é o instante no qual o eterno e o tempo se encontram. Clímacus faz nesse contexto, uma observação fundamental. Diz ele que a natureza é demasiado abstrata para comportar o que é dialético com respeito ao tempo. Por que Clímacus diz isso? É que esclarecer a natureza da relação com o histórico, ou a fé, pois esta é apresentada como o órgão do histórico, ele precisa ‘passar’ pela natureza ou pela naturalização.

Tentando mostrar que a fé no Deus-homem não é *imediata*, esforço que ele realiza no *Interlúdio* das *Migalhas* e nos capítulos que o antecedem e o seguem (pois Clímacus, que é poeta-dialético, se esmera em também apresentar plasticamente o seu texto, razão pela qual o interlúdio deve marcar uma ‘passagem do tempo cronológico’ entre os discípulos de ‘primeira e os de segunda mão, o qual não deixa de também um *divertissemnet* como aquele que ele apresenta no *pós-scriptum*, que *diverte* e *ilude* ao mesmo tempo), se pergunta, para esclarecer sobre se diante da fé num ‘evento autocontraditório’ haveria alguma vantagem em ser um contemporâneo imediato no sentido cronológico (um discípulo de primeira) ou em ser um pósteros (de segunda mão), Clímacus faz uma pergunta que nos ajuda a entender esta distinção de lembrar e recordar na relação com o histórico. Discutindo se o fato de ser um ‘pósteros’, o qual depende da *transmissão* e da *tradição* em relação ao Deus-

homem, diz ele que todo 'benefício' da posteridade poderia residir apenas em que o objeto do crer, o fato histórico ou a vinda do Deus-homem poderia se ir *naturalizando* com a passagem do tempo, tornando-se uma espécie de *segunda-natureza*. Diz Clímacus bem exatamente que

É certo que a fé pode vir a ser uma *segunda natureza* num homem, mas este homem, de quem ela se torna a segunda natureza, tem de ter tido, indubitavelmente, também uma *primeira*, já que a fé se tornou uma outra, a segunda. Se aquele fato deve ser naturalizado, tal coisa pode ser expressa da seguinte maneira, no que diz respeito ao indivíduo: que o indivíduo já nasce com a fé, isto é, com a sua segunda natureza. [...] Até mesmo numa metempsicose ainda há algum sentido, mas nascer já com a sua segunda natureza, com uma outra natureza que depende de um fato histórico dado no tempo, isso sim é na verdade o *non plus ultra* da loucura.¹⁴¹

Ora, não é difícil ver a quem Clímacus aí se dirige indiretamente ou que questão ele levanta, a qual precisamente retoma uma determinação essencial daquela apreensão de Hamann sobre a fé na '*metabasis eis allos genos cuja semente foi plantada no Gólgota*'. O que ele identifica aí é algo que é central na razão pela qual ele crê que o esforço hegeliano é incapaz de apropriar-se daquilo a que se propõe, do histórico. Ele visa muito diretamente a relação estabelecida por Hegel em seu conceito de espírito entre a liberdade humana e a *história objetiva*. Ele sabe perfeitamente que aquele percurso da *rememoração* do espírito subjetivo não diz algo de separado da experiência histórica (que apenas se *apresenta* no espírito objetivo), mas sabe também, e fundamentalmente, que o que permite pensá-los a ambos como partes de um único processo real que é a história, é a forma do conceito, como apontamos antes. Qual é o problema de Hegel presente a verdade da história como tarefa que só se realiza pelo filósofo da história? É que Hegel separa aí algo que é,

¹⁴¹ Kierkegaard, S. A. *Migalhas filosóficas*, p. 137.

precisamente, inseparável, segundo o seu próprio percurso: aqueles que *experimentam objetivamente* daqueles que *sabem*, ou do filósofo. A questão não é tão banal quanto parece, pois Kierkegaard também sabe que a filosofia não é, em princípio, vedada a ninguém, pode ser um caminho tão universal quanto a fé para apropriar-se da verdade.

Aqui também o problema da ‘dificuldade da fé se clarifica’, pois no fundo o problema é que ao apresentar a filosofia ou a forma do conceito como caminho para ‘verdade’ e ao partir, nela, da pura *forma objetivada*, Hegel na verdade apresenta em síntese o significado fundamental que, a seus olhos comporta toda tentativa de apresentar um ‘fundamento racional’ para a fé cristã: é que ela só tem e só pode ter como ponto firme ou fundamento o presente ou o agora sob uma *forma* já objetivada, a forma do Estado, ou, nos termos do interlúdio, aquilo que se tornou, a partir da ação do indivíduo, da possibilidade, *real*. Se de novo lembrarmos que a forma do conceito apreende a ‘verdade histórica’ na forma puramente *objetivada* do histórico, isto é, no Estado, entendemos o mais central motivo pelo qual Kierkegaard recusa qualquer movimento de formalização *separada* da singularidade, pois ela significa que o indivíduo singular, ao se relacionar com um todo (do Estado) que ele já encontra pronto, não pode nisso se reconhecer como livre senão pela mediação universal da forma separada, isto é, senão como um “juízo já vencido ou uma liberdade realizada” que ele recebe pronta, como uma *segunda natureza*.

O que Kierkegaard intenta, ao separar o ‘conceito’ de segunda natureza ou a ‘fé’ da história objetiva, em livrar-se deste *non plus ultra da loucura* que consiste em pensar uma segunda natureza que é primeira é precisamente apontar o caráter inseparável da mensagem de liberdade do Cristo da experiência mesma de *tornar-se livre*. É claro, que com Hamann, ele precisa nisso, omitir a natureza primeira¹⁴², aquela que é demasiado abstrata para comportar o dialético em relação ao tempo. A segunda menção que Hegel faz a Hamann em seus escritos, a qual se encontra na *Filosofia da Natureza*,

¹⁴² Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas*, § 19.

logo no início, elucida melhor que qualquer outra coisa o que está em questão: Hegel cita, para sustentar seu movimento de que só a verdade do conceito permite uma correta apropriação da natureza, que pressupõe a própria experiência do espírito como atividade que afirma a liberdade do homem, aponta este esforço do pensamento como aquele que faz a natureza “derreter” diante dele. Para ilustrar sua citação diz ele que como dizia Hamann, “a natureza é palavra hebraica, que se escreve só com as consoantes, a qual o intelecto deve apor os pontos”.

O que ou do que esta citação se desvia inteiramente é precisamente do sentido e do problema apontado por Hamann, que retifica este ‘simples’ momento de verdade que Hegel isola, o ‘intelecto’ ou o *logos* grego como aquele que retifica a natureza. Aqui o ‘ato falho’ ‘entrega’ a questão que se encontra em questão quanto à ‘cultura’ como segunda natureza. É que Hegel omite nessa citação, o *logos* cristão como aquele que retifica a sua própria retificação, ou seja, ele omite que não é o intelecto ou a sabedoria grega aquela que apresenta a *verdade*, mas apenas o *logos* cristão. É claro que aqui, um filósofo negativo diria estar diante do *non plus ultra* do idealismo. Este problema, entretanto (e por isso aludíamos acima ao fato da crítica que se encontrava em questão na recusa à forma conceito não ser simplesmente banal, de que não ser banal), pois não se trata, ao recusar o conceito e mais amplamente o *logos* grego, de recusar a idéia de uma palavra que unifica ou esclarece, mas antes ao contrário, trata-se de oferecer uma perspectiva de *forma* ou de discurso que, não se separando da experiência subjetiva, pode apresentar uma unidade superior àquela apresentada sob a forma conceito.

