revista de Filosofia moderna e contemporânea

Apontamentos acerca do conceito de modernidade nos escritos de Kierkegaard

Notes on the concept of modernity in Kierkegaard's writings

Gabriel Guedes Rossatti
Doutor Pór-graduação Interdisciplinar em Ciência Humana
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Busca-se neste artigo fazer alguns breves apontamentos acerca do conceito de modernidade na obra do pensador dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855). Com efeito, argumentarei que ainda que tal conceito não esteja presente em sua produção enquanto tal, sua presença, não obstante, se faz sentir de diversas maneiras, o que, por sua vez, faz de sua produção um dos constructos teóricos mais importantes em termos de uma reflexão crítica acerca desse mesmo tema.

Palavras-chave: modernidade, democracia, nivelamento, impessoalidade.

Abstract: The aim of this article is to provide some insights into the concept of modernity in the work of the Danish thinker Søren Kierkegaard (1813-1855). Indeed, I shall argue that, notwithstanding the fact that such concept may not be present in his production, nevertheless its presence makes itself felt in various ways, which, in turn, turns his work into one of the most important intellectual contributions in terms of a critical reflection on modernity.

Key-words: modernity, democracy, levelling, impersonality.

Introdução

"We have not long, that's the spirit, in the present, not long to live, it's our positively last winter, halleluiah."
Beckett, *Texts for Nothing*

Um dos maiores problemas para se acessar o pensamento sócio-político propriamente dito de Kierkegaard diz respeito ao encobrimento deste atrás de camadas retóricas, por assim dizer, provenientes de outros âmbitos, diferentes ou alheios ao sócio-político propriamente dito. Pois Kierkegaard não era um pensador político em seu sentido estrito ou eminente, quer dizer, ele não analisava o mundo através de conceitos ou valores oriundos ou retirados da tradição da filosofia política; neste sentido, 'seu' Platão era muito mais o dos escritos metafísicos do que aquele dos escritos políticos, o mesmo valendo para Aristóteles, Spinoza etc. Em suma, a mentalidade de Kierkegaard – e aqui vale lembrar que ele era *teólogo* de formação – definitivamente não operava a partir de conceitos propriamente dito *políticos*.

Isto significa, pois, que Kierkegaard abordou a questão da modernidade a partir de conceitos provenientes de âmbitos que não são aqueles tidos como convencionais em termos da abordagem de tal fenômeno. Diferentemente, pois, de um Tocqueville (1806-1859), para quem a modernidade seria marcada pela assunção da democracia não apenas enquanto regime político, mas mais especificamente enquanto *mentalidade* e que, enquanto teórico *político*, consequentemente pensava tal questão a partir de conceitos oriundos da tradição da filosofia política, ou mesmo de um Marx (1818-1883), para quem a modernidade não tinha como ser pensada sem conexão com conceitos econômicos ou políticos, Kierkegaard, por sua vez, analisou tal problema de maneira, por assim dizer, ex-cêntrica. De fato, a título de exemplo desta dificuldade, Adorno, em artigo redigido por volta de 1940, assegurava que "uma compreensão da sociedade […] permanece vedada a Kierkegaard" (ADORNO, 2010b: 324), no que ele, logo adiante, nesse mesmo artigo, após comparar Kierkegaard a Poe, Tocqueville e Baudelaire, no sentido de terem sido alguns daqueles pensadores e estetas que "farejaram algo das mudanças realmente ctônicas que aconteceram no começo do alto capitalismo", explicita, ainda que contraditoriamente, que Kierkegaard indicara "uma tendência da sociedade atual de massas, que em seu tempo deve ter estado ainda bastante latente: a substituição do pensamento espontâneo pela adaptação automatizada, tal como essa se efetua em conexão com as formas modernas da informação" (ADORNO, 2010b: 328-329). Ora, não implica isto precisamente uma 'compreensão da sociedade', e mais particularmente, da sociedade moderna?

CC BY NC ND

Com efeito, ainda que críticos de orientação marxista como o acima citado Adorno, ou mesmo os filósofos políticos ou cientistas sociais de maneira geral não se dêem conta desses aspectos presentes na produção kierkegaardiana, não se pode, contudo, pensar em uma compreensão mais aprofundada da sociedade moderna ou da modernidade sem se passar pelas críticas a estas tais quais desenvolvidas por Kierkegaard ao longo de sua produção. Neste sentido, considero que as ciências humanas, de maneira mais específica, teriam muito a ganhar com as contribuições de Kierkegaard a este respeito, uma vez que elas colocam problemas, assim como apontam saídas que não se encontram presentes em obras de outros pensadores tais quais Marx e Engels, Nietzsche, Heidegger etc. Em suma, uma compreensão mais aprofundada dos processos de surgimento, desenvolvimento – e, se se quiser, ultrapassamento – da modernidade somente teria a ganhar com os aportes críticos do pensador de Copenhague.

Apontamentos acerca do conceito de modernidade na obra de Kierkegaard

Mas para não perder o fio lógico da argumentação esboçada acima, vale também precisar que quando falo seja em "modernidade", seja em "sociedade moderna", falo em um complexo de fenômenos cujas origens remontam a Europa Ocidental dos séculos XV-XVII e que se firmou ou "cristalizou" no século XIX.[1] Um dos mais eminentes estudiosos do tema, Marcel Gauchet, neste sentido dá a seguinte definição do termo ou expressão "modernidade":

> *[a] sociedade da história [isto é, a sociedade moderna] será, simultaneamente, a sociedade do regime representativo e das liberdades civis, a sociedade do Estado-nação, a sociedade dos indivíduos e das massas, a sociedade da política e a sociedade da economia – a sociedade da indústria, do trabalho e do mercado (GAUCHET, 2007: 184).*

Kierkegaard, neste sentido, ao deparar-se com o surgimento da modernidade no momento em que ela ganhava sua face mais concreta, no sentido de mostrar-se contundentemente diferente de suas formulações ou expressões anteriores – refiro-me, em suma, aos fenômenos do industrialismo, capitalismo, democracia etc., típicos de meados do século XIX europeu[2] –, muito humanamente o apreendeu a partir de algumas de suas facetas que lhe eram mais próximas ou caras, enquanto que outras, pela dinâmica própria de encobrimento do fenômeno, lhe teriam escapado (sendo que isto vale para todos os outros pensadores da questão da modernidade no XIX). Com efeito, a

[1] Vale apontar que existem interpretações divergentes a respeito seja do início desse processo, seja da própria definição do termo.

