

Ruptura, Dobra e Emenda do Eu: Esboço para uma Teoria da Subjetividade

[Rupture, Fold and Amendment of the Self: An Outline for a Theory of Subjectivity]

Cássio Robson Alves da Silva*

Resumo: O impulso que direciona o eu para a objetividade do conhecimento é o mesmo que se volta sobre si mesmo no interior da subjetividade. O propósito deste trabalho é mostrar que esse movimento empreendido pelo indivíduo, ou seja, o desdobrar-se do eu sobre si mesmo (a dobra), é sucedido pela atividade livre do pensamento na qual o eu recupera (emenda) o que se perdeu na busca especulativa. Assim, tal recuperação apresenta-se através de manifestações legítimas da subjetividade (dúvida e desespero), as quais podem ser concebidas como a negatividade constituinte da existência humana. Para tanto, confronta-se a filosofia do dinamarquês Kierkegaard, de caráter não sistemático, com outras concepções sistemáticas do real presentes na história da filosofia, tais como as de Leibniz e o idealismo alemão, a fim de obter um esboço para se pensar a questão do eu como abertura da subjetividade diante da tarefa do existir humano.

Palavras-chave: Subjetividade. Kierkegaard. Dobra. Emenda. Vazio.

Abstract: The impulse that directs the self towards the objectivity of knowledge is the same as that which turns on itself within subjectivity. The purpose of this paper is to show that this movement undertaken by the individual, that is, the unfolding of the self on itself (the fold), is succeeded by the free activity of thought in which the self recovers (amends) what was lost in the speculative search. Thus, such recovery is presented through legitimate manifestations of subjectivity (doubt and despair), which can be conceived as the negativity that constitutes human existence. To this end, it is a matter of confronting the philosophy of the Danish Kierkegaard, of a non-systematic character, with other systematic conceptions of the real present in the history of philosophy, such as those of Leibniz's and German idealism, in order to obtain an outline to think about the self as an opening of subjectivity in the face of the task of human existence.

Keywords: Subjectivity; Kierkegaard; Fold; Amendment; Emptiness.

*Mestre e graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Atualmente realiza doutorado na mesma instituição. E-mail: cassioalvesdasilva13@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9014-3416>.

Introdução ou a fissura inicial da subjetividade

Há pontos obscuros, turvos, nebulosos, espécie de mundo das ideias ainda em gênese, em formação e que às vezes não chegam nunca a desenvolver-se.

João da Cruz e Sousa

Há metafísica bastante em não pensar em nada.

(Alberto Caeiro) Fernando Pessoa

A grande questão impulsionadora deste trabalho pode ser colocada da seguinte maneira: como o indivíduo percebe a si mesmo numa compreensão filosófica da realidade? Observaremos, à luz de Kierkegaard, de sua contraposição ao fazer sistemático¹ da filosofia, o que resta da existência humana após a tentativa de conjugar a finitude com a saída racional do homem em direção à totalidade infinita.

Na esteira de Nietzsche e bem antes de Emil Cioran assimilar, no século XX, os espasmos do homem em decorrência da vontade de transcendência, Kierkegaard já intuía as tensões do indivíduo imbuído nessa empreitada. Longe de reconstituir os traços sistemáticos expostos à crítica de Kierkegaard, tentaremos entender a subsistência do eu

compreendida como afastamento gradativo de uma noção abstrata da existência (*Existenz*) humana para podermos, assim, aproximarmos-nos do conteúdo concreto subjetivo e examinar a pluralidade de relações dessa dimensão.

O que restaria da subjetividade após a tentativa de abarcar a totalidade do real enquanto objetividade infinita? Para falarmos da constituição do eu diante de tal questão, podemos dizer que o horizonte do pensamento filosófico em geral está marcado por uma importante definição consagrada por Aristóteles e retomada por outros pensadores ao longo da história da filosofia.

O homem, no seu primeiro esforço inteligível, segundo Aristóteles (2007, p. 116), sofre o impacto originário do

¹Sobre a relação entre sistema e subjetividade. Cf. GROSOS, 1996.

ser por intermédio do intelecto passivo (*nous patétikos*) e toda a realidade mostra-se em seguida habilitada ao conhecer através do intelecto ativo (*nous poiétikos*). Ao contrário do que pode parecer, assimilar a ambiguidade desse *nous* não pressupõe, veremos, que o espírito (em grego: *pneuma*) já esteja determinado. Esta bifurcação oportuniza uma *transição patética* (em dinamarquês: *Overgange patetiske*)², pois não sabemos onde situar definitivamente o eu, uma vez que, após sofrer a ação do inteligível, o intelecto encontra-se também compelido ao tratamento abstrato enquanto atividade do pensamento, podendo confundir-se com outras realidades.

Mas o que é o eu? Nos termos do pensamento moderno, poderíamos dizer que o eu é a consciência de si, mas esta identificação é de todo modo disjuntiva, pois o “sou consciente de mim mesmo é”, segundo Kant (1995, p. 30), “um pensamento que contém já um duplo eu, o eu como sujeito e o eu como objeto (*Objekt*)”. Ainda que preservando a clássica cisão aristotélica, Kant (1995, p. 30, grifo do autor) vai além precisamente pelo fato de que distingue o “Eu, que pensa e intui, a pessoa” do “Eu do objeto que por mim é intuído” ou, em outros termos, distingue o eu lógico do eu psicológico, enquanto cons-

ciência empírica, “capaz de múltiplos conhecimentos”. Para evitar equívocos, podemos dizer que o eu, tal como coloca Kant, está situado como subpartição de uma partição englobante que é a relação entre finito e infinito, tempo e eternidade, etc. O que investigaremos é o efeito disjuntivo dessa bipartição, a fim de evidenciar como isso se manifesta na existência (*Tilvaerelse*) humana e como os esforços reparadores de tal disjunção podem ser muitas vezes insuficientes.