Pois como já é possível divisar (e o ato falho de Hegel ajuda a mostrar), esta compreensão ‘subjetiva’ do *logos* cristão (que odiava trabalhar) retomada de Hamann por Hegel, aponta uma identidade entre o esforço de Hegel e o *logos* grego a qual é a principal razão da ‘oposição sem tréguas’ de Kierkegaard ao sistema. No conceito de segunda natureza em Hegel, a primeira natureza (esta que Hegel busca apreender em sua racionalidade na Filosofia da natureza) é aquela sobre a qual se exerce a atividade livre ou a liberdade do homem, puramente negativa em relação a esta. Esta atividade é o

trabalho, como mencionamos antes. A liberdade do homem só se completa ou se corrige quando este retorna a si e compreende esta mesma atividade como livre, retorno que coincide, como vimos antes, com a formalização da liberdade, que decide a separação entre a história e a não história.

O problema é que como Kierkegaard parte desta apreensão do *logos* cristão como verdade inseparavelmente *subjéctiva* e *objectiva* na forma individualizada e o trabalho é demasiado objectivo para ser tal critério da liberdade por que ele separa o resultado da acção daquele que age, Kierkegaard pensa que o único critério para pensara liberdade deva ser referido não à natureza, mas ao próprio homem. É por isso que ele critica o conceito de segunda natureza para explicar a fé, pois como liberdade ela deve supor este ato puramente espiritual. E aqui o filósofo negativo diria, se encontra todo o idealismo desta posição, que ‘abstrai’ inteiramente da natureza, deixando o homem sem chão. E assim seria, se assim o fosse. Pois o que o filósofo negativo não compreende é que não se trata para Kierkegaard de explicar ou buscar a racionalidade do mundo, mas de agir sobre ele. O que, entretanto, é banal. Esta banalidade ou este empirismo da acção, diria o filósofo negativo, limita-se a esta apreensão puramente subjéctiva, pelo que o *logos* fica enclausurado no indivíduo. E o filósofo teria razão, caso fosse isso mesmo.

O problema, é que esta conclusão é não só falsa, mas apressada. Pois se nos lembrarmos do problema de Kierkegaard com o lembrar e a *erinnerung*, o filósofo negativo teria que responder a um *hic hodus hic salta*, e fazer diferente. Mas o filósofo negativo não conseguiria fazer melhor que o próprio Hegel, que ao buscar tomar a linguagem a partir da forma conceito, só consegue alcançar a tradição, e não a história, que ao tomar o Estado como forma, só consegue alcançar a naturalização da liberdade, a tradição interiorizada e exteriorizada e de novo, não a liberdade, que ao tomar a relação coma liberdade a partir do “demasiado objectivo” do trabalho, só consegue alcançar o Estado, e não a liberdade.

Como o que de fato ocorre é que Kierkegaard no seu *non plus ultra* idealismo consegue se apropriar de forma mais eficaz da unidade entre *matéria* e *forma* tal como ele pode interessar à liberdade, e não á simples dissolução da

natureza pelo intelecto. Pois a grande questão que Kierkegaard levanta, e Clímacus nas *Migalhas* é um excelente porta-voz, é precisamente que o único modo de apropriar-se do histórico é na unidade apresentada na fé, isto é na apropriação autocontraditória do homem como liberdade. Esta ‘descoberta’ de que o caráter estritamente singular da fé é inimigo de qualquer esforço que separe a forma da experiência, razão pela qual um projeto de ‘ontologia’ ou qualquer coisa que o valha lhe é rigorosamente estranho, pois ele bem sabe que uma tal apropriação singular não permite jamais e sob qualquer hipótese, encontrar no que é simplesmente *objetivo* qualquer verdade.

Nesta recusa de tomar a história como uma objetividade puramente exterior, a qual, para ele, é necessariamente oposta à liberdade do indivíduo singular está a idéia de que uma interpretação “racionalista” do cristianismo resulta (ou provém) de uma “acomodação” com o mundo, a qual elimina aquele aspecto, para ele inseparável da vida do Cristo“ como ‘uma luta contra a igreja e o Estado’. Numa nota dos diários, diz Kierkegaard que

os resultados de uma tal união (entre cristianismo e filosofia) se vêem no racionalismo, uma concepção na qual a confusão das línguas é um tipo e assim como observamos que número de palavras passam nas diversas línguas assim também os racionalistas, se bem que também se destruam entre si, têm portanto em comum estas palavras: cristianismo filosófico, razoável, (o cristianismo e toda apresentação de cristo são uma acomodação).¹⁴³

Se daqui voltarmos a Themístocles e à recordação, esta, ao contrário da simples lembrança, impõe que aquilo que é recordado ou “repetido” é *atualizado*, tornado de novo, ato. Somente enquanto uma *retomada* (*gjentager*)

¹⁴³ Kierkegaard, S. A. *Journaux*, p. 26.

da relação com o passado, realizada pela sua recordação, esta implica a insônia. É isso que explica porque “milhares de contemporâneos e na posteridade multidões inumeráveis *souberam* de Milcíades sem que nem por isso perdessem o sono”. A recordação de Themístocles e a insônia por ela provocada significam que aquele que recorda, ao *retomar* ou *repetir*¹⁴⁴ a ação recordada, estabelece uma relação com o *passado*, com o *tempo* e o *histórico*, na qual o elemento *decisivo* se encontra fincado no presente, pela exigência, apresentada àquele que recorda e, no ato mesmo de recordar, no ato da sua própria ação, relação inteiramente distinta daquele que apenas *sabe* a história.

O que é determinante da *recordação* nesse recorrente exemplo de Themístocles é que ela caracteriza uma relação com o passado que apenas se decide no presente, como *escolha*. A insônia de Themístocles se dá na gravidade, ou na *seriedade* imposta pelo caráter irrevogável desta escolha presente. O *ensinamento* absoluto que a recordação de Themístocles apresenta àquele que o recorda é apenas a irrevogável necessidade de ter, aquele mesmo que recorda, de decidir. É a interposição da liberdade daquele age historicamente ao simplesmente dado, é a ação livre do indivíduo, como ação que *altera* no interior da *mesma realidade* o curso simplesmente dado dos acontecimentos, tornando-o um curso *histórico*, isto é, instituindo este curso como algo que *deveio* a partir de “uma causa operando livremente”, aquilo que impõe, aos olhos de Kierkegaard, esta *seriedade* da escolha e a angústia que a acompanha. É ela o que leva Clímacus, em outro contexto, a afirmar que “quando Themístocles cai em insônia por pensar nos triunfos de Milcíades, a razão de sua insônia é que ele compreende a realidade como possibilidade”. Se aqui pensarmos que no centro da argumentação das *Migalhas Filosóficas* encontra-se a relação com o *instante*, que aparece como esta relação absoluta com a *possibilidade*, com a liberdade, entendemos um pouco melhor a

¹⁴⁴ Álvaro Valls, em sua tradução brasileira das *Migalhas Filosóficas*, sublinha que “a expressão verbal *gjentager* significa retomar ou repetir não no sentido mecânico (*at repetere*), mas no sentido vivo e dinâmico de retomar, reprisar, voltar a firmar”. A repetição, que é título de outra obra da pseudonímia de Kierkegaard é a categoria central da relação com o histórico experimentada a partir da liberdade, da possibilidade.

afirmação feita por Clímacus nas mesmas *Migalhas* de que a fé é esta relação com o *instante* e com o *histórico*.

