

**A EXISTÊNCIA DE DEUS COMO BASE PARA A ANÁLISE DO FENÔMENO DA
EXISTÊNCIA HUMANA: A PROPÓSITO DE UMA NOTA EM *MIGALHAS
FILOSÓFICAS***

**GOD'S EXISTENCE AS A BASIS FOR THE ANALYSIS OF THE PHENOMENON OF HUMAN
EXISTENCE: APROPOS OF A NOTE IN *PHILOSOPHICAL CRUMBS***

LUCAS LAZZARETTI (*)



(*) Lucas Lazzaretti

Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Atualmente é pesquisador colaborador em nível de pós-doutorado no Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP, com bolsa de pesquisa financiada pela FAPESP. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3791-4151>.

E-mail: lucasplazzaretti@hotmail.com

Resumo: O presente trabalho visa analisar de que maneira Søren Kierkegaard reconsiderou o problema filosófico da demonstração da existência de Deus como uma forma de transpor os limites epistemológicos da filosofia moderna, encontrando assim as condições de possibilidade para uma análise da existência humana. Para tanto, o trabalho parte de uma consideração sobre a apresentação desse problema no capítulo III de *Migalhas Filosóficas*, posteriormente destacando uma nota de rodapé em que o filósofo dinamarquês aborda tal tema a partir de um confronto com Espinosa. Como tentou-se demonstrar, Kierkegaard tem em vista a tradição alemã kantiana e pós-kantiana ao desenvolver suas reflexões, de modo que seu tratamento visa superar certos impasses à análise da existência humana que se encontravam explicitados formalmente também no problema da demonstração da existência de Deus.

Palavras-chave: Kierkegaard, Existência, Deus, Prova, Kant.

Abstract: The present work aims to analyze how Søren Kierkegaard reconsidered the philosophical problem regarding the proof of God's existence as a way to transpose the epistemological limits of modern philosophy, thus finding the conditions of possibility for an analysis of human existence. In this sense, the work initially reflects on the presentation of this problem in chapter III of *Philosophical Fragments*, late highlighting a footnote in which the Danish philosopher approaches this theme from a confrontation with Spinoza. As we tried to demonstrate, Kierkegaard has in view the Kantian and post-Kantian German tradition when developing his reflections, so that his treatment aims to overcome certain impasses in the analysis of human existence that were formally present also in the problem of proof of God's existence.

Keywords: Kierkegaard, Existence, God, Proof, Kant.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

1. INTRODUÇÃO: O PROBLEMA DA EXISTÊNCIA DE DEUS E SUAS IMPLICAÇÕES

O esforço feito por Søren Kierkegaard para demonstrar a relevância filosófica de uma análise que não excluísse o fenômeno da existência humana muitas vezes obnubilou o fato de que certas considerações filosóficas implicavam, necessariamente, uma reconsideração de debates filosóficos e teológicos que tangenciavam tal fenômeno. Por focar o âmbito existencial-humano em oposição a certas tendências filosóficas advindas sobretudo da tradição alemã, Kierkegaard é por vezes associado com uma vertente exclusivamente cristã que pressupõe certas estruturas de pensamento como condição de possibilidade da realização de sua própria reflexão. Se aceitarmos tal abordagem interpretativa do filósofo dinamarquês, sua suposta oposição a autores como Hegel, Schelling e Kant se basearia não tanto na inserção de Kierkegaard em certos debates filosóficos próprios dessa tradição, mas retiraria seu fundamento, antes, de uma mera diatribe que um autor declaradamente religioso faria em oposição a autores que estariam negando certos princípios básicos da fé e do dogma cristão. Tal hermenêutica, por vezes recorrente, não vivifica o pensamento kierkegaardiano precisamente onde ele aumentaria a sua potência, isto é, na relação intrínseca com o idealismo e o romantismo alemão, bem como com as consequências dessa tradição.

Um caso em que esse entrecruzamento poderia ser percebido é na questão referente à problemática clássica sobre a demonstração da existência de Deus. A questão, suscitada de diversas formas, mas assentada modernamente por Kant de forma contundente¹, poderia ser assumida, se seguido o caminho hermenêutico anteriormente

¹ Como será demonstrado, a questão sobre a demonstração ou prova da existência de Deus antecedia em muito a modernidade ou mesmo a filosofia alemã, consideração histórica essa que Kierkegaard tinha em mente em suas reflexões. Contudo, é inegável que, filosoficamente, o registro kantiano deixou marcas determinantes na maneira de se tratar tal querela. Se as ponderações presentes em *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* já haviam sido suficientemente enfáticas na determinação desse tema, a seção dedicada a refutar a antinomia de uma demonstração ontológica da existência de Deus na *Crítica da razão pura* certamente condicionou o debate posterior. Kierkegaard fora

apontado, como um ponto razoavelmente pacífico no pensamento kierkegaardiano, em que ou o filósofo dinamarquês seria uma espécie de fideísta – em que a existência de Deus seria determinada pelo *salto* da fé, sendo a demanda de sua demonstração ou prova criticada como mais um vício das pretensões racionalistas e lógicas tipicamente ilustradas e ilustrantes – ou então Kierkegaard poderia ser identificado como um filósofo religioso que afirmaria algum tipo de existência de Deus como fundamento basilar de seu pensamento, seja pela via de conceitos como o de “revelação”, seja pela filiação a certo valor epistemológico concedido a Deus². Em todos esses casos, a existência de Deus não seria problematizada, ao menos não nos termos levantados por Kant e depois recepcionados por Fichte, Schelling, Hegel e outros filósofos da tradição alemã. Mais do que isso, ainda que fosse problematizada, a questão sobre a existência de Deus ficaria adstrita aos limites de seu campo de acontecimentos, ou seja, ao âmbito teológico, tendo

formado precisamente em meio àquela tradição pós-kantiana e por mais que suas reflexões conflitem em muitos aspectos com ela, é evidente que seu fazer filosófico advém dessa tradição e, portanto, se insere nela reiteradamente.