Podemos encontrar, na *Monadologia* de Leibniz, um equivalente desse procedimento inicial. A articulação dos termos distintos, seja em Aristóteles, seja em Kant, ganha significado ambíguo quando constatamos que “uma alma não pode ler em si mesma senão aquilo que está nela representado distintamente, e não poderia subitamente desenvolver todas as suas *dobras* [*replis*], pois vão ao infinito” (LEIBNIZ, 2009, p. 36, grifo nosso). Doravante, tomaremos, para além do ponto de partida kantiano acima mencionado, a identidade entre pensar e ser³, evocada por Leibniz (2009, p. 30), como algo amplamente problemático. No *Pós-escrito*, obra para a qual voltaremos adiante, Kierkegaard (2013b, p. 130) mostra tal problemática como abertura:

²Kierkegaard refere-se à transição patética como contraponto às transições dialéticas, comuns na filosofia moderna (Pap. IV C 11-13). Ao longo do nosso texto esse contraste será evidenciado.

³“Ao pensar em nós mesmos pensamos no Ser, na substância, no simples e no composto, no imaterial e mesmo em Deus, concebendo como aquilo que em nós é limitado, n’Ele é sem limites” (LEIBNIZ, 2009, p. 30).

A ideia sistemática é o sujeito-objeto, é unidade de pensar e ser; a existência, ao contrário, é precisamente separação. Disso não se segue de modo algum, que a existência seja irrefletida, mas a existência abriu espaço entre sujeito e objeto, entre pensar e ser.

A resolução das determinações do pensamento padece de uma dissolução interna capaz de um impulso produtor, gerador de estados inquietantes, ainda que estes sejam conjecturados e logo represados dentro de um plano rigorosamente sistemático. Por isso, em Leibniz (2009, p. 29), quando a ausência do distinto perturba a unidade simples⁴, logo surgem as condições necessárias para que seja superada a vertigem (*vertige*) oriunda dessa etapa turva do pensar. Em nossa discussão evitaremos assumir essa posição de modo definitivo embora saibamos que, segundo Schelling (1998, p. 23, tradução nossa), é preciso alegrar-se quando se oferece qualquer ponto de unificação. Mas o alento é momentâneo, visto que é necessário esclarecer, com Kierkegaard (1979, p. 200) e contra a cisão de Kant e a superação do atordoamento (*étourdissement*) leibniziano, que “aquele eu, do qual ele teria se despojado, [...] provoca agora sua tristeza.” Desse modo levare-

mos até o limite as consequências dessa postura e abertura de espaço entre esses termos acima sublinhada.

A razão não para, pois o que havia sido determinado como sujeito, no primeiro momento, logo passa ser objeto num segundo momento e, portanto, de fato *desaparece* e cede posto a outra coisa, a qual, por sua vez, não está destinada a permanecer, senão a ceder lugar a outra coisa mais elevada. (SCHELLING, 1998, p. 107, tradução nossa, grifo do autor).

Esta citação de Schelling ecoa fortemente no jovem Johannes Climacus, um dos pseudônimos de Kierkegaard. Ainda profundamente influenciado pelo pensamento moderno (de que a filosofia começa pela dúvida), ele entendia, na obra *É preciso duvidar de tudo*, de 1843, que essa passividade inicial pode surgir da tentativa de conceber a consciência de si mesmo como indeterminação diante da multiplicidade infinita, no sentido de mantê-la aberta a toda exterioridade, inclusive a do eu pronto a ser objetificado.

Ora, “a consciência do filósofo precisava, assim, abraçar as mais vertiginosas contradições: sua própria personalidade, sua pequena *emenda*

⁴Cf. LEIBNIZ, 2009, p. 29: “Donde se vê que, se nada tivéssemos de distinto e, por assim dizer, elevado e de um mais alto gosto em nossas percepções, permaneceríamos em constante estado de atordoamento”.

[*Amendement*] – a filosofia de todo o mundo como desenvolvimento da filosofia eterna” (KIERKEGAARD, 2003, p.

53, grifo nosso). Vejamos, portanto, para quais direções aponta a emenda em suas respectivas dobras internas.

As múltiplas dobras

Gradativamente, percebe-se que a subjetividade ganha conteúdo quando o eu concreto e singular coloca-se, também, como conteúdo diante da multiplicidade infinita cognoscível. Desse modo, o impulso que direciona o eu para a objetividade do conhecimento é o mesmo que se volta sobre si no interior da subjetividade. Todavia, a dúvida seria o primeiro elemento causador da ruptura qualitativa do pensamento convertido em consciência de si mesmo. Se para Kant (1995, p. 31, grifo nosso), “toda observação psicológica interna, por nós empreendida, nos pode servir de prova e exemplo de que isso é assim, pois se exige que [...] afetemos o sentido interno – o que pode ir até a *fadiga*”, para Climacus (2003, pp. 64-65, grifo nosso), por outro lado, tudo se daria de modo que, diz ele ironicamente, “quanto mais importante aquele que repete a proposição, mais profundo é o corte [em dinamarquês: *Afbrydelsen*]”, ou ainda, que “a proposição foi confirmada pela repetição, mas confirmada justamente para separar”.

Não obstante corramos o risco de confundirmos o começo da subjetividade com o começo da filosofia, constatamos que esse movimento empreendido pelo indivíduo (em dinamarquês: *den Enkelte*), ou seja, o desdobrar-se do eu sobre si mesmo (a dobra), é sucedido pela atividade livre do pensamento através da qual o *eu* recupera (emenda) o que se perdeu no corte originário da dúvida, entendida aqui como incompatibilidade entre instâncias qualitativamente opostas. Também traduzido por interrupção, o termo *Afbrydelsen* sugere que a questão do começo como dúvida renove a cada instante a consciência de si enquanto singularidade concreta, “como um homem que empurra morro acima uma carga pesada muitas vezes sucumbe a peso, de modo que seu pé escorrega e a carga rola morro abaixo [...]”, distanciando o indivíduo de uma concepção abstrata de si mesmo (KIERKEGAARD, 2003, p. 54).