[2] Ou como colocava em 1930 a questão Ortega y Gasset (2005: 406-07): o "novo mundo" da modernidade – vale salientar que ele já utilizava a expressão – seria composto a partir da "democracia liberal, [d]a experimentação científica e [d]o industrialismo. Nenhum destes princípios foi inventado pelo século XIX, senão que procedem dos dois séculos anteriores. A honra do século XIX não consiste em sua invenção, e sim em sua implementação."

questão da modernidade (ou a modernidade como problema) aparece na obra de Kierkegaard *negativamente* desde o início de sua produção, isto porque seus primeiríssimos escritos (publicados em jornais entre 1834 e 1836), assim como uma palestra dada em novembro de 1835 na Associação de Estudantes da Universidade de Copenhague, têm como tema central a investigação acerca do "espírito do tempo" (vd. PETERSEN, 1977, passim). Ora, o fato é que esse conceito serve como uma chave hermenêutica na medida em que antecedeu precisamente o aparecimento do conceito de "modernidade" propriamente dito, pois como argumenta o historiador Reinhart Koselleck, o conceito de modernidade só veio a impor-se depois de decorridos quatro séculos do período que ele englobava; lexicalmente, este teria sido incorporado ao linguajar sócio-político mais corrente somente no último quartel do século XIX. Antes, porém, mais exatamente a partir do século XVIII, a historiografia teria passado a falar cada vez mais de uma "época contemporânea", servindo-se também de categorias análogas como "novo mundo" – não em sentido geográfico, e sim enquanto espaço de experiência –, "mundo de agora", sem contar as diferenciações internas que surgiam tais quais "novo tempo" [em alemão *neue Zeit*] e "tempo *mais* recente" ou "tempo contemporâneo" [*neueste Zeit*], expressões estas que tinham por trás a dinâmica da aceleração do tempo e, consequentemente, a crescente consciência da inadequação das palavras em relação aos fenômenos que elas deveriam descrever. Neste sentido, a formulação desta última expressão ajudou a criar um conceito de época que inaugurava um novo período, não sendo apenas o registro de uma visão retrospectiva, pois como diz Koselleck (2006b: 282),

> *[e]ssa distinção entre 'novo tempo', ou 'tempo moderno' [*neue Zeit*], e 'tempo contemporâneo' [*neueste Zeit*] entrava agora [após a Revolução Francesa] em fase de crescente reflexão sobre o tempo histórico. A rápida adoção do conceito de tempo contemporâneo tem que ser interpretada como um indicador da acelerada mudança da experiência histórica e da rapidez de sua elaboração pela consciência. Para exprimir de maneira enfática suas próprias experiências como verdadeiramente novas havia muitas outras expressões à disposição, expressões que conseguiram se impor nos decênios em torno de 1800, ou às quais estavam associados novos sentidos: revolução, progresso, desenvolvimento, crise, espírito do tempo – expressões que continham indicações temporais que, antes, nunca haviam existido dessa maneira.*

De fato, Koselleck esclarece que no período entre 1770 e 1830, a enciclopédia Grimm registra mais de cem expressões novas, palavras geralmente compostas e que quase sempre qualificavam o tempo

historicamente. E seria assim, a partir de um imenso debate acerca da categoria "tempo", que surgiria por fim o conceito propriamente dito de "modernidade",[3] sendo que Kierkegaard faria parte desse debate, ainda que situado em posição marginal pelo fato de se encontrar na Dinamarca. Mais exatamente, os primeiríssimos escritos publicados de Kierkegaard refletem esse imenso debate na medida em que, para ele, tratava-se de questionar os liberais dinamarqueses os quais estavam interessados em fazer a Dinamarca, por assim dizer, "entrar em um novo tempo" (ou em uma "nova época"), o que significa que, propondo um viés desenvolvimentista baseado na noção de *progresso*, assim como no poder iluminista da imprensa, estes faziam precisamente do conceito de "espírito do tempo" não apenas a justificação de sua posição ideológica, senão mais profundamente a justificação do espírito na história, e isto nos moldes hegelianos mais otimistas.

Isto, por sua vez, significa que o tema mais profundo desses escritos jornalísticos do "jovem" Kierkegaard, seria aquilo que Koselleck (2006b: 278) com muita felicidade denominou de o "giro para o futuro", compreendendo-se por isto o deslocamento das bases sociais, até então ligadas ao passado, em direção ao futuro.[4] E se os liberais, nesse contexto, estavam interessados no *futuro*, no sentido de ser o viés do *progresso*, já Kierkegaard parecia estar muito mais interessado em minar *socraticamente* as posições de seus opositores, o que por sua vez significa que suas posições ou pressupostos sócio-políticos não sejam exatamente *explicitados* nesses escritos "juvenis"; não obstante, eles ao menos se deixam entrever de maneira *negativa*, no que se percebe que Kierkegaard, nesses escritos, critica, muito mais a partir de um referencial teórico completamente alheio ao típico do âmbito político, a *desmesura* (*hybris*) humana que faz parte do coração do projeto social moderno de *saída da religião*, isto é, de passagem da ordem social estabelecida a partir da heteronomia (na qual Deus ainda se encontra como centro e "ordenador" do universo) para a ordem da autonomia (tendo apenas o ser humano e suas regras, imanentes, como fonte de legitimidade; cf. GAUCHET, 1985, passim). Isto, por sua vez, significa que Kierkegaard,

[3] E se Koselleck (2006a: 355, nota 3) o situa propriamente formado apenas em 1837, outros estudiosos o reconhecem como tal já em 1823, mais particularmente em um romance pseudonímico de Balzac (vd. PICHOIS, 1976: 1418-1420); vale ainda lembrar, junto de Habermas, que mesmo Baudelaire, em 1863, em sua obra *O pintor da vida moderna* (originalmente vislumbrada como "*O pintor da modernidade*") ainda escrevia a palavra entre aspas, reconhecendo assim "seu novo, terminologicamente peculiar uso do termo" (HABERMAS, 1995: 9).

[4] Não posso senão remeter a minha tese de doutorado, na qual abordo mais detalhadamente estes aspectos; cf. ROSSATTI, 2012a, passim. Com efeito, um dos principais problemas desses escritos primeiros de Kierkegaard diz respeito ao fato de serem fundamentalmente *réplicas* aos textos de seus pares, no caso liberais dinamarqueses inseridos em um imenso debate acerca dos rumos que a Dinamarca enquanto coletividade deveria tomar. Neste sentido, fica praticamente impossível dar uma ideia da posição kierkegaardiana se não se levar em conta tais textos aos quais ele responde, coisa que precisamente não tenho como fazer aqui dadas as limitações deste trabalho.

precisamente na qualidade de *moralista*,[5] e não apenas nestes escritos "primeiros", mas ao longo de toda a sua produção, compreende e se acerca da modernidade enquanto *projeto metafísico*, ainda que este se queira *anti-metafísico*.[6]

Suas duas obras seguintes, a saber, *Dos Papeis de Alguém ainda em Vida*, recensão literária de um romance de seu compatriota H.C. Andersen publicada como livro em 1838, assim como a dissertação intitulada *O conceito de Ironia constantemente referido a*