² Tais posições nem sempre são auto-excludentes e muitas vezes podem indicar alguma associação, de tal maneira que um fideísmo mais brando poderia facilmente ser associado com o conceito de “revelação”. Tal mescla pode ser notada com destaque no trabalho de PIETY, M. G. *Ways of knowing: Kierkegaard's pluralist epistemology*. Waco: Baylor University Press, 2010. Piety busca fundar uma epistemologia subjetiva com base em uma leitura da filosofia kierkegaardiana enquanto um fideísmo que forneceria fundamentos para tal base de conhecimento. O conhecimento de Deus, isto é, o conhecimento da existência de Deus é entendido por Piety como uma “propriedade da existência do cognoscente” (2010, p. 122), isto é, daquele que supostamente conhece a Deus. O que sustentaria tal argumento seria o dever que tal cognoscente sente para com Deus, aprofundando os termos deste fideísmo sem jamais fornecer bases para o que autora supor ser sua epistemologia. Há, no entanto, posições similares, como a de EVANS, Stephen C. *Kierkegaard and Plantinga on Belief in God: Subjectivity as the Ground of Properly Basic Religious Beliefs*. In.: *Kierkegaard on Faith and the Self*. Waco: Baylor University Press, 2006. Para Evans, a crença em Deus seria prova suficiente, novamente em termos de determinação subjetiva, da existência de Deus, ao menos para aquele sujeito crente. Um pouco mais refinado, ainda que igualmente baseado em um fideísmo, é o trabalho de STERN, Kenneth. *Kierkegaard on Theistic Proof*. In.: *Religious Studies*, Vol. 26. No. 2, Jun. 1990, p. 219-226. Stern busca defender Kierkegaard dos ataques vindos da filosofia analítica, sustentando que a recusa da prova da existência de Deus seria, no fundo, um rigor lógico por parte do filósofo dinamarquês, por fim sustentando mais uma vez o fideísmo em uma relação com uma pretensão de valor epistemológico. Há também análises que visam indicar a predominância de uma leitura quase exclusivamente epistemológica, como é o caso de KANGAS, David. *Kierkegaard's Instant: On Begginigs*. Bloomington, Indiana University Press, 2007. Como a atenção de Kangas é voltada para a interpretação da “existência humana” em Kierkegaard como determinada por sua relação com Deus, então o autor pode afirmar que “sem dúvidas existir, para Kierkegaard, é existir ‘diante de Deus’; Deus é o *diante de quem* da própria existência. Porém, em si mesmo, isso não deixa claro como Kierkegaard concebe Deus mais precisamente” (2007 p. 6). Em suma, a existência de Deus ou é assumida como parte da fé, ou é constituída através de uma manifestação dependente da fé (revelação), ou então é certificada pela via de atribuição epistemológica. Em nenhum dos casos, contudo, a existência de Deus é assumida no âmbito do problema filosófico legado pela tradição pós-kantiana.

no máximo uma vinculação assistencial – como no caso de leituras forçadamente epistemológicas – para com a análise do fenômeno da existência humana, o ponto central de toda reflexão kierkegaardiana.

Ocorre, no entanto, que em sua matriz filosófica moderna, o problema da existência de Deus acarreta um entrave para a própria análise do fenômeno da existência em geral, trazendo consequências que vão muito além das determinações teológicas. A possibilidade ou impossibilidade de prova ou demonstração da existência de Deus, pela amplidão e universalidade de sua questão – implícita no objeto tratado, ou seja, “deus” – , produz efeitos para todas as provas e demonstrações existenciais de outros seres e entes. Kant afirma que “o *ser* não é, evidentemente, um predicado real” (B 626), uma determinação que está de pleno acordo com a estrutura da *Crítica da razão pura* e com o mandamento, reforçado na sequência, que “o que quer que contenha, pois, o nosso conceito de objeto, tenho de sair dele para conceder existência a este” (B 629), isso de tal maneira que o aumento de quantidade ou de suposta elevação do sujeito de um predicado não alteraria o fato de que restaria presente a impossibilidade de “discernir *a priori* a possibilidade de um tão sublime ser ideal” (B 630), isto é, Deus. Em suma, a existência coincide com o objeto de tal maneira que a existência de algo é determinada pela relação do sujeito com o objeto pela via da experiência empírica. Nesse sentido, é existente o que é objeto para um sujeito e, portanto, a análise da existência de um ente pressupõe o caráter objetual.

Tal problema, no entanto, lega consequências para análise da existência humana, uma vez que o fenômeno da existência humana tem de ser analisado por um “sujeito” que é, ele mesmo, o fenômeno a ser analisado. Mais do que isso, o impasse de tal análise se encontra no fato, reconhecido por Kierkegaard, que a conversão da existência em um objeto externo significaria a anulação de sua própria fenomenalidade. Portanto, para tornar possível a análise do fenômeno da existência humana seria preciso remontar à origem da questão.

O presente trabalho visa averiguar de que maneira Kierkegaard realizou tal reconsideração conceitual. Como se demonstrará, é por meio de uma nota de rodapé

presente no capítulo III de *Migalhas Filosóficas* que o filósofo dinamarquês traz à tona o problema da demonstração da existência de Deus, aduzindo estranhamente a Espinosa e Leibniz. A hipótese do presente trabalho é que a eleição dessa questão e a seleção dos filósofos pré-kantianos mencionados não é gratuita e visa inserir *Johannes Climacus* no epicentro deste debate. Como se demonstrará, revisitar o problema sobre a demonstração da existência de Deus tornará possível para Kierkegaard fundar as bases de sua própria análise do fenômeno da existência. Para tanto, o trabalho se dividirá em três momentos: a) uma análise dos antecedentes do problema da existência de Deus e da inserção de Kierkegaard no debate; b) uma reflexão sobre como a questão sobre a existência de Deus poderia permitir a Kierkegaard avançar com sua análise do fenômeno da existência humana; c) uma indicação de que maneira o filósofo dinamarquês teria contribuído para tal debate.

2. OS ANTECEDENTES DO PROBLEMA DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM *MIGALHAS FILOSÓFICAS*

O capítulo III de *Migalhas Filosóficas* é um dos pontos mais importantes da produção filosófica kierkegaardiana. Intitulado *O paradoxo absoluto*, o referido capítulo conta também com um subtítulo que se coaduna bem com o tom irônico do pseudônimo *Johannes Climacus: Um devaneio metafísico*. A ironia repousa, aqui, no fato de que há muito de seriedade naquilo que *Climacus* chama de um “devaneio metafísico”, uma vez que é precisamente neste trecho do livro que aparecerão conceitos fundamentais para a filosofia kierkegaardiana, como é o caso do próprio conceito de “paradoxo absoluto”, ou então do conceito de “salto”, ou de um “deus” [*Guden*] que é identificado com o desconhecido. Ademais, o início do referido capítulo é um ponto de passagem e intensificação na condução da obra kierkegaardiana. De forma muito sutil, *Climacus* conduziu os dois primeiros capítulos de *Migalhas Filosóficas* como averiguações críticas dos limites de certas teorias, sobretudo no que dizia respeito à possibilidade de tais teorias fornecerem algum subsídio para a análise do fenômeno da existência. A primeira sentença do primeiro capítulo indicara que a questão norteadora do livro seria aquela referente à possibilidade de aprendizado da verdade – “é possível aprender a verdade?” (SKS 4, p.

218)³ –, contudo, a aparente universalidade inicial da questão é logo convertida ao problema da “verdade” em termos circunscritos pelo interesse kierkegaardiano. Ao restringir a análise sobre a possibilidade do aprendizado da verdade aos termos da relação socrática-platônica entre mestre e discípulo, *Climacus* redireciona a questão paulatinamente para uma averiguação sobre a possibilidade de um determinado indivíduo aprender a verdade sobre si ou, então, sobre o fenômeno da existência. Os argumentos de *Climacus* nesse primeiro momento visam superar a posição que ele chama de “socrática”, ou seja, aquela posição que indicava que a verdade já estava dada, ao menos em potência, dentro de todo indivíduo, sendo necessária apenas a recordação dessa verdade.

A posição “socrática” apontada por *Climacus* não corresponde exatamente, ou somente, aos ensinamentos legados por Sócrates, extrapolando em muitos sentidos o debate inicialmente circunscrito pelo pseudônimo. Por “socrático” é possível entender, sim, os ensinamentos socráticos, mas também – e, talvez, ainda mais – a filosofia platônica. Mais ainda, é possível perceber de que maneira – veladamente, é certo – a construção do “socrático” asseverado por *Climacus* guarda muitas similaridades e proximidades com certas tendências estruturais do pensamento pós-kantiano de pendor idealista, como aquele de Fichte, Schelling e Hegel⁴. Isso porque essa tradição, impulsionada pela determinação dos limites a partir das críticas kantianas, visa encontrar as condições de possibilidade de fundamentação e fundação do conhecimento a partir de

³ Todas as traduções do dinamarquês são de nossa autoria. Utilizou-se como referência a edição da *Søren Kierkegaards Skrifter*, conforme indicado na bibliografia ao final.