E é Themístocles, precisamente, quem nos ajuda a compreender isso, reforçando, aliás, com seu exemplo, a afirmação feita por Clímacus de que a fé é o *órgão* do histórico, fé que, deste modo, se refere não só à fé no ‘paradoxo absoluto’ mas ao histórico ‘em geral’. Esta relação com o que é ‘simplesmente histórico’ nos ajuda a entender a discussão apresentada por Clímacus no interlúdio das *Migalhas* como uma discussão tão eminentemente lógica quanto a diatribe hamanniana contra o ‘purismo da razão’. Pois Clímacus retoma logo no início do *interlúdio* a *metabasis eis allos gennos* que Hamann apresenta personificada na figura de Cristo para pensar o problema do devir. Sua questão é buscar compreender a mudança própria do *devir* ou a *kinesis*, mudança que não altera aquele que devém. Ele opõe à *Kinesis*, a *alloiosis*, ou a mudança que *altera*. Diz ele, que para pensar o tipo de mudança do devir (do histórico), não é possível pensá-la como *allóisis* pois esta implicaria não uma mudança no *mesmo* mas uma ‘*metabasis eis allos genos*’, aquela passagem a um outro gênero combatida por Kant, e o problema disso, explica ele, é que um plano que se ‘altera’ não é um *mesmo* plano, mas *outro*, razão pela qual para compreender o devir que expõe uma mudança no *mesmo* é preciso compreender o movimento como *Kinesis* e não como *alloisis*.

Só conseguimos compreender o imenso jogo de perversões que este interlúdio apresenta quando entendemos que ele discute aí, de *fora* desta perspectiva, à qual ele nomeia de socratismo. Ela descreve, como mencionamos, toda tentativa de apreender a verdade na qual o *logos* é pensado ao modo “da sabedoria grega”, para aqui apontar para a retomada de Hamann que subjaz ao conjunto do seu movimento. Ele aí busca mostrar a falência de *todos* os esforços no *interior* do *logos* à moda grega (isto é, da própria perspectiva a partir do qual o problema do ‘lógico’, que ele examina neste *interlúdio Migalhas* é pensado), busca mostrar que todo esforço feito pelo pensamento *partindo de si mesmo* para pensar o histórico é vão, pois concebe a história como um terreno que o próprio pensamento pode, a partir da pura imanência a si, apreender. O problema nisso, é que todo esforço em apreender

o devir se dá, como vimos, a partir da pura *forma* já tornada inteiramente interior, a qual abole a contradição que o próprio pensamento quer pensar ao abolir a contradição fundamental entre a interioridade e o exterior. Só quando compreendemos que, partindo do esforço de Hegel em formalizar a contradição à moda filosófica, isto é, grega, socrática, ele nisso recusa não só ao próprio Hegel, mas de fato e ainda mesmo mais radicalmente também a Aristóteles e a Kant como ao próprio ceticismo, todos discursos dos quais ele aí se apropria, para a cada vez jogá-los uns contra os outros, entendemos que aquilo que Clímacus faz é, à moda grega, semear conflitos, ao estilo daquela semente plantada no Gólgota ou dos *divertissement* de Themístocles para ganhar. O que significa semear conflitos, mais exatamente, neste caso?¹⁴⁵

Quando opõe a *Kinesis* à *alloiosis* ele parece estar se opondo a Hegel e a favor de Kant e Aristóteles, o que talvez nos levasse a dizer que ele é, do ponto de vista da lógica, mais próximo a certa tradição analítica e Aristotélica que da tradição dialética. Mas isso é insustentável quanto a Kierkegaard, não só pelo que ele diz fazer, mas pelo que ele efetivamente faz em seus escritos, que é levar até o limite a idéia da *contradição recíproca* que buscamos mostrar. Mas é, sobretudo, diante da referência de Hamann à *metabasis*, que é o próprio Cristo segundo aquela concepção da encarnação que é a mesma de Kierkegaard, que é insustentável pensar toda a questão do interlúdio fora desta separação do *logos* grego como uma experiência simplesmente parcial da linguagem, da qual apenas pode se apropriar livremente aquele que alcançou a unidade do *logos* judaico e do *logos* grego ou aquele que *experimenta*, ao *recordá-la*, a *metabasis*.

Basta que olhemos o próprio projeto das *Migalhas* para ver exatamente o que ele faz ao descrever o paradoxo absoluto para afirmar a contradição. Num enorme rodapé das *Migalhas* Clímacus argumenta contra a

¹⁴⁵ Nessa discussão sobre os “modais” em Clímacus fica muito claro o limite da apropriação de Hegel por Jon Stewart, limite o qual, não cansamos de insistir, manifesta um esforço e trabalho gigantescos que apreende Kierkegaard numa verdade central, esta precisamente da separação entre o seu discurso a preocupação eminentemente filosófica. O que Stewart não mostra são as enormes relações categoriais que aí estão contidas, pois se limita a observar que Kierkegaard discorda de Kant e está, na discussão dos modais, mais próximo de Hegel.

prova *ontológica* da existência de Deus, aí se referindo especificamente a Espinosa. Argumenta ele que o problema desta prova é que ela não distingue aquilo que ela busca provar, constituindo, por isso mesmo, uma enorme tautologia, pois sempre pressupõe aquilo que ela mesma quer provar. Clímacus diz isso, porém, apenas para se permitir dizer, logo em seguida, que “desde que a *largo* [à prova] a existência aparece. Porém o ato de *largá-la* representa afinal de contas, algo, sim, é *meine Zuthat*, minha contribuição”.¹⁴⁶ (grifo nosso).

Apenas quando entendemos a discussão do *interlúdio* como uma imensa diatribe contra qualquer ‘projeto’ de ‘provar a existência de Deus’, diatribe dirigida por aquele que ‘larga’ a prova, podemos entender que, ao retomar a oposição de Kant à prova ontológica na referência à *metabasis* tampouco se trata aí, para ele, de preferir a *prova cosmológica*. Na verdade a perspectiva da qual ele olha para esta discussão é (como a citação acima ajuda a mostrar) inteiramente exterior, isto é, é uma perspectiva que busca, ao contrário, argumentar que o problema de Deus ou da relação com a exterioridade não é algo sujeito à *prova*, mas apenas possível na ‘certeza da fé’, aquela que pode suspender toda dúvida, pois apenas nessa, o possível não desaparece no necessário, isto é, apenas na ‘certeza da fé’ que guarda a ‘contradição do histórico, a contradição não desaparece na unidade.

Se Themístocles recorda e não apenas lembra Milcíades é que na recordação se mantém uma contradição que a simples ‘lembrança ‘apaga’. A exterioridade absoluta daquele que é recordado. Se daqui nos lembrarmos da oposição entre o poeta e o orador, se este omite a angústia de Abraão ao apresentar a fé desprovida da angústia que a acompanha é precisamente porque aquilo que ele omite é o fato desta ação, antes de realizar-se, foi apenas possível, possibilidade que comporta a liberdade da escolha e com ela angústia. Pois recordar não traz de volta aquele que é recordado como um simples ‘modelo’. A *mímesis* da recordação, diferente daquela que se experimenta na *anamnesis* socrática, comporta algo de rigorosamente novo em

¹⁴⁶ Kierkegaard. S. A. *Migalhas*, pp. 68-9.

relação àquilo que ela *recorda*. A retomada ou repetição de Milcíades por Themístocles apenas se explica inteiramente pela repetição ou pela mimesis que aquele que crê no evento absolutamente autocontraditório, que crê na '*metabasis eis allos genos*', realiza do seu modelo, pois apenas nesta repetição a recordação tem a força de libertar do passado, de ser absolutamente histórica, isto é, de ser um re-começo ou um re-nascimento.

Aqui que mencionamos acerca da leitura hammaniana da encarnação se explicita inteiramente, pois a *kinesis* que quer dizer a 'mudança no *mesmo*' apenas demarca, diante do 'especulativo', que a única libertação possível pelo movimento do 'simples pensamento' é aquela que leva o que é simplesmente individual ao geral, realizando, nisso, uma *metabasis*. Mas não há qualquer problema de ordem lógica aqui. O problema é que esta passagem desloca o problema da liberdade do âmbito do indivíduo ao plano 'universal' das suas relações mediadas e formalmente realizadas. Mas nesta *metabasis*, tudo o que o indivíduo encontra é, de novo, a si mesmo, razão pela qual aqui ele só pode lembrar. A *Kinesis*, ao contrário, descreve o movimento pelo qual aquele que crê, torna-se, enquanto indivíduo, e não 'por meio do universal', livre.