O sentido interno do qual falava Kant, pode também ser denominado de

Quid pro quo.
Pois EU é um outro.

Arthur Rimbaud

interioridade, mas com a diferença de que, em termos kierkegaardianos, não se exclui o aspecto heterogêneo de cada indivíduo em função da homogeneidade de uma consciência pura. Sobre isso objetaria Vigilius Haufniensis, outro pseudônimo de Kierkegaard (2010, p. 149), afirmando, na obra *O Conceito de Angústia*, de 1844, que essa fissura kantiana, causada pela determinação da reflexão na produção de um eu lógico e um eu psicológico, é, na verdade, o esquema para exclusão ou a ausência da interioridade, pois “a infelicidade mesmo do saber consiste em que tudo se tornou terrivelmente grandioso” ou, na melhor das hipóteses, para usar as palavras de Adorno (2010, p. 347), tornou-se uma “interioridade sem objeto”.

A partir dessa crítica, Kierkegaard, por meio de seus pseudônimos, almeja impedir que o eu também se eleve ao nível de subjetividade abstrata dado que, dessa forma, – na saída de si como tentativa de abarcar a multiplicidade infinita – “seria preciso, afinal que indivíduo fosse onisciente e o mundo estivesse pronto” (KIERKEGAARD, 2003, p. 56). A dificuldade de aceitar a consciência pura como inteligibilidade absoluta tem como consequência direta a aceitação da interioridade do indivíduo. Inversamente e de modo limitador, isso se dá em virtude de que “tornar-se consciente do eterno em toda concreção histórica [...]” está “reservado à divindade” (KIERKEGAARD,

2003, p. 56), e tal estado de coisas encontraria conformação apenas no sistema monadológico de Leibniz (2009, p. 41) “sendo cada Espírito como uma pequena divindade em seu domínio” ou no sistema hegeliano. De modo bastante assertivo Kierkegaard (2010, pp. 150-151) resume o que até agora dissemos da seguinte maneira:

O conteúdo mais concreto que a consciência pode ter é a consciência de si, do próprio indivíduo, não a autoconsciência pura, mas a autoconsciência que é tão concreta que nenhum autor, nem o de vocabulário mais rico, nem o mais hábil nas descrições, jamais conseguiu descrever um único tipo desses, enquanto que cada um dos homens é um deles. Esta autoconsciência não é contemplação, pois quem acredita nisso ainda não compreendeu a si mesmo, já que vê que ele próprio ao mesmo tempo está em devir, e portanto não pode ser algo conclusivo para a contemplação. Esta autoconsciência é portanto ato [...].

Desse modo, tem razão Adorno (2010, pp. 169, 179, grifo nosso) quando diz que:

Se em Kant, ‘a consciência em

geral' insiste, para aquém da *fratura* [em alemão: *Bruches*], como garantia da ontologia, Kierkegaard renuncia à validade científica de 'resultados' e contrasta com a causalidade da experiência exterior a consciência particular do ser humano individual como consciência concreta.

Ainda retomando as inflexões da consciência acima mencionadas, podemos dizer que a instabilidade do espírito, além de ser sentida pela ausência do eu, sofre um déficit ontológico irreparável, cujo *pathos* alcança a linguagem, bem como o âmbito ético. A não correspondência imediata entre possibilidade e necessidade, entre ação e ideia, afeta a consistência do eu e o mantém no lastro da ruptura entre sujeito e objeto de tal modo que, "em relação à possibilidade, a palavra é o *pathos* supremo" e "em relação à realidade efetiva a ação é o *pathos* supremo" (KIERKEGAARD, 2016, p. 107, grifo do autor).

Com efeito, Kierkegaard (2010, p. 148), ao assumir a individualidade concreta, reforça o distanciamento radical entre tempo e eternidade, finito e infinito, homem e deus, cuja diferença ontológica se exprime de duas maneiras: numa direção, para o indivíduo, "a

ideia de uma existência de Deus tem, logo que é colocada como tal para a liberdade do indivíduo, uma onipresença que para a individualidade delicada tem alguma coisa de constrangedora" e, justamente por isso, lhe falta interioridade. Numa outra direção, reconhecendo a malfadada pretensão de se efetivar enquanto espírito absolutamente determinado (Deus), o homem é, no entender de Schelling (1991, p. 44), o ser "dotado de si-mesmo e de um caráter específico (cindido de deus) e precisamente essa ligação constitui a personalidade." Aqui, o ponto de partida do eu é marcado por uma *alter-ação* da personalidade como contraste dialético diante de si mesmo e diante de Deus.

Só poderíamos falar de um eu ativo se, unilateralmente, não houvesse a imposição desesperada que faz com que o eu seja mais do que se é. Em última instância, ao relacionar-se consigo próprio, diz Kierkegaard através de Anti-Climacus (1979, p. 233), em *Doença para a morte*, de 1849, "sem levar o seu desespero [*Fortvivlelse*] ao ponto de, experimentalmente, se erigir em Deus, nenhum eu derivado pode, contemplando-se, dar-se por mais do que é". O eu passivo, da mesma forma, também desespera, pois vai confinar-se em sua sujeição interior. Em ambos os casos a constituição do eu poderia ser o resultado de uma ação recíproca⁵ ou de

⁵A ação recíproca é uma categoria predominante no idealismo alemão, geralmente utilizada para explicar a relação causa e efeito entre determinados termos.

uma receptividade mútua de instâncias qualitativamente opostas.