⁴ Ainda que os filósofos citados guardem diferenças essenciais e por vezes radicais em suas manifestações e sistemas, Kierkegaard parece voltar sua crítica para certa corrente de pensamento identificada por compartilharem certas características, como o pressuposto de que o sujeito pode vir a se tornar o determinador dos fundamentos do conhecimento, bem como pressupõe-se que tal determinação partirá necessariamente de um campo baseado – ou minimamente assentado – na racionalidade e na pretensão de objetividade. A crítica kierkegaardiana, muitas vezes voltada para a “filosofia moderna”, visa precisamente essa tendência de pensamento, a qual afastaria a análise sobre o fenômeno da existência humana em prol de sua defesa pela lógica, pela razão e pela produção do conceito determinado pelo entendimento no sentido epistemológico. É válido mencionar uma anotação feita por Kierkegaard em 1840: “Deve-se dizer, em geral, que toda a filosofia moderna, mesmo nas suas formas mais grandiosas, provou ser realmente apenas uma introdução a tornar possível o filosofar. Hegel a conclui inquestionavelmente, mas apenas o desenvolvimento que começou com Kant e que foi dirigido ao conhecimento; em Hegel chegou-se de uma forma mais profunda ao resultado que a filosofia precedente assumiu como um início, de que havia alguma realidade no pensamento [*Realitet i Tænkningen*]; mas todo o pensamento que advém desta pressuposição (ou agora feliz com este resultado) adentrou em uma verdadeira contemplação antropológica [*anthropologiske Contemplation*], que ainda não começou” (SKS 27, p. 234).

um mergulho na relação do sujeito com suas próprias estruturas cognoscentes. Seja na doutrina-da-ciência fichteana, nas diferentes vertentes schellingianas – as quais chegaram a flertar com uma abertura ao ontológico, mas sem nunca abandonar a pretensão de objetividade e de determinação racionalista – ou no idealismo hegeliano, o sujeito encontraria a verdade em um movimento de reflexão e, portanto, a encontraria “dentro” de si. A crítica de *Climacus* volta-se precisamente contra esse ponto, de tal maneira que o pseudônimo visa demonstrar que, na relação entre mestre e discípulo⁵, o máximo que poderia fazer o mestre seria fornecer a ocasião de aprendizado, pontuando tão somente que o discípulo se encontra no oposto daquela pressuposição de verdade imediata de tipo idealista:

Se o mestre deve ser a ocasião que faz com que o aluno se recorde, então ele certamente não pode ajudá-lo a recordar que realmente conhece a verdade, pois o aluno é a não-verdade [*Usandheden*]. Aquilo que o mestre pode então se tornar é a ocasião para que ele se recorde que é a não-verdade. Mas, com essa percepção, o aluno é justamente excluído da verdade, mais do que quando não sabia que era a não-verdade. Dessa maneira, então, o mestre, precisamente por recordá-lo, afasta o aluno para longe de si, só que o aprendiz, voltando-se assim para dentro de si mesmo, não descobre que conhecia a verdade de antemão, mas descobre sua não-verdade, um ato de consciência [*Bevidstheds-Akt*] por meio do qual é válido o socrático de que o mestre é somente a ocasião, seja ele quem for, mesmo se fosse um Deus; pois só posso descobrir minha própria não-verdade por mim mesmo, pois só quando *eu* a descubro é que ela é descoberta, mesmo que, antes, o mundo inteiro a conhecesse. (*SKS* 4, p. 222-223).

O que está em questão nesta análise é o fato de que a ignorância não pode pressupor, em uma imediatidade potencial, a presença do conhecimento ou, nesse caso, da verdade. Se a pergunta era pela possibilidade de conhecimento da verdade, e se era a verdade sobre a existência humana o que estava realmente em questão, então o mero instanciar de um pressuposto de idealidade não seria capaz de fornecer os elementos para tal determinação. É esse o ponto a que se chega, então, no início do terceiro capítulo,

⁵ A relação entre mestre e discípulo, que certamente faz ressoar a filosofia platônica, também pode ser pensada com relação à filosofia de Fichte. Em diversos momentos de sua obra, Fichte indica que sua filosofia está na ordem do “modo-de-pensar natural”, sendo que ela está “ao alcance de todo aquele que possui apenas entendimento comum e é capaz da atenção habitual, que se presume em todo homem de boa formação” (1980, p. 199). Para Fichte, seu esforço, louvável em muitos sentidos, era de fazer com que os seus ouvintes e leitores percebessem que já estavam em posse dos requisitos necessários para o conhecimento da verdade. A crítica de Kierkegaard volta-se precisamente sobre esse ponto, indicando que tal “modo-de-pensar natural” pressuporia já a presença da verdade, ainda que dada em potência, o que então deveria ter permitido a Fichte, Platão e os outros responderem qual era a verdade sobre a existência humana.

quando *Climacus* indica precisamente como Sócrates não fora capaz de responder à questão sobre o que é a existência humana:

Muito embora Sócrates tenha se aplicado com toda sua força para reunir o conhecimento sobre os seres humanos [*Menneskekundskab*] e em conhecer-se a si mesmo, muito embora ao longo de séculos ele tenha sido elogiado como o homem que certamente melhor conheceu o homem, ele contudo confessava que a razão pela qual ele relutava em refletir sobre a natureza de seres como Pégaso e as Górgonas era porque ele ainda não estava completamente seguro de si mesmo, se ele (o conhecedor do ser humano [*Menneskekjenderen*]) era um monstro mais estranho do que Typhon ou um ser mais amável e mais simples, o qual, pela natureza, partilhava algo de divino (cf. Fedro § 229 E). Isto parece um paradoxo [*Paradox*]. Contudo, não se deve pensar mal do paradoxo; porque o paradoxo é a paixão do pensamento [*Tankens Lidenskab*], e o pensador sem o paradoxo é como o amante sem paixão [*Elsker der er uden Lidenskab*]: um tipo medíocre. Mas a mais elevada potência de qualquer paixão é sempre querer a sua própria ruína [*Undergang*], e assim a mais elevada paixão do entendimento [*Forstandens*] é querer a colisão [*Anstødet*], não obstante a colisão, de um modo ou de outro, tornar-se a sua ruína. Este é, pois, o mais elevado paradoxo do pensamento, querer descobrir algo que ele mesmo não pode pensar. Esta paixão do pensamento está presente em toda a parte no pensamento, também no do indivíduo singular [*Enkeltes*], na medida em que este, ao pensar, já não é meramente ele mesmo [*er ikke blot sig selv*]. (SKS 4, p. 242-243).