[5] A tradição dos *moralistas* é uma das mais difíceis de serem apreendidas ou descritas em termos intelectuais (no sentido de 'história das ideias'), a começar por seu "pai primevo", *Sócrates*. Com efeito, em termos de 'história das ideias', quando se fala nos *moralistas* pensa-se na "grande tradição agostiniana de socratismo cristão", nas mais do que precisas palavras de Jean Lafond (1992: xiv). Ou melhor, me permitindo uma pequena correção, na grande (no sentido de magnânima) e especialmente *longa* tradição construída ou constituída a partir do encontro entre Sócrates e Cristo, curiosamente, dois "pensadores" *mudos*, isto é, que curiosamente não nos deixaram palavras que lhes pudessem ser diretamente atribuídas. Isto, por sua vez, quer dizer que Sócrates fundou um tipo de interpretação do mundo e do ser humano que visava sobretudo a interioridade humana – ou como diz Diógenes Laércio acerca de Sócrates, *protos perí Biou dielekthé*, ou seja, "o primeiro que discorreu sobre a vida" (LAERTIUS, 1995: 150) – e, assim, ele teria proposto um viés interpretativo que viria a se consolidar tanto com o surgimento de verdadeiras "escolas socráticas" de filosofia na Grécia antiga (tal qual o estoicismo, notadamente), quanto com a leitura bíblica tal qual provida por Agostinho mais tarde (sendo este o viés por onde "entra" o Cristo). E no que essas tendências principais (socratismo, estoicismo e cristianismo agostiniano, entre outras) foram se amalgamando ao longo dos séculos, viria a dar-se, muito mais tarde, isto por volta dos séculos XVI-XVII na Europa, particularmente, uma espécie de retomada bastante fértil e de conseqüências curiosas do pensamento de Sêneca e do estoicismo de maneira geral, por um lado, e do outro do pensamento de Agostinho, isto através do teólogo de nome Jansenius, no que esse "caldo" ideal – e deve-se atentar para o fato de que o *romance* moderno, gestado precisamente por volta deste período, viria ele também a fazer parte dessa mistura, convertendo-se assim em um de seus principais suportes – seria uma vez mais 'impulsionado' para os séculos seguintes, estando o XIX neste sentido em uma posição privilegiada na medida que alguns de seus maiores pensadores e/ou escritores foram, uns mais, outros menos, herdeiros dessa tradição (penso em Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Tocqueville, Baudelaire e vários outros; quanto a este último, cf. nota 18 abaixo). Tudo isto para dizer que há toda uma tradição de pensadores os quais, na definição de Parmentier (2000: 13), "fundam sua reflexão sobre este universo humano onde é necessário, apesar de tudo, viver, no entanto, colocando como princípio que a vida social não pode ser o lugar da verdade do homem [*sic*]". Com efeito, situados no entroncamento entre teologia, filosofia (em sentido eminentemente socrático-estóico, leia-se *existencial*), psicologia, literatura (ou o que nós modernos viríamos a chamar de "literatura", sendo este termo sumamente tão geral quanto impreciso) *assim como* aquilo que viríamos, novamente, enquanto *modernos*, a chamar de 'ciências sociais', esses pensadores/escritores se destacam por terem produzido um tipo de pensamento que desafia as categorias mais objetivas de nossas ciências (mais) modernas, na medida em que pressupõem essa mistura singular de gêneros e de âmbitos, a qual, por sua vez, não se acorda muito bem com o materialismo positivista e ateu próprio da mentalidade mais geral presente no âmbito das ciências humanas a partir de finais do século XIX, grosseiramente falando.

[6] Hannah Arendt (também ela uma herdeira dos *moralistas*, diga-se de passagem) foi muito feliz ao falar dessa "metafísica dos modernos" nos seguintes termos: "Foi significante que uma sociedade em vias de romper com todos os valores absolutos tenha começado a procurar por um valor absoluto no mundo da economia onde, de fato, tal coisa não existe e nem pode existir, dado [que aí] tudo é funcional por definição" (ARENDT, 2004: 246). O curioso é que tal *positivismo* acaba se convertendo em *niilismo*, em *nada*, portanto...

Sócrates, publicada em 1841, têm, por sua vez, como tema central precisamente o *niilismo*, ainda que, uma vez mais, tal fenômeno não apareça abordado sob tal conceito; conceitualmente falando, o fenômeno aparece ali como *negação* (KIERKEGAARD, 1997: 17).[7]

E na medida mesmo em que Kierkegaard se erige como *moralista* em termos de sua crítica à ideologia da modernidade, na primeira fase de sua produção essa se dá sob a confluência do signo duplo das produções estéticas, assim como das produções denominadas pelo autor de 'religiosas' (cf. KIERKEGAARD, 2009: 12), o que significa, pois, que a primeira fase de sua produção se estrutura muito mais a partir da reunião das reflexões estética (penso nos "romances filosóficos" de Kierkegaard, tais quais *Ou/Ou*, *A Repetição*, *Temor e Tremor*, *Estágios no Caminho da Vida* etc.), assim como filosófico-teológica, particularmente através da série de *Discursos Edificantes*, publicada entre 1843-1844 e que mereceria uma abordagem à parte, dado que ali Kierkegaard aborda precisamente certos aspectos de sua crítica da modernidade de maneira mais afeita às reflexões dos moralistas. Mas como me interessa aqui tecer *apontamentos* mesmo, quero precisamente sublinhar que um ponto de vista (algo) mais efetivamente sócio-político viria à tona em sua produção somente a partir de 1846, no que, de fato, Kierkegaard deslocaria o elemento estético, quer dizer, a estruturação de suas ideias ou de sua filosofia sob a forma de "romances", para a marginalidade. Em outras palavras, se na primeira fase de sua produção tal crítica "sócio-política" aparece de maneira algo marginal ou subterrânea, na medida em que sua *bête noire* favorita era o "sistema hegeliano", signo, por sua vez, da *objetividade*, quer dizer, da *racionalidade* da época como um todo, os elementos de um tipo de crítica social mais aguçada, pelo fato mesmo de incorporarem dinâmicas mais clara ou explicitamente sociais, senão sócio-políticas, apareceriam mesmo somente a partir de 1846, o que se pode confirmar pelo fato de que ele mesmo viria em boa medida a *reestruturar* sua produção, no que ele, portanto, se transformou em um crítico sócio-político algo mais convencional, embora sempre retendo sua fundação teológica, que isto fique bem claro. Em suma, deve-se reconhecer que há claramente um momento de *inflexão* na produção kierkegaardiana, sendo que esse momento especificamente se dá em 1846, e é então a partir dessa guinada que Kierkegaard, que pensava mesmo em interromper, senão *terminar* sua produção – daí o adjetivo "conclusivo" presente no título do *Pós-Escrito* (de 1846, aliás) –, a retoma a partir de outras bases, desta vez combinando reflexão sócio-política com teológica, sendo que essa fase viria a se estender até o paroxismo dos escritos jornalísticos enfurecidos, urgentes e apocalípticos de 1854-1855 (vd.

[7] No que diz respeito à questão do niilismo especificamente em relação ao primeiro livro de Kierkegaard, cf. ROSSATTI, 2012b.