Se tomarmos aqui o interlúdio das *Migalhas*, o *divertissement* de Clímacus, e nos lembrarmos de como em Themístocles, a farsa 'diverte' o inimigo, isto é, se nos lembrarmos que o *divertissement* é aquela estratégia de guerra que engana o inimigo, entendemos algo de muito importante. O fato de que ao opor no início do *Interlúdio Kinesis* e *alloiosis* trata-se apenas de uma estratégia de guerra, de apropriar-se do instrumento do 'inimigo' para com seus 'meios', construir um diálogo autodestrutivo entre os conceitos. Aqui, como Hippel, que era burgomestre e chefe de polícia, ele faz um 'vadiar' ligeiro com as idéias, bem ao gosto, quem sabe, do autor da Estética. Mas neste vadiar, como Themístocles, o poeta-dialético mente. Ele faz precisamente o que declara não fazer, isto é, a *metabasis*, mas apenas onde importa e é possível fazê-la, como experiência da passagem, como salto e não como pura ideal separado da experiência individual. Pensando na ação de Themístocles e na

associação entre o histórico “puro e simples”¹⁴⁷ como esfera do *devoir* ou da *contradição* e a fé “em sentido eminente”, isto é, a fé no paradoxo absoluto ou no Deus-homem que Clímacus constrói neste *interlúdio* das *Migalhas* e nisso tendo em mente aquele ‘silogismo’ de Hamann, é possível entender que na oposição de Clímacus à *alloiosis* há algo central: a idéia de que só o histórico em “sentido eminente” ou a fé num evento auto-contraditório pode permitir a ‘compreensão do histórico. Aqui vemos retornar, despido do ‘simbolismo’ que ele, entretanto, ainda ‘guarda’, o salto de Silentio entre o indivíduo e as gerações.

Quando pensamos na ação histórica de Themístocles como retomada de Milcíades fica clara a função que esta reflexão do poeta-dialético tem quanto a uma concepção acerca da história. Ela, antes de ser a interrogação sobre o passado que visa restaurar este passado, é a relação pela qual o próprio passado pode, no presente, ser libertado. As conexões desta repetição ou retomada que em Kierkegaard se opõe ao conceito simplesmente mecânico de repetição, que repõe infinitamente o mesmo, aquele que se experimenta no simples imediato (ou no estático) apresenta esta *mimesis* do histórico ou da fé como uma *mimesis* que liberta o passado. Há aqui um importante elemento: quando dizíamos que apenas a repetição religiosa explica a repetição histórica, nisso não se tratava, como por exemplo na nova filosofia, de uma distinção entre o indivíduo que age historicamente e aquele que pode compreender a sua ação.

Pois apenas diante da possibilidade de, ao reconhecer-se enquanto *separado*, libertar a si mesmo pelo crer presente, de negar-se como aquele que tem a verdade em si mesmo e que nisso, comunga com a simples ‘tradição’ que apenas repõe a si mesma – aquela em nome da qual Cristo foi crucificado – aquele que crê e que nisso se faz contemporâneo de Cristo, liberta não só a si mesmo, mas também ao próprio Cristo, pois ao crer põe-si no mesmo tempo e retoma o gesto de liberdade e de oposição ao instituído pelo qual crer no Deus-homem significava o afrontamento de todo o instituído.

¹⁴⁷ Idem, p. 125.

Este gesto de retomada do indivíduo, que no e desde o presente liberta o passado ao retomá-lo realizando algo de distinto do que objetivou – o martírio, o indivíduo pratica a única forma, parcial e finita, de fazer justiça às gerações, pois tal gesto realiza uma ‘cadeia de diálogos’ com os indivíduos que, ao longo da história, também eles significaram a possibilidade negada. Ao experimentar a própria liberdade diante do instituído, assim, o indivíduo realiza, também, uma retificação do passado.

A grande distinção contida neste fato da fé em sentido eminente revelar a fé em sentido mais amplo está em que na fé no Deus está em questão o elemento absoluto ou a *auto-contradição*. Este elemento é central, pois é apenas ele que permite esclarecer que aquele que age historicamente só o faz enquanto recusa da ‘naturalização’ do espírito, recusa que não pode ser entendida senão como incompatível com a forma separada. O indivíduo que age, como Themístocles, não se determina pelas leis, ou pelo simplesmente dado, mas persegue livremente um objetivo que é o seu. Porém, e isso é que o essencial para nós, como apenas a fé em sentido estrito ‘legítima’ e ‘explica’ a fé em sentido amplo é apenas nela, na relação absoluta com o *exterior*, que exige a autonegação do indivíduo que se encontra a efetiva possibilidade da retomada ter significado não apenas para a relação de *um* indivíduo com outro indivíduo no passado, isso que a recordação de Themístocles realiza, mas a possibilidade mais ampla da relação entre o indivíduo e a sua ‘geração’ e destas umas com a outras. Também aqui é o uso da vida e o uso da linguagem aquilo que pode manifestar a diferença absoluta na forma do humor.

2 A Fé e o humor: o poeta e seu discurso

*Descartes fez o que disse e disse tudo
o que fez. Ah!Ah!Eis uma coisa pouco
comum em nossos dias.*

Johannes de Silentio

Silentio expõe no *início* de seu texto , como mencionamos, três figuras ou três tipos: o “herói”, o “poeta” e o “orador”. Ele os expõe com base nas suas respectivas *ações*, isto é, cada um deles experimenta a absoluta identidade com aquilo que ele realiza e com aquilo que ele diz (salvo quando eles mentem.), mas mesmo quando o fazem, esta linguagem se encontra, ainda que de modo ‘indireto’ ou negativo, em absoluta relação com a sua ação. Cada um deles é essa ação, essa experiência e esta linguagem. Nesta identidade se mostra algo de profundamente característico de toda a escrita de Kierkegaard e em particular, da sua escrita heterônima: *parece* haver aí uma *aderência imediata* (ainda que *ulteriormente imediata*, assim como a fé que a *possibilita*) entre a *ação* e o indivíduo, aderência cuja natureza compõe o cerne do esforço expositivo de Kierkegaard, que é o de mostrar sempre em “tipos”, sempre encarnados na individualidade que as realiza, a inseparável relação entre esta individualidade que age o indivíduo ‘realmente’ existente, a sua linguagem e a sua ação. Esta unidade, que à primeira vista pode parecer “simplesmente imediata” (ou “estética”) entre sujeito e ação, já sabemos a esta altura que não é, sob o ponto de vista desta singularidade, a partir do qual Kierkegaard fala, simplesmente imediata, mas que ela é medida na linguagem.

Ainda que a uma primeira vista *pareça* que a unidade exposta por Kierkegaard entre as suas *personas*, a linguagem e a ação simplesmente *exponha* uma *unidade puramente estética* ou *imediata* entre a *forma* e o *conteúdo* (aquela mesma explicitada por Hegel), é possível considerar que o conjunto da exposição de Kierkegaard, que engloba não só “tipos” da *esfera*

estética, mas igualmente tipos da *unidade ética* (aquela unidade mediada pelas instituições da eticidade, a do herói trágico, por exemplo) entre o sujeito e sua ação, e que eles apresentam, ainda que por distintas vias, todas elas *indiretas*, a própria unidade paradoxal ou *religiosa*, aquela que realiza a mais *alta contradição* ou a *contradição absoluta* do movimento da fé, como vimos em Silentio, que assim como apenas a retomada religiosa é capaz de revelar a retomada realizada pelo homem de fé, apenas a fala auto-negativa é capaz de dizer, direta e indiretamente a 'verdade. Retomando aqui uma observação feita quando apresentávamos a poesia-dialética de Silentio, agora para perguntar pela sua validade quanto ao conjunto da obra de Kierkegaard, se tal pretensão não for demasiada, experimentaremos propor finalmente, a hipótese interpretativa que nos guiou neste esforço de leitura da obra de Kierkegaard. Ela se acha em inteira conexão e, na verdade, organiza esta articulação que vimos apresentando entre fé, linguagem e história.