O paradoxo finalmente instaura a ruptura para com uma estrutura de pensamento que pressupunha a imediatidade do sujeito – mesmo que tal imediatidade fosse posteriormente mediada pela reflexão do sujeito em sua consciência, como em Fichte ou mesmo em Hegel – como condição suficiente para a determinação de todo conhecimento, incluindo aí o conhecimento sobre o homem. A função do paradoxo, no entanto, não é de fundar uma nova base epistemológica⁶, mas é de evidenciar o limite do cognoscível nos termos da objetividade racional, abrindo então o espaço para uma análise do fenômeno da existência que ultrapassasse tais limitações. No fundo, se trata de preservar a existência contra a força aniquiladora de subsunção imposta pelo Conceito. Para tanto, *Climacus* tem que partir do paradoxo a fim de indicar o estabelecimento de uma relação que não se instaure no âmbito epistemológico, mas que permita encontrar as condições de possibilidade para tal análise. Valendo-se de sua comparação entre o paradoxo e o apelo erótico, o pseudônimo afirma que “o ser humano vive imperturbável em si mesmo, então desperta o paradoxo do amor-próprio [*Selv kjærlighedens*] como um amor pelo outro, por

⁶ Tampouco deve ser essa a função da fé, a qual não deve ser transformada em uma *Erkenntnistheorie* à maneira de Friedrich Jacobi, Friedrich Schleiermacher ou mesmo de Adam Karl August vom Eschenmayer.

um faltante” (SKS 4, p. 244). O amor-próprio, instanciado relativamente por *Climacus* como forma de preencher a lacuna deixada pela intenção de cognoscibilidade, instancia por sua vez o indivíduo em uma relação para consigo e, portanto, para com a falta, isto é, para com aquela posição de não-verdade identificada na análise do socrático-platônico-idealista. Para tornar possível, então, a continuidade da análise, *Climacus* tem de aprofundar os termos da relação com esse faltante, esse outro que se apresenta para além de todo limite de cognoscibilidade. É preciso, então, definir do que se trata esse “desconhecido”:

Mas o que é, então, este desconhecido, contra o qual o entendimento [*Forstanden*], em sua paixão paradoxal, colide e até mesmo perturba o ser humano no seu auto-conhecimento [*Selvkundskab*]? É o desconhecido [*Ubekjendte*]. Mas não se trata de um ser humano, uma vez que ele conhece o homem, ou alguma outra coisa que ele já conheça. Então, chamemos a esse desconhecido *o deus* [*Guden*]. É apenas um nome que lhe damos. (SKS 4, p. 244-245).

Este absolutamente outro, o totalmente desconhecido a quem *Climacus* nomeia como *o deus* é uma alteridade descoberta pela via do paradoxo absoluto e, ao menos neste ponto do argumento kierkegaardiano, deve ser considerado como uma alteridade absoluta em potência. Sua apresentação serve à viabilização da análise da existência precisamente porque permite situar um ponto de completa alteridade à transcendência, viabilizando com que a relação do indivíduo com esse desconhecido seja demarcada, desde o início, pela própria impossibilidade de determinação cognoscível. Por conseguinte, tal ponto permitiria principiar um movimento de libertação do indivíduo em relação àquela prisão da imediatidade reflexiva, objetiva e racional que havia sido imposta pela tradição pós-kantiana de cunho idealista. Contudo, e aqui está o problema central do presente trabalho, para que tal movimento viesse a se completar seria preciso indicar de que maneira essa relação com tal alteridade absoluta seria possível, mesmo que em um plano analítico e teórico, uma vez que a viabilidade analítica de uma das partes – neste caso, a humana –, dependeria da efetividade e realidade da outra. Em outras palavras, *Climacus* precisava retornar mais uma vez ao epicentro daquela tradição que servia como alvo de sua crítica e de seu esforço de diferenciação para indicar como a análise da existência humana só poderia ser situada naquele entrecruzamento entre idealidade e realidade concreta quando

pudesse superar também as consequências da determinação de “realidade existencial” apenas para os entes objetualizados.

3. O PROBLEMA DA DEMONSTRAÇÃO DA EXISTÊNCIA DE DEUS: UMA NOTA DE RODAPÉ

Uma vez que a relação do indivíduo com o desconhecido é a *condition sine qua non* da análise do fenômeno da existência, então *Climacus* tem de averiguar de que maneira aquele desconhecido, por ele chamado de “o deus”, em termos neutros e indeterminados, poderia fornecer os subsídios de tal apreensão existencial. O que está em questão aqui é, em partes, a superação das determinações imediatas que impunham ao sujeito ou um aprofundamento idealista em subjetividade, convertendo a subjetividade do sujeito em um conceito abstrato, ou então que impunham ao sujeito uma objetificação e uma externalidade, subsumindo sua subjetividade às dimensões externas na qual ela figuraria apenas como parte de um todo. Em outras palavras, trata-se de transformar o indivíduo em um absolutamente outro de si que não seja passível de ser mediado em prol de uma apreensão ou subsunção externa, de tal maneira que a alteridade do sujeito se figure como abertura para a análise do fenômeno da existência além dos limites epistemológicos antes apontados. Nesse sentido, ao voltar-se para o problema da demonstração da existência de Deus, *Climacus* parece ter em vista essa questão não somente por um viés teológico, mas sobretudo em um confronto com as restrições epistemológicas que haviam sido impostas desde a filosofia kantiana. Assim, debater o problema da demonstração da existência dessa absoluta alteridade que é “o deus” permitiria a *Climacus* criar as condições de possibilidade para debater todas as formas de alteridade. E é precisamente esse o ponto que se inicia logo após a nomeação do desconhecido como “o deus”:

Querer provar que este desconhecido (o deus) existe [*er til*] é algo que dificilmente ocorrerá ao entendimento. Se o deus não existe, então é impossível prová-lo, mas, se ele existir, é certamente uma tolice querer prová-lo; já que, no exato instante que a prova começa, já pressupõe que não é duvidável, coisa que certamente uma pressuposição não pode ser, uma vez que é uma pressuposição, mas sim algo de comprovado, uma vez que de outro modo não começaria, pois eu entenderia que tudo seria uma impossibilidade se o deus não existisse. Se com a expressão “provar a existência do deus” [*bevise Gudens Tilværelse*] pretendo pelo contrário dizer que quero provar que o desconhecido que existe é o deus, então estarei a exprimir-me de maneira menos feliz; pois nesse caso não provo nada, muito menos uma existência, mas desenvolvo a determinação conceitual [*Begrebs-Bestemmelse*]. (SKS 4, p. 245).

Note-se que, de início, *Climacus* já está assentando o objeto de seu ataque crítico. A prova da existência do desconhecido, afirma o pseudônimo, “difícilmente ocorrerá ao entendimento”, isto é, ao *Forstand/Verstand*, conceito essencial para a filosofia kantiana e pós-kantiana. Isso porque o *entendimento* não opera no âmbito do paradoxo, sendo precisamente esse o âmbito eleito por *Climacus* para demonstrar a ruptura de compreensão por ele operada. O que poderia ser entendido como o apontamento de uma aparente tautologia – não se pode se provar o que não existe; de nada vale provar o que já existe – é, no fundo, a forma encontrada por *Climacus* de indicar a importância da pressuposição. Qualquer tentativa de demonstração ou prova tem de partir de uma pressuposição, de tal maneira que o próprio desenvolvimento comprobatório estaria sempre vinculado às suposições inicialmente assumidas. O anverso disso seria, como *Climacus* se adianta para explicar, a aplicação de um desenvolvimento que afirmaria iniciar sem uma pressuposição, onde a simples vinculação identitária entre o “desconhecido” e o “deus” levaria à mera “determinação conceitual”, mas nunca a uma determinação existencial.