NORDENTOFT, 197: 64).[8] Ora, que tenha havido essa 'guinada sócio-política' o próprio Kierkegaard veio a reconhecer, em anotação privada intitulada "Declaração a respeito de minha medida contra *O Corsário*" e datada de 1849, nos seguintes termos: "Como autor eu ganhei uma nova corda no meu instrumento, [a qual] me permitiu alcançar notas acerca das quais eu não podia sonhar […] Eu alcancei a 'realidade' em um sentido muito mais preciso da palavra." (KIERKEGAARD, 2005: 390)

E para se entender esta 'guinada' é preciso primeiramente atentar para o fato de que em finais de 1845 Kierkegaard se envolvera em uma batalha literária com um jornal intitulado *O Corsário* [*Korsaren*], o qual voltou, capitaneado por dois editores bastante astutos, suas armas midiáticas a partir dos primeiros dias de 1846 contra o

[8] Nordentoft, a bem da verdade, distingue não duas, mas *três* fases de crítica social (*samtidskritik*) presentes na obra de Kierkegaard, no que estrutura sua leitura de tal crítica social a partir de tais marcos: a primeira, que iria de meados da década de 1830 *até Uma Recensão Literária*, de 1846; a segunda, indo de 1847 a algo por volta de 1851, e, por fim, circa 1852 aos seus escritos finais, exclusivamente jornalísticos, de meados de 1855 (vd. NORDENTOFT, 1973: 64). Pois eu discordo de tais escolhas pelos seguintes motivos: em primeiro lugar, a primeira fase da obra de Kierkegaard, por mais que contenha elementos de crítica social esparsos, não pode ser descrita enquanto tal, especialmente quando se tem em vista sua produção pós-caso Corsário; com efeito, se tal primeira fase é marcada pelo 'sistema' como alvo de crítica, esta, porém, é muito mais 'epistemológica' do que propriamente dita 'social'. Outra coisa, e para mim a mais grave, que merece correção é o fato de ele considerar *Uma Recensão Literária* como uma espécie de *continuação* ou mesmo de fechamento dessa primeira fase, quando essa obra seria, para mim, pelo fato mesmo de ser a primeira elaboração teórica publicada a partir do caso Corsário, muito mais o *início* da segunda fase do que sua conclusão, fato este que se pode confirmar com a compreensão do *Pós-escrito Conclusivo Ascientífico* como obra final, como ela de fato foi pensada por Kierkegaard – vd. seu título. Por fim, não vejo esta última fase, pós-caso Corsário, como sendo dividida em duas partes – ainda que o próprio Kierkegaard corrobore tal divisão (vd. KIERKEGAARD, 2009: 12) –, senão que considero os escritos jornalísticos ultra-polêmicos do período literalmente terminal de Kierkegaard como uma *radicalização* de ideias presentes ao longo dessa segunda fase como um todo. Em suma, considero que existem duas fases mais gerais dentro da produção kierkegaardiana, marcadas fundamentalmente pelo *terreno epistemológico*, por assim dizer, sobre o qual ele teria escolhido erigir suas considerações: a primeira fase de sua produção assim dar-se-ia sob a dupla confluência das produções estéticas e religiosas, o que significa, pois, que a primeira fase de sua produção se estrutura muito mais a partir da reunião das reflexões estética – notadamente sob forma de *novelas* ou *romances* – com as de índole filosófico-teológica, do que se ela se estruturasse a partir de um ponto de vista mais sócio-político, elemento este que viria a tona somente a partir de 1846, ou melhor, a partir do *caso Corsário*, no que, de fato, e como é geralmente sabido, ele deslocaria o elemento estético para a marginalidade. Em outras palavras, a crítica social de Kierkegaard se aguça *a partir* de 1846, atingindo seu paroxismo nos escritos jornalísticos de 1854-1855. E, novamente, mesmo assim tal 'crítica social' nunca perde sua roupagem, sua aparência mesma, de cunho eminentemente *teológico*, o que faz com que ela seja uma crítica social no mínimo *ex-cêntrica* (um marxista diria mesmo que ela *não* é crítica social, e sim [crítica de índole] *religiosa*, ainda que o próprio marxismo não seja o melhor parâmetro para se discutir tais relações...), exigindo assim de seu leitor ou investigador qualidades de detetive, o que, por sua vez, ajuda também a explicar sua ausência em boa parte das discussões mais correntes sobre a modernidade e temas correlatos. O fato mais profundo, e nunca se pode enfatizar isto suficientemente, é que o próprio Kierkegaard considerou seu embate com o jornal *O Corsário* e, por tabela, com as massas democráticas, como uma verdadeira *inflexão* em termos de sua mentalidade.

filósofo de Copenhague.[9] E se Hannah Arendt (2004: 63), comentando, por sua vez, um outro *affair*, a saber, o "Dreyfus", relativo ao capitão francês de origem judia Alfred Dreyfus, incriminado em finais do século XIX injustamente em uma conspiração anti-semita, pois se ela falava que sua significação residiria em ser um "ensaio" para a perseguição aos judeus já sob os regimes totalitários típicos do século XX, da mesma maneira aquele que viria a ser denominado de o "caso Corsário" pode ser visto como um "ensaio" para o aparecimento das modernas sociedades de massa e mais especificamente para sua forma mais geral de ser, isto é, para sua *cultura*, na medida em que se tratava da invasão sistemática da privacidade de uma das partes da sociedade, isto é, o *indivíduo* de nome Søren Kierkegaard, por parte do todo social. Em outras palavras, o que em primeira instância o "caso Corsário" revelou a Kierkegaard foi a existência, por um lado, das *massas* enquanto fonte de poder em relação às sociedades nas quais estavam inseridas, enquanto que por outro haveria uma outra forma de socialização, esta essencialmente abstrata, denominada de "público".

E, com efeito, a resposta entusiasmada das *massas* democráticas, constituídas, por sua vez, enquanto *público* (na medida em que liam o jornal *O Corsário*) às caricaturas (acerca) do filósofo abriu os olhos deste para as potencialidades da sociedade de massas, e mais especificamente para a relação até então encoberta entre *imprensa*, *massas* e *público*. Assim, Kierkegaard foi levado a compreender que a imprensa diária ou jornalística se colocava no seio desse novo tipo de sociedade, a saber, a "sociedade moderna", precisamente como o ponto de irradiação de uma *dinâmica*, denominada por si de "nivelamento". Em outros termos, Kierkegaard subitamente foi levado a compreender que a modernidade – constructo este que ele denomina de *Nutiden*, isto é, o "tempo – ou época – presente", ou o "tempo – ou época – de agora"[10] – seria fundamentalmente marcada pela dinâmica essencialmente *abstrata* do "nivelamento", a qual, por sua vez, tal qual o conceito de "revolução" de Joseph de Maistre, não teria como causa um agente criador específico e muito menos uma *direção* previamente estabelecida,[11] pois como diz Kierkegaard:

> *[p]ara o que Nivelamento [Nivelleringen] propriamente ganhe bases, deve ser primeiramente estabelecido um fantasma [Phantom], cujo espírito, uma imensa abstração, [é] um algo universal que [não] é nada, uma miragem [Luftsyn, literalmente 'visão de ar'] – [pois] este fantasma é o Público [Publikum]. Apenas em uma época sem paixão, mas refletida, pode este fantasma*

[9] Os detalhes são abordados por GARFF, 2005: 375ss.

[10] Sobre o *conceito* propriamente dito de modernidade (*Nutiden*) na obra de Kierkegaard não posso senão remeter os leitores ao meu verbete "The Present Age"; cf. ROSSATTI, 2014a.

[11] "O que chama mais a atenção na Revolução francesa é esta força mobilizadora [*force entraînante*] que dobra todos os obstáculos. Seu turbilhão leva, como uma leve palha, tudo o que a força humana lhe soube opor: ninguém contrariou sua marcha impunemente. […] Foi notado, e com grande razão, que a Revolução francesa leva os homens mais do que estes a levam" (MAISTRE, 2007: 200-201). Sobre o conceito de "turbilhão" na obra de Kierkegaard, cf. ROSSATTI, 2014b.