Todavia, a esse respeito, Kierkegaard critica a noção de ação recíproca pelo fato desta ser apenas uma categoria relacional operada no âmbito da abstração. As consequências dessa dinâmica dar-se-iam, segundo Kierkegaard, de modo que a consciência indeterminada diferenciaria-se da dialética quanto aos fatores da síntese do eu. É aqui que o eu se desespera e o surgimento da ação recíproca não passa de uma unilateralidade da razão. Os meandros desse desenvolvimento podem ocorrer de duas maneiras. Em primeiro lugar, para Kierkegaard (1979, p. 195), “o homem é espírito”, porém, indaga ele, “o que é espírito? É o eu”. Em segundo lugar, por indicar o espírito como o núcleo do eu, traz consigo também a sua condição “como relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195). Ao trazer a relação para interioridade, a síntese implica um dos termos dialeticamente e “sob este ponto de vista, o eu ainda não existe”, sendo o desespero “a discordância interna numa síntese cuja relação diz respeito a si própria” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195).

Ora, se o eu na tentativa de tornar-se si próprio se desespera na infinidade de uma consciência em geral, nega a si enquanto finito em função de uma transparência que o faria mergulhar no absolutamente infinito. Porém, isso, para

a ação recíproca, é pura abstração e não evitaria, do ponto de vista do eu, a unilateralidade do desespero que se perde no infinito, cujo risco de personificação faria o eu, transparente de si próprio, mergulhar até Deus. Assim, “o unilateral rejeita, clara e indefinidamente, o que não quer possuir”, porque desespera voltando a si de mão (espírito) vazia ou, o que é pior, como adiante veremos, porque “a unilateralidade do pensamento produz uma aparência de se possuir tudo” (condição prometeica) (KIERKEGAARD, 2016, p. 66):

Em toda vida humana que se julga já infinita, e o quer ser, cada instante é desespero. Porque o eu é uma síntese de finito que delimita e de infinito que ilimita. O desespero que se perde no infinito é portanto imaginário, informe; porque o eu não tem saúde e não está livre do desespero, senão quando, tendo desesperado, transparente a si próprio, mergulha até Deus. (KIERKEGAARD, 1979, p. 208).

Trata-se de algo sutil e ao mesmo tempo problemático, pois esta saída infinitizada – sendo ela delegada exclusivamente pela vontade – poderia, por um lado, como vimos, fazer com que o eu mergulhasse até Deus e, por outro lado, tal mergulho é justamente a impossibilidade de identificação do eu

com tal Ser, caso contrário este movimento configuraria a irrupção do mal ou da loucura (o mal da razão?).

Num outro momento, Kierkegaard associa a expansividade da reflexão aos momentos mais variados da inteligência e o faz, seguramente, recuperando a importância da imaginação nos enlaces da filosofia de Fichte (1984, p. 114) na qual o filósofo alemão atesta que a “imaginação é uma faculdade que oscila no intermédio entre determinação e não-determinação, entre finito e infinito”. Kierkegaard (1979, p. 208), não por acaso, declara reconhecimento da imaginação dizendo que “ela é a reflexão que cria o infinito” e nisso o “velho Fichte tinha razão”.

No entanto, essa concessão (STEWART, 2017, p. 16)⁶ é apenas parcial, considerando que Kierkegaard não leva a cabo a inteireza do sistema fichteano. Entretanto, os momentos são gradativos e o eu acaba sendo um produto desta oscilação, dado que é “o imaginário em geral que transporta o homem ao infinito, mas afastando-o apenas de si próprio e desviando-o assim de regressar a si próprio” (KIERKEGAARD, 1979, p. 209). O indivíduo é para Kierkegaard não apenas a experiência da imaginação submetendo, seja pela especulação filosófica, seja pela filosofia transcendental, o querer, o conhecer ou o sentir; o indivíduo que se entrega

indefinidamente a essas atividades “se perdeu no imaginário” e “todo eu corre igualmente o risco de nele se perder, e, abandonando-se voluntariamente, se deixe levar” (KIERKEGAARD, 1979, p. 209).

É neste regresso a si que pode residir a possível validade da assertiva de Adorno de que o eu concreto de Kierkegaard encontraria sentido numa práxis subjetiva. Nesse sentido, pode-se tomar a interioridade como núcleo de onde parte a decisão da existência, não como mero intermédio “dado que não lhe é permitido extrair as suas determinações do mundo objetivo” e, por isso, “ele vem a ser definido de dentro para fora a partir da mesma ‘interioridade’ à qual ele deveria atribuir ‘sentido’” (ADORNO, 2010, pp. 175-176). Impactado pelo seu contraste implacável com a objetividade exterior, o eu, “como si mesmo, permanece privado de determinação; como *ponto de corte* [em alemão: *Schnittpunkt*] das linhas conceituais, ele nunca vem a ser concebido como este si-mesmo.” (ADORNO, 2010, p. 177, grifo nosso).

Por outro lado, é por não ser determinável como algo puramente exterior que a interioridade se instaura como realidade concreta fornecendo-lhe uma determinação específica, aquém do formalismo abstrato. Em contrapartida, isso ocorre em virtude de que, num tra-

⁶Jon Stewart (2017, p. 16) lembra que “Kierkegaard tem sido saudado tanto como crítico do Idealismo Alemão quanto como seguidor dele”.

tamento puramente conceitual do sujeito, pensar a si mesmo é já conceber-se como objeto habilitado à identificação e este é metodologicamente, desde o seu mais tenro surgimento, colocado como algo desconhecido, de natureza quase inapreensível. Nesse instante, o eu é dissociado de si mesmo para, então, assumir uma forma objetificada e receber passivamente a condição de realidade incógnita submetida aos procedimentos lógicos e suas respectivas inferências genéricas. No entanto:

O existente não é um X abstrato que realiza algo e depois vai mais além [...]; mas o existente se torna concreto no vivenciado e, quando vai mais além, tem isto consigo e pode perdê-lo a qualquer instante; ele tem junto a si, não do modo como a gente tem algo no bolso, mas em virtude desta coisa determinada, ele é o que é de modo mais especificamente determinado, e se a perdesse perderia sua própria determinação mais específica. Pela decisão na existência, um existente, mais especificamente determinado, tornou-se o que é; se deixa isto de lado, não é como se perdesse algo, de modo que não se perdesse a si mesmo e só tivesse perdido algo, mas então perdeu a si mesmo e deve começar do começo. (KIERKEGAARD, 2016, p. 204).