Ao apelar para sua predileção pelo âmbito paradoxal, *Climacus* busca tornar evidente o fato de que há uma diferença absoluta entre o intento de encontrar os meios para se realizar a “determinação conceitual” e aquele intento por ele indicado de se encontrar os meios para tornar possível a “determinação existencial”. Essa distinção entre o “conceitual” e o “existencial” no que diz respeito à determinação não passa, como o pseudônimo logo apontará, apenas pela demonstração da existência de Deus, uma vez que “em geral, querer provar que algo existe é uma questão difícil” (*SKS* 4, p. 245). Em uma breve regressão em seu argumento, *Climacus* indica que o problema, neste caso, está situado na própria intenção de demonstração pela via de uma determinação conceitual, o que se aplica para toda relação dessa determinação conceitual com a existência:

Toda a demonstração se transforma sempre em algo completamente diferente, torna-se um desenvolvimento conclusivo mais abrangente do que eu concluo ao ter assumido que o objeto investigado existe. Por conseguinte, minha conclusão nunca termina na existência, mas, antes, eu tiro conclusões a partir da existência, quer eu me mova no mundo dos fatos sensíveis e palpáveis, quer o faça no mundo do pensamento. (*SKS* 4, p. 245).

O problema da “determinação conceitual” – em franca oposição à pretensão de análise do *fenômeno* da existência – é que ela ultrapassa os limites da existência, produzindo uma espécie de aniquilação do próprio pressuposto existencial que fundamentou toda a demonstração. É importante para *Climacus* frisar que isso se dá independentemente do âmbito em que se encontra o sujeito, seja ele no mundo do pensamento (inteligível) ou no mundo sensível (empírico). Isso porque ao indicar que o problema perfaz tanto o traço inteligível quanto o traço empírico, *Climacus* pontua como o impasse está na maneira com que a existência foi abordada pela filosofia.

O que ecoa continuamente neste ponto é a discussão aberta por Kant com relação à prova da existência de Deus. Por mais que tal problema viesse já sendo abordado desde Santo Anselmo e por mais que tivesse sido tratado por diversos filósofos, é o corte feito pela *crítica* kantiana, em termos de delimitação das antinomias da razão, que instaurou as estruturas de pensamento que Kierkegaard está utilizando em suas ponderações. Em sua análise sobre a impossibilidade da prova ontológica da existência de Deus, Kant argumenta que a impossibilidade de demonstração de existência de “sujeitos absolutamente necessários” permitiria a análise sobre a vinculação entre a realidade de um ser supremo necessário e a sua suposta existência em relação ao predicado ontológico que supostamente o determinaria. A suposição de possibilidade de prova da existência de Deus é uma antinomia porque confunde um predicado lógico com um real, confusão essa que é esclarecida por Kant nos seguintes termos:

Ao predicado lógico pode servir tudo o que se queira, e mesmo o sujeito pode ser predicado de si mesmo; pois a lógica abstrai de todo conteúdo. *A determinação*, contudo, é um predicado que se acrescenta ao conceito do sujeito e o amplia. Ela não pode, portanto, já estar contida nele. (B 626).

Nos termos da dialética transcendental, isso significa que o *ser* não é um predicado real e, portanto, não é “um conceito de algo que pudesse ser acrescentado ao conceito de uma coisa”, sendo tão somente a “posição de uma coisa”, o que significa que a realidade e a possibilidade representam precisamente o mesmo, de tal maneira que a existência não

predicaria nada fora desse campo limitado pela experiência (B 627). Em outras palavras, Kant limita a existência à determinação empírica, indicando que a mera possibilidade ideal não é suficiente para determinar uma existência. Arrematando a questão, Kant pontua claramente a diferença:

O que quer que contenha, pois, o nosso conceito de um objeto, temos de sair dele para conceder existência a ele. Em objetos dos sentidos isso acontece através da concatenação, segundo leis empíricas, com alguma de minhas percepções; quanto a objetos do pensamento puro, porém, não há qualquer meio de conhecer sua existência, já que esta teria de ser conhecida inteiramente *a priori*; nossa consciência de toda existência, contudo (seja imediatamente através da percepção, seja através de inferências que conectam algo à percepção), pertence inteiramente à unidade da experiência; e embora nenhuma existência fora desse campo possa, de modo absoluto, ser definida como impossível, ela é uma pressuposição que não podemos justificar de maneira alguma. (B 629).

O que inicia com uma consideração sobre a impossibilidade da prova ontológica da existência de Deus se volta para uma reflexão sobre os limites de determinação de qualquer existência. Essa postulação encontra-se em perfeita consonância com as categorias modais que já figuravam na analítica transcendental, onde a existência e a não-existência se encontravam no mesmo conjunto que possibilidade/impossibilidade e necessidade/contingência (B 106). Isso porque, como Kant esclarece, “uma vez que a representação em si mesma (...) não produz o seu objeto *no que diz respeito à existência*, então a representação só é determinante *a priori*, em relação ao objeto” (B 125). O fato de que a representação só venha a ser determinante *a priori* tem ao menos duas consequências para a filosofia pós-kantiana que Kierkegaard recepcionará: a) ou a existência fica encerrada naquela relação sensível em que sua determinação depende de uma atuação cognitiva para simplesmente atestar a sua determinação pelo intermédio de um objeto; b) ou então a existência pode ser levada ao âmbito lógico (do pensamento e, portanto, ideal), de tal modo que as determinações de existência deverão ser completamente definidas por sua relação de identidade com a idealidade. No primeiro caso, a existência será um apenso, um dado acessório à determinação cognitiva, enquanto no segundo ela seria uma pressuposição dada de antemão que serviria apenas para confirmar a lógica do sistema. Em ambos os casos, estaria vedada a análise da própria existência. Como pontua *Climacus*, “quer chamemos a existência de um *accessorium*,

quer a chamemos de um *prius* eterno, em ambos os casos ela jamais poderá ser provada” (SKS 4, p. 245).

O que pareceria inicialmente uma concordância do pseudônimo com o diagnóstico kantiano é, antes, o acompanhamento de um argumento até seu ponto paradoxal. Em um comentário escrito sobre *Migalhas Filosóficas*, Kierkegaard afirma que Kant teria uma vantagem sobre Hegel por não confundir existência com realidade ideal, mas pontua que sua própria posição é diferente daquela kantiana, pois o filósofo alemão “considerava que a existência é um *accessorium*” (SKS K4, 245). A maneira encontrada pelo filósofo dinamarquês para realizar a intensificação argumentativa que levará ao paradoxo é pela atribuição de uma vinculação entre um sujeito e os efeitos por ele produzidos. Segundo *Climacus*:

Se uma das ações de Napoleão provasse a existência de Napoleão, isso não seria muito estranho? Pois sua existência explica as ações, mas as ações não provam a sua existência, a menos que eu já tenha entendido a palavra: “*sua*”, de tal forma que eu assumiria, assim, que ele existe. (SKS 4, p. 245-246).