> *se desenvolver com a ajuda da imprensa, quando esta própria permanece uma abstração. Em épocas espirituais, em épocas apaixonadas e tumultuosas, mesmo quando um povo quer realizar a infrutífera ideia de um deserto, [da] destruição e demolição de tudo, não há, não obstante, nenhum público. Há partidos e concretudes. (...) O público é um conceito que simplesmente não poderia ter surgido nos tempos de outrora [Oldtiden] (KIERKEGAARD, 2004a: 83).*

Assim, tendo chegado ao segredo do nivelamento, a saber, que "O público é propriamente o senhor do Nivelamento, pois quando este nivela, ele o faz com algo, mas o público é um imenso nada" (KIERKEGAARD, 2004a: 86), Kierkegaard busca apontar conceitualmente que o nivelamento implica uma dinâmica *impessoal* criada a partir da relação entre imprensa e público, sendo este uma espécie de paradoxal "concretude impessoal", por assim dizer, no sentido de ser a virtualização ou abstração da massa, que por sua própria presença *numérica* é essencialmente um fenômeno físico, *positivo*. Isto, por sua vez, significa que Kierkegaard aborda dialeticamente em sua crítica, por um lado, o caráter *virtual* do público, enquanto que por outro a *concretude* das massas, sendo que ambos fenômenos convergiriam literalmente em uma *sociedade do espetáculo*, na medida em que as "sociedades modernas" seriam caracterizadas pelo âmbito, criado pela imprensa, da "esfera pública", compreendido como esfera na qual "não acontece nada, não obstante a ocorrência imediata [*strax*] de anúncios" (KIERKEGAARD, 2004a: 68). Em verdade, pelo fato mesmo de terem na imprensa seu motor social, quer dizer, seu elemento principal (propulsor) de socialização, tais sociedades estariam inseridas em um "tempo de propagandas, um tempo de anúncios misturados" (KIERKEGAARD, 2004a: 68). Como visto, Kierkegaard, neste momento decisivo de sua carreira, precisamente no que pretendia abandoná-la em favor de uma posição como pastor no interior, repentinamente descobre que suas intuições anteriores acerca do surgimento de profundas forças que visavam e promoviam a *abstração*, a *secularização* e, neste sentido, a *impessoalidade*,[12] eram não apenas reais, mas mais exatamente *concretas*, no sentido de se encontrarem fundamentadas em instituições e processos voltados para a sua consecução, como, no caso, a *imprensa*, o *dinheiro*, a própria *democracia* como regime *representativo*, sem contar que mais tarde o *teólogo* Kierkegaard voltar-se-ia contra a própria *igreja* estabelecida precisamente enquanto uma destas instituições promovedoras de "abstração".

[12] No famoso parágrafo 27 de *Ser e Tempo*, Heidegger descreveria tal impessoalidade a partir da construção gramatical alemã para o sujeito impessoal, tal qual a nossa partícula 'se' em português, como quando se diz que 'aventou-*se* a possibilidade de x ou y' ou que 'falou-*se* nisso durante dias'. Mais especificamente, Heidegger vê ali, no que ele chama de *das Man* (o 'se' ou 'a gente'), as seguintes características: "Distanciamento, mediocridade, nivelamento [*Einebnung*] (...)", as quais se constituem em "modos de ser do *Man* [impessoal] que conhecemos como 'a esfera pública' ['*die Öffentlichkeit*']" (HEIDEGGER, 2006: 127). Já um dos mais respeitados estudiosos da obra de Kierkegaard mais recentemente considerou que, a este respeito, "[a]s observações de Heidegger [são] tão próximas daquelas de Kierkegaard que não podemos senão ver a cópia bem manejada da tradução alemã da *Recensão* por ali ao alcance da mão" (HANNAY, 2006: 167).

CC BY NC ND

Assim, situado, ainda que involuntariamente, no coração da sociedade moderna, Kierkegaard produziria uma sequencia de obras nas quais ele aprofundaria mais e mais, através de sua crítica sócio-política, certos traços da dinâmica mais subterrânea da modernidade. Pois se o processo de "transferência do outro exterior para dentro da esfera humana" (GAUCHET, 1985: 374) que marcaria a sociedade sujeita de si mesma, para retomar a feliz expressão de Gauchet, implica o estabelecimento do 'entre-si' (vd. GAUCHET, 1985: 374-375), isto é, um projeto metafísico correspondente "a redefinição do estabelecimento humano-social sob a totalidade de seus aspectos em função da exclusiva obediência a si mesmo" (GAUCHET, 2007: 22), Kierkegaard, por sua vez, já tinha uma compreensão análoga de tal projeto metafísico na medida em que para ele "[a] infelicidade de nosso tempo é precisamente a de que ele se tornou apenas 'Tempo' ["*Tiden*"], Temporalidade [*Timelighed*]" (KIERKEGAARD, 2012: 84); com efeito, a denúncia da *dinâmica imanentista* viria a consolidar-se como o *leitmotiv* a atravessar os escritos kierkegaardianos produzidos e publicados entre 1846 e 1855, e de maneira tão profunda que quase não se percebe que eles formam um todo coeso.

Neste sentido, um dos obstáculos a uma compreensão dessa temática comum tem a ver com o fato de esta aparecer abordada sob roupagens diferentes, como quando Kierkegaard, na terceira parte da obra que viria ser conhecida como *Discursos Edificantes em Diferentes Espíritos*, de 1847, alerta seus contemporâneos para um novo tipo de tirania:

> *[…] este espírito mau, o tacanho temor humano em relação aos iguais ou a tirania dos iguais [Ligemands Tyranniet], este espírito mau que a gente mesma [man selv] invoca e que não habita nenhum ser humano específico ou que não é nenhum ser humano específico mas que sorrateiramente se esconde e busca sua presa, se insinua na relação [snoer sig ind i Forhold] entre as pessoas: este espírito mau, o qual quer propriamente abolir a relação de cada indivíduo para com Deus, é muito difícil de ser erradicado.*
> *A gente [Man] não percebe que é uma escravidão o que se está a desenvolver: as pessoas se esquecem disso em seu ardor de libertar o ser humano através da derrubada de domínios. A gente não percebe que é uma escravidão: como poderia ser possível ser escravo em relação a iguais? (...) mas nossa época amante de liberdade pensa de outra forma, ela pensa que quando não se está a depender de um senhor, então não se é escravo, que quando não há nenhum senhor, então não há tampouco [nenhum] escravo. Não se percebe que é uma escravidão o que se está a desenvolver, e é precisamente isto o que a torna tão difícil de ser desvencilhada. Esta escravidão é, a saber, não aquela na qual um quer subjugar a multidão [Mangde] (isso seria facilmente visível), mas, [aquela na qual] os indivíduos, no que se esquecem de sua relação para com Deus, ficam com medo uns dos outros, os indivíduos ficando com medo dos demais [Flere] ou dos muitos [Mange], os quais, por sua vez, cada um por medo dos outros, esquecendo-se de Deus, se ajuntam e formam a multidão [Mængden], a qual abandona a nobreza da eternidade, [sendo que esta] é concedida a cada um, [no sentido] de ser um indivíduo [Enkelt] (KIERKEGAARD, 2004b: 418-419).*