Quando apresentamos a *forma* 'poético-dialética' de Silentio, mencionamos que nela pareciam se encontrar unidos o poético e o prosaico, razão pela qual apresentamos seu esforço formal como poético-dialético. Buscando nos aproximar mais concretamente do significado intentado por Kierkegaard ao apresentar os seus esforços de escrita, seus esforços formais como uma junção de *poesia* e *dialética*, poderíamos começar por retomar a unidade contraditória ou paradoxal das formas do *imediate poético* e da *mediação dialética*. Tentando entender o que isso possa significar, se de novo pensarmos, de um lado, na poesia e no seu caráter *simbólico*¹⁴⁸, isto é, na junção *imediate* e *contextual* entre a forma e o conteúdo que o símbolo *carrega* e, de outro, no significado que a palavra, de origem grega, *dialética* comporta, *separar* ou *dividir* e na sua relação, (já um clichê) com a potência separadora e unificadora do *logos* grego, pois ela vem de *dia-legein*, (como o diábolos), é possível apresentar a hipótese, em princípio tão arbitrária quanto qualquer

¹⁴⁸ Nos apoiamos para esta afirmação que não é simples, posto que Hegel se empenha por diferenciar os vários tipos de poesia, em sua *Estética*, na discussão apresentada por Vieira filho em seu segundo capítulo. Ele aí sugere que toda a poesia para Hegel (e mesmo toda a arte) comportaria, quando confrontada com a *forma do conceito*, cujo caráter é determinado pelo signo linguístico, que apresenta uma maior plasticidade ou universalidade este caráter simbólico ou uma unidade imediata e contextual.

outra, de que nessa junção contraditória Kierkegaard une, exatamente assim como aquele que na fé retoma a '*metabasis*', imediata (e ulteriormente), ou seja, *paradoxalmente*, uma certa experiência com a linguagem representada pelo *símbolo judaico* e pelo *lógos grego*.

Lembremos que neste problema da *forma* reside, segundo aquela nossa outra hipótese, todo o problema de Silentio com a nova filosofia. Dizíamos, quando apontamos que Silentio se opõe não à relação entre *forma* e *conteúdo* apresentada pela nova filosofia ou à conexão que a ela subjaz entre subjetividade e a história que esta apresenta, mas ao *modo*, ao *como* desta unidade, que em Hegel aparece sob a *determinação absoluta* da *autonomia* da *forma*. Esta autonomia da forma é recusada por Kierkegaard por implicar a completa *interioridade* do processo à *forma* (o que ele critica sob a pena de Clímacus no socratismo), eliminando assim a possibilidade de que a própria relação com o que é *absolutamente exterior* (que é aquilo que ele quer expor, lembremos sempre ao pensar esta unidade) possa aparecer sem configurar já uma *expropriação da fala* do outro, uma expropriação desta relação com a exterioridade que a forma deve exatamente expor.

Na escrita de Kierkegaard é possível ler como significado da unidade entre o *logos judaico* e o *logos grego* também a unidade entre *imediate* e *mediado*. Esta oposição entre o imediato e o mediado na linguagem tem uma expressão freqüente: *direto* e *indireto*. O problema é que esta oposição sempre se converte, como aquelas que assinalamos antes, no seu contrário, pelo que também este par paradoxal *direto-indireto* parece padecer da triste sina de ter que se virar para um lado e para o outro. Porque direto pode significar uma fala destinada a um interlocutor determinado ou mais exatamente a um singular. E nesse sentido o discurso de Kierkegaard é sempre direto. Mas pode também querer significar a fala 'sincera', 'verdadeira', pretensão que Kierkegaard recusa inteiramente na dialética da comunicação direta e indireta. Por que Kierkegaard a recusa? Porque a fala 'sincera' ou direta é tópica de uma experiência da linguagem que ele busca combater, ela mesma inseparável do conjunto da experiência a partir da qual esta linguagem aparece.

Naquela crítica do orador feita por Silentio encontra o nome usado por Kierkegaard para descrever essa linguagem: “falatório”, que é exatamente o palavrório incapaz de apropriar-se da natureza da coisa, expresso no discurso do pastor, apresenta uma fala cujo sentido se desenvolve na pura ‘aparência’, na inteira exterioridade a si, aquela que é incapaz de se apropriar do mundo porque é incapaz de se apropriar de si mesma, de duvidar de si mesma, numa palavra, de negar a si mesma. Kierkegaard associa com muita frequência o *falatório* aos “pastores” e “professores”. Considerando o lugar oficial ocupado pela igreja dinamarquesa e o prestígio intelectual e religioso, enfim, “oficial” dos “professores” e filósofos, homens cultivados da Copenhague do século XIX e da Europa como um todo, a crítica ao ‘pastor no sermão de domingo’ e do professor na ‘cátedra’ (das quais Kierkegaard abriu mão, de ambas, até porque ele era rico), a crítica do seu discurso e do seu lugar é a expressão condensada da leitura do que, em outros contextos, ele chama de “experiência da cristandade”, experiência da qual o “falatório”, é a forma privilegiada de elocução. , é expressão. O falatório, tal como o entende Kierkegaard, é a forma por excelência da aparição da linguagem no mundo dos ‘pastores’, dos professores, do ‘burguês de domingo’, do ‘estudante esforçado’, de todo aquele que nas e pelas relações ‘no geral’ O “falatório” não é senão a expressão da vida e da experiência concreta do indivíduo que vive sob as condições estatais e institucionais do “mundo cristão”, experiência daquilo a que ele chama de cristandade e cuja mais central determinação é o *esvaziamento de sentido*. Trata-se, assim, nesse falatório que é singularmente bem representado no sermão de domingo do pastor, de uma linguagem que é expressão da “vida ética cristã” no presente, na qual “se processa [...] uma “liquidação” que exige tanto o mundo das idéias como o mundo dos negócios”.¹⁴⁹

Aí se apresenta a exposição por Kierkegaard de uma unidade entre o sem-sentido desta linguagem do falatório e a experiência do sem-sentido, vivido na relação real dos indivíduos com a fé e com o mundo institucionalizado. Se essa unidade é índice da *unidade* inseparável e mais

¹⁴⁹ Kierkegaard, S. A. *Crainte et tremblement*, p. 99.

geral entre experiência e linguagem, entre experiência e forma, o que é central para Kierkegaard é que apenas a fé ou a experiência do histórico, a negação desta inserção ela mesma banal 'no geral' pode revelar esta experiência da banalidade e do sem sentido. O *momento de verdade* do falatório, ou seu valor expositivo, se assim pudermos abusar, é que ele é uma expressão da comunicação fundada no não-sentido, fundada na pura exterioridade, ou seja, ele é a fala verdadeira de um mundo no qual a simples interioridade se perde na exterioridade, que nisso apresenta a própria verdade da experiência da perda de si do simples imediato na mera exterioridade. Por seu turno, também o indireto pode descrever, de modo inverso, a ambas as experiências. Comunicação indireta pode significar a fala que o próprio poeta-dialético experimenta, que é indireta porque diz sob a forma humorística ou negativa aquilo que quer dizer, diz, quase como na ironia, o oposto do que intenta. Se aqui nos lembrarmos que Silentio apresenta a fé como 'unidade infinita do trágico e do cômico' a esta altura não tão difícil entender que ela entretém uma profunda relação com esta negatividade frente á eticidade, a qual é, como vimos, condição da fé.