Napoleão é um sujeito histórico e, portanto, contingente. As ações de Napoleão não provam sua existência porque são contingentes e porque o vínculo identitário com esta figura dependem inteiramente dessa contingência histórica. *Climacus* traz o exemplo de Napoleão enquanto uma forma de indicar não tanto o si-mesmo existencial de um indivíduo específico, mas antes para indicar essa figura *qua* histórica. O oposto de tal contingência seria, então, um ser em que a relação entre suas ações/obras e sua existência se definisse de forma necessária e identitária. E esse seria o caso de Deus, onde tal vinculação, até mesmo segundo Kant, poderia acontecer no campo ideal. Conforme postula *Climacus*, “entre o deus e suas obras existe uma relação absoluta; Deus não é um nome, mas um conceito, talvez isso resulte do fato de que sua *essentia involvit existentiam*” (SKS 4, p. 246). Novamente, o pseudônimo pareceria, à primeira vista, estar assumindo ao menos parcialmente com uma tese moderna, já que concordaria que Deus

é um conceito e, portanto, plenamente aceitável ao menos no plano ideal⁷. Porém a segunda parte da sentença aponta para outra direção ao afirmar que a “essência inclui a existência”, ou seja, *Climacus* afirma precisamente o oposto do que vinha asseverando Kant, que havia indicado a suposta antinomia de se vincular existência e essência enquanto a produção de um vazio de conteúdo conceitual. É precisamente neste momento que *Climacus* insere uma nota de rodapé bastante extensa que, no entanto, produz ainda mais ruído no debate por ele suscitado. A referida nota inicia a abordagem seguindo a linha legada por Espinosa com sua postulação de que *essentia involvit existintiam*, porém já problematizando tal legado. É válida a citação integral da nota para se compreender o que está sendo tratado:

Desta maneira, Espinosa, aprofundando-se no conceito de Deus, busca trazer o ser [Væren] através do pensamento, mas, é preciso notar, não como uma propriedade contingente, mas como uma determinação essencial [Væsens-Bestemmelse]. Essa é a profundidade de Espinosa, mas vejamos como que ele procede, em *principia philosophiæ Cartesianæ*, Pars I, Propositio VII, Lemma I, ele afirma: “*quo res sua natura perfectior est, eo majorem existentiam et magis necessariam involvit; et contra, quo magis necessariam existentiam res sua natura involvit, eo perfectior*”⁸. Portanto, quanto mais perfeito, mais ser; quanto mais ser, mais perfeito. Isto é, contudo, uma tautologia. Isso se torna ainda mais claro numa nota, *nota II*: “*quod hîc non loquimur de pulchritudine et aliis perfectionibus, quas homines ex superstitione et ignorantia perfectiones vocare voluerunt. Sed per perfectionem intelligo tantum realitatem sive esse*”⁹. Ele explica *perfetio* por *realitas, esse*; de tal modo que quanto mais perfeita a coisa, mais ela é; mas a sua perfeição é que ela tem mais *esse* em si, isto é, quanto mais ela é, mais ela é. Isso com relação à tautologia, mas sigamos em frente. O que falta é uma distinção entre o ser factual [*faktisk Væren*] e o ser ideal [*ideel Væren*]. O uso em si mesmo obscuro da linguagem para falar de mais ou menos ser, isto é, da diferença de grau no ser, torna-se ainda mais confuso quando esta distinção não é feita, quando Espinosa, dito em bom dinamarquês, fala profundamente, mas não pergunta primeiro pela dificuldade. Em relação ao ser factual, falar de mais ou menos ser não tem sentido. Uma mosca, quando é, tem tanto ser quanto o deus; a tola observação que escrevo aqui tem, no que diz respeito ao ser factual, tanto ser quanto a profundidade de Espinosa, pois, em relação ao ser

⁷ Kant não nega a viabilidade da ideia de Deus, apenas nega a essa ideia a posição de fundamento epistemológico, realizando assim precisamente o intento de realizar uma crítica da razão pura: “O conceito de um ser supremo é, sob muitos aspectos, uma ideia extremamente útil; justamente por isso, no entanto – por ser uma mera ideia –, ela é inteiramente incapaz de ampliar, apenas por si só, o nosso conhecimento relativo a tudo o que existe” (B 629-630).

⁸ Conforme a tradução para o português: “Quanto mais perfeita é uma coisa por sua natureza, tanto maior e mais necessária existência ela envolve; e inversamente, quanto mais existência necessária a coisa envolve por sua natureza, tanto mais perfeita ela é”. ESPINOSA, Baruch de. *Princípios de filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Trad. SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

⁹ Conforme tradução para o português: “Não falamos aqui da beleza e de outras perfeições que os homens por superstição e ignorância quiseram chamar de perfeições. Mas por perfeição entendo apenas a realidade, ou seja, o ser” (ESPINOSA, 2015).

factual, aplica-se a dialética hamletiana: ser ou não ser. O ser factual é indiferente à diversidade da determinação essencial, e tudo que existe participa do ser sem ciúme mesquinho, e participa com igualdade. Idealmente, a relação é diferente, isso é bem certo. *Mas no momento em que falo idealmente do ser [Væren], não falo mais de ser, mas da essência [Væsenet]*. A idealidade mais elevada tem o necessário, portanto ela é. Mas este ser é a sua essência, de tal modo que ele simplesmente não pode se tornar dialético nas determinações do ser factual, porque ele é; nem pode ser dito em relação a qualquer outra coisa que ela tem mais ou menos ser. Isso foi expresso nos tempos passados, embora de maneira um tanto imperfeita, dizendo-se: se Deus é possível, ele é *eo ipso* necessário (Leibniz). A proposição de Espinosa está totalmente correta, e a tautologia está em ordem, mas também é evidente que ele contorna completamente a dificuldade; pois a dificuldade está em apreender o ser factual e em trazer a idealidade de Deus para o ser factual. (SKS 4, p. 246).

Reajustando o argumento internamente, *Climacus* inicia sua análise aparentemente concordando com Espinosa, apenas para logo em seguida demonstrar as limitações ali existentes. Em termos pontuais, Espinosa realizaria algo estruturalmente muito próximo daquilo que fora, posteriormente, perpetrado por idealistas como Fichte e Schelling, ou seja, buscou encontrar uma determinação essencial para o ser que permitisse identificá-lo com a essência por meio de uma mediação reflexiva, ou seja, pela via do pensamento. É sobremaneira importante considerar aqui um elemento historiográfico-conceitual. O fato de que Kierkegaard elege Espinosa para trabalhar essa questão não é de nenhuma forma aleatório. O registro bibliográfico de *Migalhas Filosóficas*, ao menos por suas indicações nominais, parece oscilar entre o socrático-platônico e o cristão, sem nunca denunciar os verdadeiros alvos da discussão, ou seja, a tradição filosófica alemã na qual Kierkegaard se formou. Se, como demonstrado anteriormente, o debate certamente considera tanto as posições de Kant quanto as consequências dessa posição no pós-kantismo de primeira ordem, então o suposto retorno de *Climacus* para Espinosa não deve ser entendido como uma saída daquele debate com a tradição alemã; ao contrário, trata-se de um aprofundamento. A presença e importância de Espinosa – e Leibniz – na formação do idealismo alemão – bem como no romantismo – já foi suficientemente demarcada¹⁰, assim como foi também evidenciada como tal presença mobilizou reflexões