Mais do que circunscrever esse movimento numa mera tautologia, o eu percebe-se a si mesmo [*Self*] sem a necessidade de recorrer extrinsecamente à instância niveladora de uma subjetividade abrangente. Portanto, vale ressaltar, novamente com Adorno (2010, p. 175), que não somente “a virada de Fichte ao ato como unidade de teoria e práxis, conduz para fora da tautologia”.

O progresso, neste caso [...] está em que o desespero já não provém sempre dum choque, dum acontecimento, mas pode ser devido a essa reflexão sobre si próprio, e não é então uma simples submissão passiva a coisas exteriores, mas, em parte, um esforço pessoal, um ato. Manifesta-se aqui, efetivamente um certo grau de reflexão interna, e portanto um regresso ao eu; e esse começo de reflexão inicia a ação de escolha pela qual o eu se apercebe da íntima diferença com o mundo exterior. (KIERKEGAARD, 1979, p. 224).

Com Kierkegaard, evidentemente, embora não se trate de uma determinação absoluta, a importância dessa determinação específica tem como característica marcante uma condição prome-teica resultante dos desdobramentos do

eu na busca por ser si mesmo. Assim, os impasses ontológicos presentes nesse procedimento já foram evidenciados, quais sejam, o risco de uma identificação com Deus na possível transparência absoluta de si próprio ou ainda a opacidade igualmente absoluta de modo que o mal seja engendrado como demência demoníaca tendo como base a “insurreição egoica da existência humana” (GROSOS, 1996, pp. 16-17) decorrente do fracasso da identidade (BUTLER, 2018). O caráter demoníaco é inerente ao “pensar que a eternidade poderia lembrar-se de o privar da sua miséria” (KIERKEGAARD, 1979, p. 235). Porém, sabe-se que “o indivíduo não deixa de ser um humano, não se despoja do hábito da finitude” (KIERKEGAARD, 2016, p. 203).

Kierkegaard (2016, p. 203) sugere que é necessário abandonar o religioso (enquanto orientação para Deus) na crise da doença, embora saiba que a doença não seja para a morte. Se pela vontade o indivíduo não se torna o que se é, sob pena de engendrar o mal ou a loucura, se não se constitui efetivamente enquanto eu sob pena de estar continuamente desesperado, qual é, todavia, a fonte de justificação da existência do eu fora ou pelo menos distante da representação de Deus?

Hegel, no seu escrito sobre a *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling (Differenzschrift)*, atesta

que “o postulado do amor e da fé soa mais agradável e mais suave do que uma exigência maravilhosa de uma intuição transcendental” (2003, p. 118). É possível que Kierkegaard tenha escutado tal recomendação, pois em obras centrais (*As obras do Amor e Migalhas Filosóficas*, por exemplo) o filósofo dinamarquês chega a esboçar tais postulados, os quais se mostrariam válidos na confrontação das antinomias e paradoxos por parte do indivíduo confinado entre duas estruturas (finito e infinito, tempo e eternidade, verdade e não-verdade, possibilidade e necessidade, etc.). Malgrado isto, nosso propósito se detém em momentos metodologicamente anteriores da obra de Kierkegaard e propõe analisar as insuficiências e intermitências do homem diante dessas contradições ontológicas, isto é, antes da afirmação de qualquer certeza absoluta conquistada pela fé, pelo amor ou pela razão.

Não seria demasiado evocar – mesmo de modo anacrônico – a prosa poética de Rimbaud e tomar para si a seguinte exortação: “Cautela, meu espírito. Nada de projetos violentos de salvação” (RIMBAUD, 1998, p. 181). Não estariam perdendo de vez a esperança na salvação aqueles que negam a violência, uma vez que é dos violentos o Reino dos Céus?⁷ Por ora, essa questão pode permanecer suspensa.

Para o que nos importa, por Kier-

⁷Mt 11, 12.

kegaard não circunscrever o indivíduo concreto, o eu, suprassumido como etapa intermediária de um sistema filosófico totalizante, é que Michael Theunissen (2005) denomina-o como precursor de um anteprojetado de modernidade. É bem verdade que ele concentra sua análise exclusivamente na questão da melancolia (em alemão: *Schwermut*; em dinamarquês: *Tungsind*) presente nos primeiros escritos de Kierkegaard, mas isto retrata o sentimento negativo em relação ao enrijecimento conceitual da época profundamente influenciada pelo idealismo alemão.

Numa carta de 16 de janeiro de 1842 ao amigo Emil Boesen, Kierkegaard (1956, p. 104) já expressava seu descontentamento com desenvolvimentos dialéticos, base metodológica para a construção de sistemas filosóficos. Neste período, via o estético como seu “verdadeiro elemento”. Por estético entenda-se o movimento através do qual “um indivíduo rejeita a si mesmo para salvar algo grande”. O complemento não necessariamente sequencial, o ético, dar-se-ia, então, quando o indivíduo “desiste de tudo para salvar a si mesmo” (KIERKEGAARD, 2016, p. 108).

De acordo com Deleuze (2013, p. 31), a natureza da dobra possui um componente, um “elemento genético ideal da curvatura variável” que é a inflexão, ou seja, um redirecionamento qualitativo constituindo, assim, o movimento das sinuosidades existentes na dobra. Em outros termos, essa inflexão fornece as

condições para que a subjetividade consútil possa reestabelecer internamente elos perdidos a partir de vincos corroídos pelas desilusões especulativas. Essa concepção converge com o que Henri-Bernard Vergote (1982, p. 318, tradução nossa) afirma sobre a passagem do estético para o ético na filosofia de Kierkegaard, entendendo-a como mudança de posição do espírito, “modificando”, assim, “correlativamente a posição de todas as constituintes da personalidade”. Inequivocamente, o impulso dessa inflexão, por exemplo, fez com que o guarda-livros de Frater Taciturnus trocasse, na elasticidade de sua ideia fixa, a razão pela loucura (VALLS, 2004, p. 49); ou que o jovem Johannes Climacus, entusiasmado pelo pensar, colocasse tudo em jogo, quer se tornasse sábio, quer se tornasse louco (KIERKEGAARD, 2003, p. 94).