A questão é que a modernidade é fundamentalmente concebida por

Kierkegaard como um complexo sistema baseado nas mais diferentes instituições ou processos, por um lado, assim como em atitudes psicológicas mimetizadas pelos indivíduos massificados, por outro, as quais combinadas gerariam camadas sobrepostas, por assim dizer, de "abstrações". Por sua vez, tais camadas *crescentes* de "abstração", compreendendo-se por este termo "reflexividade" ou "alienação", reforçariam uma dinâmica contrária ao desenvolvimento da *personalidade*, na medida em que o sentido mais profundo dessa dinâmica levaria à preponderância (numérica) do social (as "massas", o "grupo", os "outros", o "público") sobre o individual (muitas vezes representado pela figura ou topos eminentemente *socrático* da "consciência"). Neste sentido, as obras de 'crítica social' de Kierkegaard se estruturam, todas elas, de uma maneira ou de outra, sobre esta *descoberta do social* como fonte de energia democrática, no que, por fim, fazem com que a segunda fase da produção kierkegaardiana se coloque com uma verdadeira 'sociologia da modernidade'. E, de fato, se, como diz uma vez mais Marcel Gauchet, no sentido de "as estruturas da sociedade autônoma se esclarece[rem] unicamente por contraste com a antiga estruturação religiosa" (GAUCHET, 2007: 8), ora, nada mais natural do que um *teólogo* ter-se dado conta precisamente dessa trajetória, ainda que não formulada em termos explicitamente sócio-políticos.

Desabafo não-(ou nada-) científico inconclusivo – com constantes (na verdade, nem tão constantes, felizmente) referências a Justin Bieber, Madonna e afins – ou ainda "Crianças, desligai vossos videogames e prestai atenção: o mundo vai acabar!"

Para finalizar, talvez seja lícito, senão necessário, falar não apenas em uma *teologia da democracia* (vd. GAUCHET, 2007: 35), mas, na medida em que esta é uma das chaves maiores da modernidade, também ou, antes e acima de tudo, em uma *teologia da modernidade*, sendo esta, de fato, presente de ponta a ponta na produção kierkegaardiana, na medida em que se tratava de explicitar a, novamente, *metafísica dos modernos*. Neste sentido, para uma devida compreensão do fenômeno da modernidade tal qual abordado e desenvolvido na obra de Kierkegaard – isto em linhas sumárias! – é preciso tomar como ponto de partida os escritos primeiros de Kierkegaard, geralmente relegados a segundo ou terceiro plano, mas nos quais, não obstante, está fundamentada a visão sócio-política que viria a aparecer com maior vigor ou com maior maturidade nos escritos da segunda fase de sua produção,[13] e mais particularmente nos escritos produzidos entre 1846 e 1849, dando-se ênfase especial a 1848, período pouco estudado dentro da bibliografia secundária,[14] no que chegaríamos então aos escritos jornalísticos finais de 1854 e 1855, nos quais Kierkegaard desenvolve um ferocíssimo ataque ao clero dinamarquês e,

[13] Sobre isto, novamente, não posso senão remeter a ROSSATTI, 2012a: 244-250.
[14] O único estudo mais extenso da questão se encontra, até onde eu saiba, in: NORDENTOFT, 1973: 67-159.

consequentemente, à Igreja secularizada-estabelecida enquanto tal. Ora, se por um lado este ataque se aproxima em muitos sentidos da crítica desenvolvida por Pascal e seus companheiros teólogos de orientação jansenista (leia-se *agostiniana*) em meados do século XVII no contexto francês, por outro há uma diferença gritante entre esses dois esforços, pois no caso de Kierkegaard suas críticas em boa medida ajudaram a *desfazer* a ligação teológico-política existente em seu contexto, o que significa que Kierkegaard deve ser considerado não apenas como um *crítico* da modernidade, mas também como um *proponente*, como um *agente* de ou da modernidade – pense-se em seu feroz *individualismo*.[15] E, se por um lado, visei tecer *apontamentos* acerca do *singular* fenômeno da "concatenação de 'rupturas'" (CONNERTON, 2003: 132) que acabei por denominar de *modernidade*, por outro quero também apontar para um outro conjunto de questões, a saber, o fato de Kierkegaard ainda hoje não ter atingido o reconhecimento que lhe é devido no que diz respeito ao tema da modernidade. Com efeito, a impressão que tenho é que ainda nos encontramos demasiado presos ao paradigma marxista/marxiano em termos de ciências humanas, por mais que este tenha sofrido um bom recuo em termos de sua virtual hegemonia dentro desse vasto âmbito. E se, por outro lado, tal recuo tenha sido causado, em alguma medida, pela entrada específica de Nietzsche na discussão acerca dos rumos do mundo moderno/modernidade, ora, então nada melhor do que inserir Kierkegaard precisamente como uma dupla alternativa seja ao dogmatismo (leia-se "religião

[15] Com efeito, considerar Kierkegaard um *reacionário*, como Adorno o fez em sua tese de habilitação (cf. ADORNO, 2010a: 94ss.) implica, de fato, desconsiderar noções básicas de filosofia política, isto porque o pensamento propriamente dito reacionário se apóia *necessariamente* sobre uma concepção social na qual é a *família* a base da sociedade, e não o *indivíduo*. Em outras palavras, o pensamento reacionário é *aristotélico* em termos de sua compreensão da fundação assim como do posterior desenvolvimento de uma determinada sociedade e, enquanto tal, *contrário* à figura eminentemente moderna do *indivíduo* (cf. ARISTÓTELES. *A Política*, 1252 b 10 – 1253 a 30; BOBBIO, 1986, passim); de fato, foi somente a partir da 'atomização social', isto é, de uma suposta 'quebra' da célula social básica, a família, no caso, em indivíduos, tal qual entendida como efeito da Revolução Francesa por teóricos políticos presentes nesse contexto, que o pensamento proporiamente dito *reacionário* pôde surgir. Pois este raciocínio foi expresso maravilhosa e lucidamente pelo *reacionário* Balzac, o qual, em 1843 escrevia: "Também concebi *a Família* [*Famille*] *e não o indivíduo* [*individu*] como o verdadeiro elemento social. Neste sentido, (...) posiciono-me ao lado de Bossuet e de Bonald, ao invés de seguir os inovadores modernos" (BALZAC, 1976: 13; grifos meus). Assim, pelo fato de Kierkegaard ser partidário da figura do *indivíduo* como célula básica da sociedade, ele não tem como ser descrito como reacionário, o que não significa, não obstante, que ele não possa ser descrito como *conservador*. Mas mesmo apelação estaria fadada ao fracasso, algo que o próprio Adorno relutantemente reconheceria mais de 30 anos após a redação de sua tese acima referida; pois não é que este mesmo Adorno diria que "[…] o radicalismo de Kierkegaard é 'excêntrico' […]", e que "Na negação determinada, Kierkegaard conseguiu, conforme sua linguagem, sair da interioridade. Se o todo, como totalidade e sistema, era para ele o engano absoluto, ele enfrentou o todo em que se encontrava atrelado como todos. Isso é exemplar nele. […] A curva de Kierkegaard é oposta à *do que sempre diz sim* [*Jasager*] de Brecht a quem o coletivo quer ensinar que o mais importante para aprender é a concordância" (ADORNO, 2010c: 364-365).