¹⁰ Muitos trabalhos se dedicaram a mostrar a importância de Espinosa para esse período pós-kantiano. Como pontua Dieter Henrich, “o movimento intelectual pós-kantiano começa com um renascimento do espinosismo”, uma tese que o autor então sustenta nas seguintes páginas, cf. HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hegel*. Cambridge: Harvard University Press, 2003. p. 91-95. Para considerações mais detalhadas conferir os artigos presentes em FÖRSTER, Eckart; MELAMED, Yitzhak Y. (Ed.). *Spinoza and German*

sobre aqueles problemas referentes à existência, à essência e aos limites da análise filosófica. Assim, ao eleger Espinosa, *Climacus* está apontando para a maneira com que o problema da existência vinha sendo tratado – tanto em relação à existência de Deus quanto em relação à existência em geral – pelo idealismo alemão. E é esse tratamento que está sendo acusado por *Climacus* de tautologia quando o pseudônimo faz sua análise sobre a proposição de Espinosa. Como a determinação essencial estabelece a identidade entre o ser e uma essência qualquer – no caso de Deus, a perfeição –, isso levaria a uma tautologia decorrente de uma confusão de categorias. Se o ser A tem por determinação essencial o elemento B, então tal determinação essencial é identitária ao ser A de tal maneira que dizer A é sempre dizer B, e vice-versa. A consequência disso, em termos lógico-formais, seria compreender que essa tal determinação essencial ensejaria uma identidade de tipo $X = X$ mesmo para aqueles casos em que aparentemente se trataria de uma relação entre elementos supostamente diferentes, como no caso apontado anteriormente de $A = B$, donde decorreria a tautologia. Uma vez estabelecido o impasse paradoxal, *Climacus* indica que tal problema só ocorre por um erro de âmbito, já que se está atribuindo uma determinação essencial para aquilo que é pertinente à existência em termos factuais. Ao propor a distinção entre “ser factual” e “ser ideal”, *Climacus* começa a produzir uma inversão interna no argumento espinosano, indicando que o problema não era a proposição em si – *essentia involvit existentiam* –, mas era a alocação de tal proposição, isto é, o problema estava em situar tal proposição exclusivamente em relação ao “ser ideal”, o que levaria à tautologia. No âmbito do “ser ideal”, toda proposição, bem como sua subsequente análise, permaneceria presa à determinação necessária da essência, o que não ocorreria no âmbito do “ser factual”, o qual não apenas ensejaria a abertura para a contingência e para a possibilidade, mas permitiria redimensionar o ser e a realidade em relação à existência. Trata-se, portanto, de trazer a idealidade para a factualidade, ou seja, trata-se de fazer com que as determinações essenciais venham a ser definidas pela concretude, pela realidade efetiva e, portanto, pela existência. A consequência disso, *Climacus* indica ao final de sua nota, é a completa inversão do que

Idealism. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. Para uma apreciação sobre a presença de Espinosa no entrecruzamento do idealismo alemão e do movimento *Frühromantik*, cf. FRANK, Manfred. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Albany: State University of New York Press, 2004.

havia sido considerado no início, de tal maneira que agora o que se tem em vista é a possibilidade de uma determinação existencial.

A longa nota de rodapé busca instaurar no epicentro da estrutura idealista a distinção que permitirá a *Climacus* retornar ao seu problema central, isto é, à inerente limitação de uma teoria do conhecimento com relação à análise existencial. O ponto em que havia interrompido seu argumento antes deste desvio analítico estava na tentativa de construção de uma análise da existência daquele ente chamado de “o deus”. Contudo, como já foi pontuado, esse deus é o desconhecido e qualquer prova ou demonstração de sua existência pelas vias de uma determinação essencial, racional, objetiva e externa está completamente fadada ao fracasso. O último ponto que falta a *Climacus* atacar é a suposta vinculação entre as obras de Deus e o próprio Deus:

Então, de que obras derivarei a prova? Das obras consideradas idealmente, isto é, da maneira em que elas não se revelam imediatamente. Mas então não é a partir das obras que o provo, mas eu apenas desenvolvo a idealidade que já pressupus; e por confiar *nisso*, ousou mesmo desafiar todas as objeções, mesmo aquelas que ainda não foram feitas. (*SKS* 4, p. 247).

Mais uma vez, a idealidade força as manifestações fenomênicas aos seus próprios termos de determinação de tal maneira circular que aquilo que pode ser encontrado é sempre a própria pressuposição ideal posta no início. Embora se fale da prova da existência de Deus, o que está em questão aqui é a viabilidade de acesso à análise da existência em termos não determináveis pela idealidade. Se a tentativa inicial de *Migalhas Filosóficas* era de encontrar formas de tornar possível a análise da existência humana, então a crítica à epistemologia e sua determinação essencial – quando não essencialista – realiza parte deste intento. Para tornar isso possível, no entanto, *Climacus* teve que superar o impasse à análise da existência que havia sido moldado por Kant, onde a crítica à pretensão de prova ontológica da existência de Deus havia, como consequência de sua subsunção epistemológica, inviabilizado a análise da existência senão nos termos de exterioridade de um objeto. Assim, não se tratava apenas de afastar uma forma de demonstração, mas de superar a prova para além das limitações *críticas*, contudo sem recair no idealismo. Ao comparar esse procedimento demonstrativo com um João-bobo,

Climacus então arremata: “o mesmo ocorre com a prova; enquanto eu me apegar à prova (isto é, sigo sendo alguém que prova) a existência não emerge, se não por outra razão, porque eu estou no processo de prová-la; mas conforme eu largo a prova, a existência emerge” (SKS 4, p. 248). A emergência fenomênica da existência em oposição à apreensão conceitual significa, então, a possibilidade de análise de tal existência. Há, no entanto, uma passagem muito sutil que *Climacus* não evidenciou aqui, já que seu discurso parece tratar, ainda, sobre o problema da prova da existência de Deus: a existência que emerge não é aquela de Deus, necessariamente, mas é a possibilidade fenomênica da existência como um todo. De maneira pontual, se trata, então, de um movimento de retorno na relação entre o indivíduo e o desconhecido. O indivíduo, por meio dessa relação, afasta a predominância do “ser ideal” para encontrar-se diante do “ser factual”, o que coincide com o encontro da fenomenalidade da existência e, por conseguinte, com a fenomenalidade de sua própria existência. Esse recurso oferecido por *Climacus*, enquanto um modelo preparatório no âmbito das *Migalhas Filosóficas*, logo se converte completamente como base para a análise da existência humana nas obras posteriores, amadurecendo conjuntamente com o pensamento kierkegaardiano.

4. A ANÁLISE DA EXISTÊNCIA HUMANA A PARTIR DO PROBLEMA DA PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

É através da análise sobre a relação do indivíduo com a sua existência que a figura do desconhecido emerge como determinação de uma abertura existencial. Tal abertura, contudo, depende da apresentação de um corte – decorrente da colisão do paradoxo – entre a pretensão de conhecimento racional e conceitual e aquela propriamente voltada para a existência como um elemento não passível de ser subsumido à conceitualização. Ainda no capítulo III de *Migalhas Filosóficas*, *Climacus* indica como a relação com o desconhecido permite tal passagem:

O que é então o desconhecido? É a fronteira a que se chega continuamente, e, neste sentido, quando se substitui a determinação do movimento [*Bevægelsens Bestemmelse*] pela do repouso [*Hvilens*], é o diferente [*Forskjellige*], o absolutamente diferente. Mas é o absolutamente diferente para o qual não se tem nenhuma característica distintiva. Determinado como o absolutamente-diferente [*Absolut-Forskjellige*], parece estar prestes

de ser revelado; mas não é assim; porque o entendimento não consegue sequer pensar a diferença absoluta; pois não pode negar-se a si mesmo absolutamente, mas usa-se para isso e pensa ter em si mesmo a diferença que ele pensa por si próprio; e o entendimento absolutamente não consegue ir além de si mesmo e, portanto, pensa como estando além de si mesmo somente a sublimidade que ele pensa por si mesmo. Se, então, o desconhecido (o deus) não é uma mera fronteira, então um pensamento único sobre o diferente é confundido nos muitos pensamentos sobre o diferente. (SKS 4, p. 249).