A psicologia kierkegaardiana não busca, no entanto, nulamente rivalizar com as ciências empíricas. Mas ela almeja completá-las reinterpretando a parcialidade de seus resultados numa visão de homem como animal metafísico. (VERGOTE, 1982, p. 319, tradução nossa).

Contudo, os esforços de Kierkegaard não estão direcionados, por assim dizer, à construção de uma metafísica *stricto sensu*. Isto o faz distanciar-se paulatinamente do projeto de metafísica subje-

tiva de Fichte e também do empirismo metafísico presente no último período da obra de Schelling, com sua *Filosofia da Revelação*.⁸ Nesta, Schelling enfatiza a importância da filosofia positiva na justificação da doutrina do cristianismo e é aqui onde reside a decepção de Kierkegaard, ouvinte das aulas do filósofo alemão em Berlim.

Enfim, para adiar a salvação e para reforçar, como síntese, o apelo antinômico da própria existência humana, Kierkegaard nos faz acreditar que “independentemente de todo saber a respeito de si mesmo”, o existir se constitui como desespero, estando o homem direcionado para o finito ou para o infinito (ADORNO, 2010, p. 186). Entretanto, sabe-se que o direcionamento para este último prefigura as consequências da atitude prometeica dentro do arranjo subjetivo em relação à realidade objetiva, podendo surgir como frequente reconciliação formal, como emenda, sem, no entanto, jamais constituir-se enquanto conteúdo válido para pensar e solucionar as contradições do indivíduo com o real.

O que deriva dessa concepção não é o resultado de possíveis nivelamentos ou conformidades obtidas na aceitação de si mesmo, pois estas poderiam em última instância, pelo anseio des-

perado de determinação – e ainda não sendo possível a determinação pela decisão concreta –, adequar-se apressadamente aos primeiros arquétipos fornecidos pela abstração. Os representantes do idealismo alemão transferem a não correspondência direta entre os termos opostos para uma zona de não determinação, cujo estatuto ontológico seria absorvido por uma *contraimagem* (em alemão: *Gegenbild*), em Fichte (2014, p. 36), ou por um *contradivino* (em alemão: *widergöttliche*) em Schelling (KIERKEGAARD, 2014, p. 144). Em Kierkegaard, tal zona de não determinação pode irromper como hermetismo.

O problema é constantemente renovado, pois o que se apresenta como resolução é uma emenda, um mero fechamento, fazendo com que o eu se encerre no vazio do hermetismo; “então, ou o seu desespero condensa-se numa forma superior, mas sempre hermética, ou desesperar-se-á destruindo o disfarce exterior que como incógnito [como um X] envolvia sua vida” (KIERKEGAARD, 1979, p. 230).

Por força de oposição, sendo este hermetismo definitivo, “aqui rouba-se o fogo roubado dos deuses por Prometeu... aqui rouba-se a Deus a ideia de que ele nos contempla” (KIERKEGAARD, 1979, p. 232). No que concerne

⁸Aliás, numa outra carta ao seu amigo de infância Emil Boesen, desta feita em 6 de fevereiro de 1842, Kierkegaard relatava não estar satisfeito com os rumos tomados por Schelling. Cf. KIERKEGAARD, 1956, p. 104 e SCHELLING, 1998, pp. 120-122. Sabe-se que entre novembro de 1841 e fevereiro de 1842 Kierkegaard fora ouvinte nas aulas de F. W. J. Schelling em Berlim, onde o filósofo alemão ministrava suas lições sobre a *Filosofia da Revelação* (*Spätphilosophie*). As anotações do filósofo dinamarquês foram preservadas e designadas originalmente como *Apontamentos sobre a Filosofia da Revelação de F. W. J. Schelling* (Notesbog 11. *F. W. J. Schellings forelæsniger over åbenbaringsfilosofien*).

a qualificação subjetiva, o eu acaba por desvanecer-se no nada por encerrar pre-remptoriamente a relação com toda e qualquer exterioridade; fecha-se, portanto, à multiplicidade infinita, ao geral, a Deus e a qualquer tipo de nivelamento imposto abstratamente (sociedade, história-universal, rebanho, gênero humano, massa, eternidade). Absorvido pelo universal, o indivíduo luta para não alienar-se de si mesmo, empreendendo dobras e mais dobras, para, enfim, efetivar a emenda e se esta “não cicatrizar, ele salvaguarda a cada instante uma probabilidade de salvação” (KIERKEGAARD, 1979, p. 228).

A essa excepcionalidade prometeica acrescenta-se a constante suscetibilidade ao vazio. Ora, o indivíduo, sempre estranho à prolixidade da razão provocada pela ruptura entre sujeito-objeto, sente-se absorto numa universalidade abstrata. Tornando-se redutível ao nivelamento, o indivíduo corre o risco de perder a si mesmo.

Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel (2005, p. 79) afirma que o “Eu é esse vazio, o receptáculo para tudo e para cada um, para o qual tudo é”. Entretanto, aqui, objetaria Kierkegaard, “o indivíduo já não pertence a Deus, nem a si mesmo, nem a sua amada, nem a sua arte, nem a sua ciência” e “sabe que está pertencendo a uma abstração”, pois o “nivelamento é o equivalente reflexivo da Modernidade à ideia de destino na Antiguidade” (KIERKEGAARD, 2012, pp. 60-61, tradu-

ção nossa).