invertida"[16]) marxista/marxiano, seja ao relativismo extremado de orientação nietzscheana. Mas aqui entra o suposto "problema do cristianismo" de Kierkegaard, pois para boa parte dos modernos/pós-modernos à la Marx/Nietzsche e outras aves mais recentes, ou seja, dos cientistas/filósofos consciente ou inconscientemente *ateus* de nossa época, fica difícil aceitar os pressupostos escancaradamente *cristãos* do peripatético de Copenhague. Pois no fundo, para além do sectarismo acadêmico (leitores de/especialistas em Marx *versus* leitores de/especialistas em Nietzsche, como se não existisse a *ciência*, o *saber* – no sentido de *sabedoria* mesmo – entre eles, Marx e Nietzsche, quero dizer), quem sai empobrecido é precisamente o debate intelectual, o qual acaba se polarizando em demasia por conta dessa suposta disputa partidária. O problema – ou melhor, talvez a *solução* – é que em termos de ciências humanas definitivamente não existe a verdade peremptória (e nisto os "nietzscheanos" talvez sejam um pouco ou bastante mais argutos do que os "marxistas"), e assim os conceitos, valores e ideias somente têm a ganhar com a confrontação entre si, na medida em que o horizonte de entradas e, no nosso caso, de *saídas* se alarga – falo de riqueza intelectual, de sabedoria, de se encarar a modernidade como problema, como "problemaço" filosófico, enfim, de algo que de alguma maneira *pede* uma resposta, ou se esta palavra for demasiado forte, pelo menos uma *atitude* da parte de cada um (por mais equívoca que seja esta palavra em uma época na qual até um Justin Bieber tem precisamente "atitude"...Yo!). Mas, como visto, começo a me perder em digressões malditas, indo literalmente parar no inferno com Biebers, Britneys Spears, Madonnas – *mamma mia*! – e afins, todos dançando *funks* (talvez isto já se escreva *phunks*, ou mesmo *phunk's*, *ph-unks*, *phânks* etc.) da Anita, afinal é *tudo* showbiz,[17] é o *fim*... pois como já dizia o *sábio* Baudelaire, "Le monde va finir" – traduzindo: "o mundo vai acabar"...[18]

Mas já que eu mencionei acima a palavra *saída*, pois qual seria precisamente a *saída* proposta por Kierkegaard para o *problema da modernidade*? Em suas palavras: "[do] que

[16] Ou como diz a formulação de Simone Weil utilizada como epígrafe no livro de Raymond Aron de título *O ópio dos intelectuais*: "O marxismo é de fato uma religião, no sentido mais impuro desta palavra. Ele, notadamente, possui em comum com todas as formas inferiores da vida religiosa o fato de ter sido continuamente utilizado, segundo a frase tão precisa de Marx, como um ópio do povo" (Weil apud ARON, 2002, sem paginação).

[17] Pois como diz Hannah Arendt (2006: 204), "A cultura de massas se dá quando a sociedade de massas se apodera de objetos culturais […]. Isto não significa que a cultura se espalhe para as massas, e sim que a cultura seja destruída de forma a dar espaço ao entretenimento."

[18] "O mundo vai acabar. […]. A mecânica nos terá de tal forma americanizados, o progresso nos terá tanto atrofiado toda a parte espiritual que nada entre os sonhos sanguinários, sacrílegos ou anti-naturais dos utopistas poderá ser comparado a estes resultados positivos. Eu peço a todo homem que pensa que me mostre o que subsiste da vida. Da religião, creio ser inútil falar de seus restos […]. Mas não será particularmente através de instituições políticas que manifestar-se-á a ruína universal, ou o progresso universal: pois pouco importa o nome. Isto ocorrerá através do envilecimento dos corações […]" (BAUDELAIRE, 1975: 665-666). A última frase diz tudo: compreendendo a ruína universal a partir do conceito agostiniano de "coração", Baudelaire desde o fundo de seu *coração* se declara um – *moralista*!

CC BY NC ND

[…] a época em sentido mais profundo *necessita* – isso se deixa dizer de maneira completa através de uma única palavra[;] ela necessita de: Eternidade" (KIERKEGAARD, 2012: 84). Ora, como não reconhecer que a modernidade nos colocou em um beco sem saída, ou melhor, como não reconhecer que a *metafísica dos modernos*, composta pelos (entre outros) fenômenos do consumismo, relativismo, excesso de tecnologia (técnica), em suma, que a *hybris* dos modernos literalmente nos deixou em um impasse? Mais do que isso, o problema maior é que tais tendências parecem não ter fim na medida em que tal metafísica pressupõe e promove mesmo o *aprofundamento* ou a *agudização* desses fenômenos em uma seqüência de *revoluções intermináveis* – a 'maternidade de revoluções' acerca da qual Burke já nos avisava desde o final do século XVIII[19] –, por mais *banais* que venham a ser... A saída proposta por Kierkegaard, parece-me, deve ser levada muito a sério pelo fato mesmo de promover algo que ele próprio, inconscientemente seguindo Rousseau, diga-se de passagem, gostava de chamar de *primitividade*. Em outros termos, se entramos em uma espécie de espiral potencializadora de "processos", como diria Hannah Arendt,[20] então nada mais salutar *para a alma* do que encontrar meios de desacelerá-los, de "descocainá-los", ou melhor, de "descocainármo-nos", quero dizer, de desintoxicarmo-nos da *aceleração* perpétua promovida, senão *exigida* pela modernidade, assim como do excesso de ocupação, de preocupações, atribuições, tarefas, congestionamentos, ruídos, iphones, ipads, inadas – hay nadas, no plural mesmo e em número cada vez maior, pululando por aí, pura energia, puro desassossego: O MUNDO VAI ACABAR!!! Kierkegaard, por sua vez, compreendeu de maneira particularmente aguda tais questões, e assim não se pode levar a sério uma leitura crítica, quero dizer, uma compreensão mais aprofundada das dinâmicas que compõem a modernidade – ou de algumas delas, pelo menos – sem se levar em conta suas contribuições. Conhece-se (ainda que por cima, de "orelhada", como se diz) o que Marx disse ou concebeu acerca do capitalismo, por exemplo, o que Nietzsche, Weber, Freud, Heidegger, Foucault e tantos outros conceberam acerca de outras "faces" da modernidade, mas falta ainda uma *mínima* inserção da obra de Kierkegaard junto ao âmbito mais amplo das ciências humanas, das *humanidades*, melhor dito. Novamente: como não trazer para o debate acerca do *humano* um *teólogo-filósofo-psicólogo-escritor*?! Em outros termos, será que um *moralista* não teria nada de importante ou de interessante a dizer sobre a metafísica secularizada e aberrante (pelo fato de não se compreender como *metafísica*) dos modernos? Será que sua compreensão não poderia ser somada à de um Marx, de um Nietzsche, um Baudelaire, Max Weber etc.? Por que não juntar forças? Por que não

[19] Através da sua famosa injunção, aquela através da qual ele pedia aos revolucionários (franceses, ingleses, em suma, aos *revolucionários* de todos os países e de todas as espécies) no sentido de "fazer[em] da Revolução um pai [*parent*] de acordo(s), e não a maternidade de revoluções futuras" (BURKE, 2001: 177).