A relação entre *forma* e *conteúdo* da exposição de Kierkegaard é toda ela feita sob o domínio (ou a partir) da *contradição absoluta* significada pelo paradoxo, isto é, ela supõe que aquele mesmo que *forma* (o poeta-dialético, as *personas*, o próprio Kierkegaard como *persona*) ele mesmo *realiza, retoma, repete* ou *recorda* o movimento da fé que ele expõe e isso a despeito de que ele "diga e tenha de dizer" exatamente o contrário. O fato de *partir* da contradição absoluta ou do mais *elevado* dos movimentos que o homem pode realizar (da mais "alta das paixões") é a determinação a partir da qual apenas, é possível que ele descreva *também* os demais 'tipos' de relação com a existência, as paixões 'menos altas', estéticas ou éticas, pois o que permite a exposição de tais tipos é o fato deles serem pensados *a partir* da referência absoluta ou da contradição absoluta que apenas aquele que fez o movimento da fé pode alcançar.

No *Ponto de vista explicativo de minha obra como autor* ¹⁵⁰ Kierkegaard afirma este ‘ponto de vista religioso’ como aquele que “desde o princípio” (isto é, desde a sua primeira obra heterônima, *A Alternativa*, que “cai” inteira no domínio *estético* e *ético*) organizou o conjunto da sua escrita, razão pela qual a sua obra seria inteiramente determinada sob a perspectiva religiosa. Antes de significar uma ‘profissão de fé’, uma declaração que nos interesse para demarcar como Kierkegaard era realmente cristão e piedoso apesar de eventualmente afirmar que não o era, antes de servir a algum propósito diretamente “edificante” ou apologético, absolutamente estranho ao conjunto do seu esforço, estranho inclusive àquele apresentado nos seus “*Discursos edificantes*” (os quais não são nunca *menos demolidores* que simplesmente edificantes, em razão do *substrato* positivo da *retomada* que ele realiza de Cristo segundo o seu “dever cristão” ser sempre a ‘cristandade’, *contra* a qual ele ‘edifica’) parece comportar, assim, ao contrário de uma referência *direta*, um ‘testemunho’ ou uma ‘narrativa de si’, também ela um certo ‘redobramento caracterizado pelo conjunto da sua escrita ou do seu esforço ‘como autor’. Ao menos até onde nos é dado alcançar, tal declaração: ‘sou religioso desde o princípio’, inteiramente banal caso fosse entendida como uma ‘confissão pública’ da sua fé, parece possuir, entretanto, uma relevância metodológica central.

A questão que aqui apresentamos é simples e ao mesmo tempo complicada, pois se trata de pensar como a declaração sobre a própria obra feita por um autor que apresenta certa compreensão sobre a escrita (e toda *comunicação*) ser, em *verdade*, *sempre indireta*, pode ser entendida. Quando pensamos que esta obra se apresenta para explicar aquilo a que se proporia o conjunto desta obra de autor, isto é, se apresenta como o seu próprio *ponto de vista* autoral sobre a sua *obra* (e não, observemos, diretamente sobre *si* mesmo, ainda que, é claro, a obra fale deste *si* do autor, mas também apenas *indiretamente*, nos encontramos diante de um problema: ela pode ser uma afirmação direta desta pretensão e enquanto tal ser uma *troça*, uma piada sobre a auto-explicação ou autojustificação ou ela pode ser a tentativa séria de

¹⁵⁰ Kierkegaard, S. A. *Point de vue explicatif de mon oeuvre d'écrivain. Oeuvres complètes.*

expor os 'fundamentos cristãos' do seu ponto de vista, que neste caso, estaria, aliás, em certa contradição com a idéia de uma escrita indireta. Mas ela pode ser também, assim como aquele paradoxo da fé (com o qual ele mantém uma relação permanente), as duas coisas juntas e assim, nenhuma delas de modo simples. Como parece difícil decidir, pois esta parece ser uma questão importante, vamos mais devagar.

Qual o problema de que a afirmação 'sempre fui um autor religioso' seja uma simples comunicação direta, isto é, seja a simples e pura enunciação verdadeira das mais interiores verdades da alma religiosa de seu autor? Porque, afinal, o pobre homem também não pode ter o direito de, depois de passar a vida 'mentindo' na escrita heterônima, em algum momento realizar uma 'confissão pública' da sua fé, um 'strip-tease' religioso, tão ao gosto dos pastores, padres e demais freqüentadores de igrejas? Na verdade há dois problemas, e não apenas um. O primeiro deles é que tal strip-tease religioso estaria em absoluta contradição com os seus enunciados em outros textos acerca da *comunicação indireta*, isto é, estaria em contradição com aquilo que parece se apresentar como central quanto à *forma da comunicação indireta*. Mas, ao modo de Clímacus, imaginemos um interlocutor interessado em que esta declaração do "ponto de vista ..". seja uma simples profissão de fé – pois, por alguma obscura necessidade de apoio paterno ou de autoridade, sendo isso ela legitimaria a fé deste nosso interlocutor. Aceitemos, em princípio como razoável, sua contra-argumentação, que assim imaginamos, seria apresentada por ele: "esta objeção da contradição do "ponto de vista" com os demais pontos de vista de outros autores e do próprio Kierkegaard, quando afirmam a comunicação indireta não constitui, *per se*, um grande problema. Pense bem, ele próprio vive se contradizendo, ou os seus heterônimos assim o fazem, pois apresentam afirmações que ao menos *parecem* absolutamente contraditórias entre si. Por este ângulo, pelo simples *argumento* contra *argumento*, a escolha da "verdade" sobre Kierkegaard torna-se impossível. Nós sabemos que ele era cristão, sua biografia nos autoriza a dizer isso. Não é possível ler um texto nele mesmo, é preciso contextualizar e tal contextualização apóia inteiramente o fato de que Kierkegaard era cristão".

E de fato, até que para um homem que anda atrás de legitimar a própria fé ou que anda atrás de uma autoridade, teríamos que reconhecer que há alguma verdade no que ele argumenta, pois do contrário, teríamos de concordar com Adorno, que escolhe ao acaso aquilo que lhe interessa e simplesmente sai analisando, sem se perguntar pelas conexões com o conjunto. Embora não simpatizemos muito com a leitura de Adorno sobre Kierkegaard, devemos confessar que muito menos ainda simpatizamos com tal interlocutor imaginário que precisa de apoio para a sua fé na autoridade. Apesar disso, seu argumento parece ser preferível ao puro arbítrio de pegar ou largar aquilo que se quer, pois não esqueçamos, estamos tentando explicar o paradoxo, entender o que Kierkegaard quer com ele, o que impõe certo respeito pela 'legalidade própria' da escrita do autor. O que interessa, nisso tudo, é que esta discussão ajuda a mostrar um problema (ou dois) presente nesta questão.

Tentemos examinar devagar as duas possibilidades que nos apareceram nesta discussão do primeiro problema envolvido na questão de saber se o "ponto de vista.." é a proclamação 'sincera e verdadeira' de um autor que diz, ao contrário, que tal enunciação é impossível. Ela é uma comunicação direta, verdadeira e sincera, embora em contradição com os demais pontos de vista de Kierkegaard, declaração que é apoiada pela sua biografia, pois "sabemos que Kierkegaard era cristão". Este ponto de vista tem um grave defeito, pelo menos: se ele ajuda o seu autor a legitimar a própria fé, coisa que em nada nos interessa e até mesmo aborrece um pouco, ele não explica, entretanto, qual a relevância de tal "testemunho" segundo a perspectiva de Kierkegaard, pois ele não está apenas em contradição *formal* com outras enunciações, mas, o que é mais grave, ele estaria em inteira contradição com tudo o que ele nos diz indiretamente sobre o conteúdo da fé, dela ser aquela repetição ou retomada.