Trata-se, em suma, de uma tranquilidade sepulcral, visto que “cada homem é um mundo inteiro de representações que estão sepultadas na noite do Eu” (HEGEL, 2005, p. 79), doravante, como vimos, convertida em desespero. A manifestação deste desespero, editada por Victor Eremita, consta nos papéis de A, outro pseudônimo de Kierkegaard (2013a, p. 60), como *pathos* existencial: “Miserável destino! [...] entedias-me acaba por ser, entretanto o mesmo, *um idem per idem* [o mesmo pelo mesmo]”. Por fim, antes de encaminharmos nosso trabalho para conclusão, é preciso brevemente dizer que até o valor de verdade torna-se ambíguo quando relacionado com a subjetividade.

Quer se defina verdade, mais empiricamente, como concordância do pensar com o ser, ou, mais idealisticamente, como concordância do ser com o pensar, importa, em qualquer dos casos, que se dê minuciosa atenção ao que se entende por ser e que ao mesmo tempo se atente a que o espírito humano consciente não seja atraído com engodos para o indeterminado, não se venha a tornar fantásticamente alguma coisa tal que nenhum ser humano jamais foi ou pode ser, um fantasma com o qual indivíduo se ocupa ocasionalmente, sem contudo jamais

elucidar para si mesmo. (KIERKEGAARD, 2013b, p. 197).

Além de remeter à relação entre pensar e ser evocada em nossa introdução, a questão da verdade e da não-verdade incide sobre o indivíduo a mesma tensão dialética presente no interior da formação do espírito sem, no entanto, fixar na ideia nenhum dos termos. Para esclarecermos isto, convém, já que estivemos até aqui em constante diálogo com Adorno, fazer uma ressalva. Como Ál-

A emenda do eu à guisa de conclusão

Em toda discussão empreendida até aqui buscou-se evitar o que, através de Herbert Marcuse (2011, p. 218), conhecemos como “o tratamento terapêutico do pensamento [*therapeutic treatment of thought*]” para, assim, subverter internamente a lógica conformista e conclusiva de alguns sistemas filosóficos. Tal estratégia tornou-se possível, pois, ao invés de operarmos subordinados às

vario Valls alerta, o fato de Adorno incorrer apressadamente na tese de que Kierkegaard seria um idealista, reside, por um lado, na máxima kierkegaardiana de que “a subjetividade é a verdade”, mas, por outro lado, apoia-se no equívoco de ocultar em sua tese que “a subjetividade [também] é não verdade” (VALLS, 2017, p. 243). Uma vez mais – é necessário insistir nisso – as relações entre os termos qualitativamente opostos mantêm-se disjuntiva, não obstante haja esforços unificadores.

[...] Se tivéssemos a coragem de olhar cara a cara as dúvidas que concebemos sobre nós mesmos, nenhum de nós proferiria um “eu” sem envergonhar-se.

Emil Cioran

Como a vida é oca e vazia de significação!

Søren Kierkegaard

demarcações sistemáticas, optou-se por evidenciar os “limiões de intensidade ontológica” (GUATTARI, 2006, p. 46) e mostrar como o indivíduo se relaciona com eles.

Buscamos, ainda, articular o desempenho do eu diante da ruptura (fissura) originária do espírito entre sujeito-objeto e denominamos isso de dobra. Por conseguinte, optou-se por nomear

emenda os possíveis reparos e consequências daquela fissura, bem como das dobras empreendidas. Percebemos que a dobra, como sobreposição dos termos outrora apartados converteu-se numa elasticidade dialética. É válido realçar, porém, que tais esforços acabavam por hipostasiar, em algum momento, uma das instâncias qualitativamente opostas e o eu, o indivíduo, comprimido entre elas, mecanicamente estava impelido a determinar seu próprio conteúdo sem, no entanto, poder identificar-se completamente com ele. Em nossa tese, o eu, contorcendo-se nesse procedimento, cai no vazio de si mesmo, não consegue destituir deus (ou pelo menos uma saída prometeica) e, como corolário deste assunto, engendraria o mal ou a loucura (em dinamarquês: *Galskab*).

Vinculamos o início de nossa discussão aos importantes empreendimentos de Aristóteles e, sobretudo, de Kant. Deste último extraímos o *prius* de nossa discussão atribuindo-lhe a ruptura formal e sem precedentes do eu lógico e do eu psicológico. Ao tentarmos articular os reparos dessa ruptura, trouxemos necessariamente Kierkegaard para o debate a fim de fazer com que o eu não orbitasse longe do seu ponto gravitacional que é, para o filósofo dinamarquês, a existência concreta de cada indivíduo. Nesse sentido, Kierkegaard, por mais longe que estivesse de Kant, aproximava-se dele por assumir as antinomias e estava sempre acompanhado

da tentação de erigir uma metafísica para resolvê-las. Sobre esse espectro metafísico, vale ressaltar que “a orientação para Deus dota o eu de infinito, mas essa infinitização, neste caso, quando o eu for devorado pelo imaginário, apenas conduz o homem a uma embriaguez do vácuo” (KIERKEGAARD, 1979, p. 209). Para avançarmos na discussão, nossos argumentos perpassaram pela contraposição de Kierkegaard ao idealismo alemão e aos seus projetos metafísicos, cuja tentativa de reconciliação sistemática dos termos apartados não evitou, todavia, que as contradições incidissem sobre o indivíduo as mais variadas manifestações subjetivas, dentre as quais destacamos o desespero.

Por essa razão, no século seguinte, Deleuze (2018, p. 127), afirmaria que “a saída do kantismo não está em Fichte ou em Hegel, mas somente em Hölderlin, que descobre o vazio do tempo puro [eternidade?] e, nesse vazio, o afastamento contínuo do divino, a rachadura [*fêlure*] prolongada do eu e paixão constitutiva do Eu”. Poderíamos, pelo que vimos principalmente nos momentos derradeiros deste artigo, sem grandes prejuízos hermenêuticos atribuir a patente desta descoberta do vazio também à Kierkegaard. Diante disto, com Julia Watkin (1990, p. 73), é correto dizer que o filósofo dinamarquês:

Não tenta fornecer uma geografia ou metafísica do Reino celeste transcendente. Como um

possível destino para cada indivíduo, propõe um estado real de estar em frente ao reino da imanência em que ele [Kierkegaard] e seus pseudônimos indicam e sublinham a sua existência factual.