[20] Seguindo Heidegger, ela, apontando o cerne da ideologia da modernidade, diz que "[n]o lugar do conceito de Ser, nós agora encontramos o conceito de Processo" (ARENDT, 1998: 296).

comparar essas leituras? Por que não refletir acerca dos impasses da modernidade, assim como de suas potencialidades – pois estas também existem e foram devidamente assinaladas por esses pensadores – a partir de uma leitura interdisciplinar, multi-autoral, *ecumênica*? Pois não se trata, pelo menos para mim, de "ou/ou" – *tertium non datur*; trata-se, antes, dos impasses, das aporias, dos buracos enlameados, pantanosos e escuros nos quais estamos (vd. Beckett – *Texts for Nothing*), assim como de possíveis respostas, de possíveis saídas, de formulações diferentes para um mesmo conjunto de problemas e questões. E se a *sabedoria* talvez já não seja mais acessível em nossa "época de anúncios misturados", sejamos então *acadêmicos* minimamente competentes, incorporando assim Kierkegaard a um debate tão instigante, assim como importante, como este acerca dos rumos do nosso mundo e, consequentemente, de nossas vidas pós-modernas. Saravá!

Referências Bibliográficas

ADORNO, T. W. "Kierkegaard: Construção do estético". In: ADORNO. *Kierkegaard: Construção do estético*. Trad. A. Valls. São Paulo: Ed. UNESP, 2010, pp. 19-307.

_____. "A doutrina kierkegaardiana do amor". In: ADORNO. *Kierkegaard: Construção do estético*, pp. 311-338.

_____. "Kierkegaard outra vez". In: ADORNO. *Kierkegaard: Construção do estético*, pp. 339-366.

ARENDT, H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

_____. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Shocken Books, 2004.

_____. *Between Past and Future: Eight exercises in political thought*. Penguin Books, 2006.

ARON, R. *L'opium des Intellectuels*. Paris: Hachette, 2002.

BALZAC, H. "Avant-propos". In: BALZAC. *La Comédie Humaine I*. Éd. de P.-G. Castex *et al.* Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de La Pléiade, 1976, pp. 7-20.

BAUDELAIRE, C. "Fusées". In: BAUDELAIRE. *Œuvres Complètes I*. Éd. C. Pichois. Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1975, pp. 665-667.

BOBBIO, N. "O modelo aristotélico". In: BOBBIO, N.; BOVERO, M. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Trad. C. N. Coutinho. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986. pp. 40-48.

BURKE, E. *Reflections on the Revolution in France*. Ed. by J. C. D. Clark. Stanford, CA: Stanford University Press, 2001.

CONNERTON, P. *How Modernity Forgets*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GARFF, J. *Søren Kierkegaard: A Biography*. Trans. B. Kirmmse. Princeton: Princeton University Press, 2005.

GAUCHET, M. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion.* Paris: Gallimard, 1985.

_____. *L'avènement de la démocratie I: La révolution moderne.* Paris: Gallimard, 2007.

HABERMAS, J. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve lectures.* Trad. F. G. Lawrence. Cambridge, MA: The MIT Press, 1995.

HANNAY, A. "Levelling and *Einebnung*". In: HANNAY. *Kierkegaard and Philosophy.* Selected Essays. London and New York: Routledge, 2006, pp. 163-178.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

KIERKEGAARD, S. "Af en endnu levendes Papirer". In: KIERKEGAARD. *Søren Kierkegaards Skrifter, Bind 1.* Ed. Niels Jørgen Capplørn *et. al.* København: Gads Forlag, 1997. pp. 9-57.

_____. "En literair Anmeldelse". In: KIERKEGAARD. *Søren Kierkegaards Skrifter, Bind 8.* Ed. Niels Jørgen Capplørn *et. al.* København: Gads Forlag, 2004a, pp. 7-106.

_____. "Opbyggelige Taler i forskjellig Aand". In: KIERKEGAARD. *Søren Kierkegaards Skrifter, Bind 8.* Ed. Niels Jørgen Capplørn *et. al.* København: Gads Forlag, 2004b, pp. 111-431.

_____. "Opgjørelse med Hensyn til mit Skridt mod Corsaren". In: KIERKEGAARD. *Søren Kierkegaards Skrifter, Bind 22.* Ed. Niels Jørgen Capplørn *et. al.* København: Gads Forlag, 2005, pp. 389-390.

_____. "Om min Forfatter-Virksomhed". In: KIERKEGAARD. *Søren Kierkegaards Skrifter, Bind 13.* Ed. Niels Jørgen Capplørn *et. al.* København: Gads Forlag, 2009. pp. 5-27.

_____. "Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed". In: KIERKEGAARD. *Søren Kierkegaards Skrifter, Bind 16.* Ed. Niels Jørgen Capplørn *et. al.* København: Gads Forlag, 2012, pp. 5-106.

KOSELLECK, R. "Sobre a disponibilidade da história". In: KOSELLECK. *Futuro Passado: contribuição semântica dos tempos históricos.* Trads. W. P. Maas, C. A. Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006a, pp. 233-246.

_____. "'Modernidade' – Sobre a semântica dos conceitos de movimento na modernidade". In: KOSELLECK. *Futuro Passado: contribuição semântica dos tempos históricos.* Trads. W. P. Maas, C. A. Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006b, pp. 267-304.

LAFOND, J. "Préface". In: *Moralistes du XVIIe Siècle.* Éd. Jean Lafond, Paris: Robert Laffont 1992, pp. I-XLIX.

LAERTIUS, D. *Lives of the Eminent Philosophers, vol. I.* Trans. R. D. Hicks.

Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1995.

MAISTRE, J. "Considérations sur la France". In. *Œuvres*. Éd. P. Glaudes. Paris: Robert Laffont, 2007, pp. 199-289.

NORDENTOFT, K. "*Hvad siger Brand-Majoren?". Kierkegaards opgør med sin samtid*. København: Gads Forlag, 1973.

ORTEGA Y GASSET, J. "La rebelión de las Masas". In: *Obras Completas, tomo IV (1926-1931)*. Madrid: Taurus, 2005, pp. 347-528.

PARMENTIER, B. *Le siècle des moralistes*. Paris, Éditions du Seuil, 2000.

PETERSEN, T. *Kierkegaards polemiske debut. Artikler 1834-36 i historisk sammenhang*. Odense: Odense Universitetsforlag, 1977.

PICHOIS, C. "Notice. Le Peintre de la vie moderne". In: BAUDELAIRE, C. *Œuvres Complètes II*. Éd. C. Pichois. Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1976, pp. 1413-1420.

ROSSATTI, G. *O conceito de modernidade nos escritos primeiros de Kierkegaard – uma análise semântico-contextual*. Tese de doutorado, Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, 2012a.

_____. Kierkegaard, H. C. Andersen e o surgimento do niilismo na Dinamarca da Época de Ouro. In: Cadernos de Ética e Filosofia Política, São Paulo, Numero 20, 2012b. pp. 55-75.

_____. "The Present Age". In: *Kierkegaard's Concepts, tome IV*. Ed. by Steven Emmanuel, William McDonald and Jon Stewart. Aldershot: Ashgate, 2014a, no prelo.

_____. "Vortex". In: *Kierkegaard's Concepts, tome VI*.. Ed. by Steven Emmanuel, William McDonald and Jon Stewart. Aldershot: Ashgate, 2014b, no prelo.