O segundo ponto de vista, ainda neste âmbito da contradição formal de pontos de vista é aquele que podemos apresentar ao reivindicar que as personas se *anulam* ou se *auto-destroem* e que como não há um ponto de partida exclusivo (já que a escrita direta é *negada* em seu conjunto, inclusive

quanto ao *conteúdo* da fé cristã), pode-se escolher arbitrariamente qualquer ponto de vista (estético, ético, religioso) pois nenhum deles apresenta qualquer ‘verdade para Kierkegaard, já que ele expõe a própria fragmentação diante da qual só é possível se guiar escolhendo arbitrariamente e de fora um ponto de vista qualquer, pois todos afinal se equivalem. Isto equivaleria a afirmar que ele expõe uma certa ‘dissolução’ da verdade da *forma* ou da ‘enunciação’ ao apresentar as suas personas se contradizendo, razão pela qual não há porque não escolhermos esta *persona* do ‘ponto de vista’ como aquela que fala a verdade, o que não impede que outros escolham outras personas.

Ainda que nossa desconfiança com o relativismo hermenêutico que isso comportaria nos impeça de nos sentir muito à vontade com tal explicação, aceitemos que ela é pelo menos verossímil. O problema todas estas alternativas é que elas optam apenas, sempre, pela pura arbitrariedade. Mas a fé, como unidade do trágico e do cômico, não comporta uma tal arbitrariedade. Poderíamos argüir um problema formal, e dizer que do ponto de vista ‘categorial’ a exposição de Clímacus pressupõe o religioso. Não é rara, tal interpretação. Mas a bem da verdade, no discurso humorístico não há categorias, apenas comunicação. Mas o que um ponto de vista explicativo pode explicar sobre a forma do humor?

Qual é a verdade do trágico? O universal, as relações da ‘eticidade’. E a do cômico, como vimos, a sua dissolução. Aproximativamente temos, neste último paradoxo, a fé como uma síntese entre o universal e a sua dissolução. Numa nota dos *papirer* citada por Vergote, falando de Temor e tremor e da suspensão teleológica da moralidade Kierkegaard diz ‘continuo conservador’, para acrescentar longamente que esta é uma exposição do ponto de vista subjetivo, que não tem assim qualquer pretensão ‘universal. Verdade ou mentira? Comunicação direta ou indireta? Argüir, com respeito ao autor do *Diário do Sedutor* que os *papirer* são o verdadeiro Kierkegaard é, no mínimo engraçado. Se o esteta, mesmo em seu imediato alheamento ao universal escreve um diário, se ele há que, de algum modo, ainda que neste ‘segredo’, exteriorizar e redobrar o gozo da sedução na linguagem. O seu autor, que sabe bem o que diz, nisso só diz que toda fala é pública, que toda fala dirige-se ao

universal. Pouco importa, nossa leitura, qual é a opinião de 'verdadeira' do nosso autor, que, aliás, sob a forma Clímacus dizia que uma opinião era de mais e de menos. Mas algo é absolutamente indiscutível, essa a verdade do 'ponto de vista. Sem a retomada, sem a repetição religiosa não há comunicação indireta senão como uma simples banalidade, dizer que a linguagem comporta muitos sentidos...

Não parece ser este o esforço de Kierkegaard, esse de afirmar o simplesmente polissêmico da linguagem. Além dos muitos sentidos ela tem também, a linguagem que fala a partir do paradoxo, uma orientação absoluta. Mas apenas ela possui esta orientação absoluta, apenas ela pode apresentar a medida absoluta para o homem da própria liberdade. Nas obras do amor, que são tantas outras obras em forma de discurso, ainda uma vez edificar e falar com, falar a alguém. Ao próximo, que é o exterior, o absolutamente outro e não por sua causa, mas pela estranheza do singular que devém, o cristão doa, generosamente a obra da linguagem esta doação generosa, entretanto, também é feita destruição. Com ela sabemos que a única comunicação possível é *autonegativa*, não parte de si, não parte do si, mas da relação, da história, da linguagem mesma como lugar do embarço e do desembarco dos fios. Este diálogo tem sempre duas faces, como ensinou Hamann: um punho fechado para os inimigos, a mão estendida apenas para os que merecem confiança. Uma simples 'regra do bom uso da linguagem? A única coisa que a comunicação interna, contraditória e autocontraditória ensina, e isso talvez seja ainda e sempre um algo novo a apreender, é que o indivíduo que se auto-nega na comunicação, se alcança neste mesmo uso de si e da linguagem. É só com isso que aprendemos também que a verdade do texto não está na escrita, mas na recepção, no uso que dela se faz. Seu autor era consciente da confusão que semeia, tanto que apressar em dizer: continuo conservador. O que a linguagem histórica, apreendida na repetição religiosa, de novo pode ensinar? Apenas aquilo que dissemos em nossa introdução: que a edificação é, antes, demolição. O que ela isso pode significar? Disso apenas o uso pode dizer.

Ou bem, ou bem...o paradoxo permite concluir?

Toda conclusão é um certo espaço de reflexão mais subjetiva, na qual se permite maior liberdade frente ao objeto da pesquisa. É, por isso mesmo, um lugar no qual se experimenta ou um ensaio de modéstia, no qual sempre se insiste no caráter frágil e débil que toda conclusão, em geral comporta; ou se opta por apontar novas questões sugeridas na pesquisa que se apresenta. Hesitamos muito antes de apresentar qualquer coisa à guisa de conclusão. Tamanha foi essa hesitação que, a bem da verdade, não conseguimos decidir. Ela tem uma razão precisa. Ao longo da nossa exposição buscamos, conforme mencionamos na nossa introdução sobre a 'paulada nos Schlegel', expor nossa leitura de Kierkegaard, de modo muito particular tendo como pano de fundo a divergência quanto aos juízos de Adorno sobre a obra de Kierkegaard.

A nossa 'irritação' com Adorno é tanto maior quanto mais historicamente pensamos. Como partimos de um ponto de vista que muito se assemelha (pelos seus resultados mais que pelos motivos imediata e subjetivamente interiores) da perspectiva deste Kierkegaard que aqui apresentamos, sempre nos causou profunda irritação o modo como o 'tribunal da crítica do fetichismo' olhou para a obra do autor dinamarquês. Não se trata, nisso, de um problema de justiça ou de injustiça, mas fundamentalmente, dos lugares a partir dos quais se fala.

A mais profunda razão da nossa incapacidade em decidir sobre o que dizer nesta conclusão tem a ver com o fato de compreendermos os limites bastante precisos (que no nosso caso se multiplicaram pelas contingências) de uma pesquisa acadêmica em dizer o que realmente importa quando o assunto do qual se trata é vivo. É claro que sempre buscamos, no afã de dar significado ao que fazemos, dar certo sentido ao estudo de um autor. Tanto menos necrófila seja a perspectiva da qual se olha, tanto mais questões interessantes aparecem. O problema da nossa hesitação está inteiro nisso. A irritação com Adorno se explica na recusa deliberada de nossa parte em confundir diretamente crítica social e exercício profissional.

Certamente o leitor terá se perguntado, articulando a observação que fizemos sobre a nota de Eagleton na introdução às considerações que fizemos sobre a linguagem e a história, onde terá ido parar a concretude da experiência, para a qual justamente, nos remetem a escrita de Kierkegaard e suas reflexões sobre linguagem e história, se perguntando assim, onde terá ido parar a nossa declaração de intentar nesta pesquisa, de certo modo, acolher o desafio de ‘tirar Kierkegaard dos braços do liberalismo’.