Resta-lhe explorar sua interioridade como separação radical e o que ocorre é o fechar-se sobre si mesmo no contentamento do vazio, ainda que não definitivo. Percebemos que à emenda cumpre relativizar todos os desdobramentos até que o eu, além de isolar-se, possa também impor o mesmo isolamento, a mesma passagem ao nada às demais instâncias, inclusive a Deus. Só podemos falar de emenda caso esta seja entendida como o envolvimento da vacuidade sentida numa alteridade radical marcada pela resignação no/do vazio.

Em dinamarquês, a palavra resignar (*opgive*) guarda semelhanças morfológicas e proximidades semânticas com a palavra tarefa (*opgave*), problema a ser

resolvido; *opgive* indica que se entrega, se renuncia algo (*noget Opgivet*) ou desiste de algo. Isto é, ao resignar-se no retorno das frustrações metafísicas, o indivíduo entrega algo que não possui (a si mesmo), pois continuamente está em vias de desaparecer no reino do vazio da exterioridade. O eu não é um dom (*gave*). Precisamente por isso – por se resignar em detrimento de algo maior – é que a tarefa (*opgave*) da subjetividade está posta e o eu coloca-se constantemente como problema a ser resolvido: emenda da vacuidade não cicatrizada. Homens ocios no reino do vazio. Kierkegaard mostrou-se original por explorar e deflagrar a vacuidade como momento mesmo da tensão dialética do eu. Tal originalidade, de tão irreversível, mantém suas irradiações no enlace de uma subjetividade particionada pela adequação às exigências sistemáticas e dicotomias tradicionais, ao mesmo tempo que tenta uma reelaboração ante os insucessos desses mesmos procedimentos.

Referências

- ADORNO, Theodor. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1962.
- _____. *Kierkegaard: A construção do estético*. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls, São Paulo: Unesp, 2010.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2007.
- BUTLER, Judith. *La desesperación especulativa de Søren Kierkegaard*. Tradução: Leandro Sánchez. Medelín: Ennegativo, 2018.
- CIORAN, Emil. *Breviário de decomposição*. Tradução: José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- _____. *Nos cumes do desespero*. Tradução: Fernando Kablin. São Paulo: Hedra, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *A Dobra. Leibniz e o Barroco*. Tradução: Luiz Orlandi. Campinas: Papirus Editora, 2013.
- _____. *Diferença e Repetição*. Tradução: Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro, São Paulo: Paz Terra, 2018.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Os Pensadores*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. *O destino do erudito*. Tradução: Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014.
- GROSOS, Philippe. *Système et Subjectivité: étude sur la signification et l'enjeu du concept de système: Fichte, Schelling, Hegel*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

- GUATTARI, Félix. *Caosmose*. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2006.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução: Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. Tradução: José Machado e Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- KANT, Immanuel. *Os progressos da Metafísica*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KIERKEGAARD, Søren. *Lettres des fiançailles*. Tradução: Marguerite Grimault. Paris: Falaize, 1956.
- _____. *Os pensadores*. Tradução: Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo*. Tradução: Sílvia Saviano Sampaio e Álvaro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *O conceito de ironia: constantemente referido à Sócrates*. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- _____. *Journaux et Cahiers de notes*. Vol. I. Tradução: Else-Marie Jacquet-Tisseau. Paris: Éditions L'Orante; Éditions Fayard, 2007.
- _____. *O Conceito de Angústia*. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- _____. *La época presente*. Tradução: Manfred Swensson. Madrid: Trotta, 2012.
- _____. *Ou-Ou. Um fragmento de vida - Primeira parte*. 1ª ed. Tradução: Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013a.
- _____. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. Vol.I. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013b.
- _____. *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*. Tradução: Óscar Parcero Oubiña. Madrid: Trotta, 2014.
- _____. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*. Vol.II. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *La Monadologie*. Paris: Librairie Classique Eugène Belin, 1886. Disponível em <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5551698p>>: acessado em [22/10/2019].
- _____. *A Monadologia e outros textos*. Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009.
- MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional*. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Letra Livre, 2011.
- RIMBAUD, Arthur. *Prosa Poética*. Tradução: Ivo Barroso. São Paulo: Topbooks, 1998.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *A essência da liberdade Humana*. Tradução: Mária C. de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____. *Filosofía de la Revelación*. Tradução: Juan Cruz Cruz. Pamplona: Cuaderno de anuário Filosófico, 1998.
- STEWART, Jon. *A Companion to Kierkegaard*. Chichester: Wiley Blackwell, 2015.
- _____. *Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade*. Tradução: Humberto Araújo Quaglio de Souza. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.
- THEUNISSEN, Michael. *Anteproyectos de modernidad: antigua melancolía y acedia de la Edad Media*. Tradução: Antonio de la Cruz Valles y Naomi Kubota. Valencia: Náyade, 2005.
- VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado*. Tradução: Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: Escritos, 2004.
- _____. *Kierkegaard, Préludes Brésiliens*. Paris: L'Harmattan, 2017.
- VERGOTE, Henri-Bernard. *Sens et Répétition*. (2 v.). Paris: Cerf/Orante, 1982.
- WATKIN, Julia. "Kierkegaard view of death". In: *History European Ideas*, Vol. 12, Nº 1, pp. 65-78, 1990.
- ŽIŽEK, Slavoj. *El resto indivisible*. Tradução: Ana Bello. Buenos Aires: EGodot Argentina, 2013.

Recebido: 07/01/2020

Aprovado: 16/07/2020

Publicado: 30/07/2020