A nossa hesitação, dizíamos, tem relação com algo que é mais ou menos visível no conjunto da exposição, a tentativa de apresentar certa perspectiva absolutamente incompatível com qualquer forma de Estado (o que *per se* já o retira destes desagradáveis braços), mas que, ao mesmo tempo, se recusou a mostrar mais do que abstrata e alusivamente, o nosso ‘Kierkegaard, modo de usar’ que, a bem da verdade, não fossem as contingências profissionais a isso nos obrigarem, era tudo que algum dia sairia de nossos ‘punhos’ a seu respeito. Há para esta recusa duas razões, nem suficientes, nem insuficientes, mas apenas as que efetivamente pudemos ‘elaborar’. A primeira e a mais importante, é que jamais submeteríamos este uso ao ‘ritual da instituição’. A segunda, que lhe segue de perto, é a precisa razão da nossa irritação com Adorno: a fé profunda em que o ‘intelectual negativo’ foi e é, enquanto ‘assalariado da crítica’ sempre incapaz de lidar com brutalidade da história, com toda a baixeza exigida para se existir num lodaçal.

Referências Bibliográficas

Adorno, Theodor W. *Kierkegaard*. Tr. fr. Éliane Escoubas. Paris: Ed. Payot & Rivages, 1995.

Amaral, Ilana. Dialética e negatividade in *Soren Kierkegaard no Brasil*, Festschrift em homenagem a Álvaro Valls; João Pessoa, Ed. Idéia, 2007.

_____. *Poder lembrar, poder esquecer, a escolha de Themístocles*, São Paulo, atas do Encontro da SOBRESKI, novembro de 2005, Cd rom.

_____. *O prosaico estado do mundo no mundo do Estado. Do sentido da Ironia e do Humor em G. W. F. Hegel e S. A. Kierkegaard*. Cd rom.

Arantes, Paulo Eduardo. *Hegel: a ordem do tempo*. Tr br. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Hucitec/Polis, 2000.

Aristóteles, *Poética*. Tr. br. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973
(Os Pensadores).

Benjamin, W. *Drama y Tragedia e El significado del lenguaje en el drama y en la tragedia* in *La Metafísica de la juventud*, tr. Esp. Luís Martínez de Velasco, Barcelona, Ed. Paidós - I.C.E./U.A.B, 1997.

_____. *correspondence Adorno-Benjamin 1928-1940*. Tr. fr. Philippe Ivernel. Paris: La fabrique, 2002.

_____. Kierkegaard. In: *Oeuvres*, III. Paris: Gallimard, 2000 (Folio essays).

Binetti, Maria José. O lo uno o lo otro: mediando todo uno u otro. In: *Sören Kirkegaard no Brasil*. Festschrift em homenagem a Álvaro Valls. João Pessoa: Idéia, 2008..

_____. *Oeuvres* in trois volumes. Tr. fr. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 2000.

_____. *O narrador* in *Obras Escolhidas Vol.I*. Tr. br. Sérgio Paulo Rouanet. Brasiliense: São Paulo, 1985.

_____. *Sobre o conceito de história*. Tr. br. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller in Löwy, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, São Paulo, Boitempo Editorial, 2005.

Clair, André. *Kierkegaard et autour*. Paris: Cerf, 2005.

Collete, Jacques. *Kierkegaard et la non philosophie*, Paris, Gallimard, 1994.

_____. *Introduction in Hegel, G.W.F. Les écrits de Hamann*. Introduction, traduction, notes et index par Jacques Colette. Paris: Ed. Aubier Montaigne.

Debord, Guy. *La société du spectacle*. Paris: Gallimard, 1992.

Dilthey, Wilhelm. *Hegel y el idealismo*. Tr. mex. Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

Douchevsky, Alain. *Médiation et singularité*. Paris: L'Harmattan, 1997.

Eagleton, Terry. *A ideologia da estética*. Tr. br. Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

Hamann, Johann Georg. *Excertos de Metakritik über den Purismen der Vernunft (Metacrítica sobre o purismo da razão)*, Tr. port. Maria Filomena Molder in *Recepção da crítica da razão pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

Hegel, G. W. F. *Estética*, v. I. Tr. br. Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. *Estética*, v. II. Tr. br. Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2000.

_____. *Estética*, IV. Tr. br. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle. São Paulo: EDUSP, 2004.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, v. I – A ciência da lógica. Tr. br. Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, v. II A filosofia da natureza. Tr. br. José Machado com a colaboração de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, v. III - A filosofia do espírito. Tr. br. Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do espírito*, parte I. Tr. br. Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efen. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Fenomenologia do Espírito*, parte II. Tr. br. Paulo Meneses e José Nogueira Machado. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, Terceira Parte: Eticidade; Terceira Seção: O Estado. Tr. br. Marcos Lutz Muller, Campinas: IFCH/UNICAMP, 1998.

_____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, A Sociedade Civil. Tr. br. Marcos Lutz Müller, Textos Didáticos. São Paulo: IFCH/UNICAMP, 2000.

_____. *Introdução à Filosofia do Direito*, tradução, notas e apresentação de Marcos Lutz Muller. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2005.

_____. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, 4ª edição. Tr. esp. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

_____. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. I. Tr. Mex. Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* III. Tr. mex. Wenceslao Roces. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión*. Tr. esp. Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

_____. *Les écrits de Hamann*, introduction, traduction, notes et index par Jacques Colette. Paris: Ed. Aubier Montaigne.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*, tr. port. Orlando Vitorino, Lisboa, Guimarães.

Heródotos, História. Tr. br. Mário da Gama Kury. Brasília: EDUNB, 1988.

Löwith, Karl. De Hegel à Nietzsche. Tr. fr. Rémi Laureillard. Paris: Gallimard, 1969.

Kant, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tr. port. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Goubenkian, 2ªEd.

Kierkegaard, S. *Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Tr. br. Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Ed. Vozes, 1995.

_____. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Tr. br. Álvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Oeuvres Complètes*, XX Tomes. Tr. fr. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau. Paris: Éditions de L'Orante, 1973.

_____. *Temor e Tremor*, in Os Pensadores, v.XXXI. Tr. Br. Maria José Marinho. São Paulo: Ed. Abril, 1974

Lévinas. E. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 1982.

_____. *Autrement q'être ou au delà de l'essence*. Paris: Biblio-essais, 1991.

Lukács, Georg. *A Teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Tr. br. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades, Edições 34, 2000.

_____. *L'ame et les formes*. Paris: Gallimard, 1974.

Moura Barbosa, Alexandre. *Ciência e experiência: para uma interpretação da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Fortaleza: UFC, mimeo, 2007.

Parmênides de Eléia, *Fragmentos* in Os pensadores, vol. I. Tr. br. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Ed.Abril, 1973.

Platão. O *Sofista*, in Os Pensadores, vol. III. Tr. br. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Editora Abril, 1972.

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

Reichmann, Ernani. Kierkegaard, *Textos selecionados*. Curitiba: Impressão do autor

Ricoeur, Paul. *Tempo e Narrativa*, tomo III. Tr. br. Roberto Leal Ferreira, Campinas: Papyrus, 1997.

Saviano Sampaio, Sílvia. *A subjetividade existencial em Kierkegaard*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, mimeo, 2001.

Safatle, Vladimir. *Linguagem e negação: sobre as relações entre a ontologia e pragmática em Hegel*. In: *Revista Dois Pontos*, vol. I. São Carlos, Curitiba, 2006.

Stewart, Jon. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. New York: Modern European Philosophy, 2003.

Valls, Álvaro. *Entre Sócrates e Cristo. Ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

Vergote, Henri-Bernard. *Sens et Repetition*, Essai sur l'ironie Kierkegaardienne, Tomes I e II. Paris: Cerf/Orante, 1982.

Vieira Filho, Antonio. *Poesia e prosa, arte e filosofia na Estética de Hegel*. Campinas: Pontes Editores, 2008.