O desconhecido demarcado como fronteira, como limite, é o reenvio da tentativa de análise para o âmbito da concretude em oposição ao âmbito da idealidade. Por ser o “absolutamente-diferente”, o desconhecido é tanto a instanciação da diferença enquanto tal, como também é a própria definição de diferença no sentido estrito, de tal maneira que o ato de diferenciação passa a atuar no todo da análise da existência. A impossibilidade de prova da existência de Deus é apreendida positivamente no ponto central de sua negatividade, o que permite a Kierkegaard avançar sobre aquele impedimento que fora imposto pela filosofia moderna. Se em *Migalhas Filosóficas* isso ainda aparecia em termos preparatórios, o mesmo pseudônimo *Johannes Climacus* tirará as consequências dessa preparação em seu *Pós-escrito*:

Pois provar a existência [*Tilvær*] de alguém que existe [*er til*] é o mais rude atentado, pois é uma tentativa de torná-lo ridículo; mas o infortúnio é que não se suspeita de nada, pois com seriedade se considera isso um empreendimento divino. Como, contudo, alguém deixa-se provar que existe a menos que se tenha permitido ser ignorado[?]; e agora se torna ainda mais louco provando sua existência bem diante do seu nariz. (SKS 7, p. 495).

Da mesma maneira que o desconhecido demarca uma fronteira, ele também havia criado as condições de possibilidade da análise da existência humana. A impossibilidade de prova da existência de Deus indicava a presença de um ausente, relação paradoxal essa que havia permitido a Kierkegaard desenvolver tanto a sua crítica às abordagens filosóficas anteriores quanto autorizara sua análise. *Climacus*, no trecho supracitado, está trazendo aquela mesma estrutura aplicada ao caso da prova da existência de Deus para o caso da análise da existência humana. Não se trata de provar a existência de alguém que já existe, mas se trata de encontrar as fronteiras e os limites que permitem o afastamento da determinação conceitual a fim de tornar possível a análise existencial. Permitir-se “ser

ignorado” aqui, tem o sentido do estabelecimento daquela fronteira, agora não mais em relação ao absolutamente desconhecido que é Deus, mas em relação ao desconhecimento da própria existência de cada indivíduo singular. Sem a instanciação daquela negatividade delimitadora o indivíduo singular continuaria se relacionando com a sua própria existência sob os moldes de uma exterioridade objetiva, o que significaria a permanência no âmbito do cognoscível segundo os ditames da filosofia moderna. Como uma anotação de 1849-1850 feita em seus *Diários* demonstra, a questão sempre disse respeito ao indivíduo singular [*Enkelt*] e à análise da existência:

O que confunde toda a doutrina da “essência” na Lógica¹¹ é que não se observa que se opera constantemente com o “conceito”, existência [*Existents*]. Mas o conceito, existência [*Existents*], é uma idealidade, e a dificuldade é precisamente se a existência [*Existents*] é absorvida no conceito. Então Espinosa pode estar certo: *essentia involvit existentiam*, ou seja, conceito-existência [*Begrebs-Existents*], isto é, existência na idealidade [*Idealitets Existents*]. Mas Kant, por outro lado, está certo ao dizer que “a existência não traz nenhuma determinação de conteúdo para um conceito”. Kant obviamente pensa honestamente em existências que não são absorvidas no conceito, existências empíricas. Em todas as relações de idealidade aplica-se que *essentia é existentia* – se, caso contrário, a aplicação do conceito de *existentia* se justifique aqui. A proposição de Leibniz: se Deus é possível, ele é necessário, está bem correta. Nada se acrescenta ao conceito, caso tenha existência ou não; é uma questão completamente indiferente; ele certamente tem existência, isto é, existência conceitual, existência ideal.

Mas a existência corresponde ao indivíduo singular [*Enkelt*]; o indivíduo singular, como Aristóteles já ensinou, está fora ou não é absorvido no conceito. Para um animal singular, uma planta singular, um ser humano singular, a existência (ser – ou não ser) é algo muito crucial; um ser humano singular, no entanto, não possui existência conceitual. (*SKS* 22, p. 433).

Reforçando o que já havia apresentado em seus escritos anteriores, Kierkegaard torna evidente que a questão pertinente era, desde o início, aquela voltada para a análise do indivíduo singular e, portanto, para a existência humana. A maneira com que o filósofo dinamarquês se vale de um problema da filosofia moderna para engendrar as condições de sua própria análise demonstra: a) por um lado, a relação intrínseca de Kierkegaard com a tradição alemã que o formara, a qual precisa ser revisitada a fim de entender o

¹¹ A referência aqui é, por certo, a *Ciência da Lógica* de Hegel, em especial o Primeiro Capítulo da Segunda Seção do Segundo Livro, *A Doutrina da Essência*, o qual trata da existência. Hegel era, como se sabe, um constante alvo das críticas kierkegaardianas. Contudo, limitá-lo a um anti-hegelianismo, seja direto ou indireto – pela via dos hegelianos dinamarqueses – reduz a relevância filosófica de Kierkegaard, sobretudo quando seus debates demonstram estar em relação a um campo bastante amplo da filosofia moderna, conforme o que foi apontado neste trabalho.

pensamento kierkegaardiano em suas sutilezas e, por conseguinte, para compreender o impacto desse pensamento; b) por outro lado, a importante dimensão que Kierkegaard confere para sua análise da existência, a qual o permite transitar entre âmbitos teológicos e filosóficos a fim de encontrar soluções para entraves clássicos. Seria necessário, a partir do estudo aqui realizado, avançar ainda sobre as consequências dessa estruturada conceitual fundada por Kierkegaard, averiguando de que maneira e em qual extensão a análise da existência nos termos por ele apontados podem resistir à epistemologia e em que medida repousariam em outros campos, como, por exemplo, a ontologia. O que se compreende, contudo, é que mesmo uma investigação sobre essas consequências tem de assumir os pressupostos básicos aqui apresentados, ao menos para que o pensamento de Kierkegaard mantenha-se lá onde a sua potência parece ser sempre produtiva e em devir, como ele mesmo parecia antever sobre o caso da existência humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ESPINOSA, Baruch de (2015). *Princípios de filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Trad. SANTIAGO, Homero; OLIVA, Luís César Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica.
- EVANS, Stephen C (2006). Kierkegaard and Plantinga on Belief in God: Subjectivity as the Ground of Properly Basic Religious Beliefs. In.: *Kierkegaard on Faith and the Self*. Waco: Baylor University Press.
- FICHTE, Johann Gottlieb (1980). *A doutrina-da-ciência de 1774 e outros escritos*. Col. Os Pensadores. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural.
- FÖRSTER, Eckart; MELAMED, Yitzhak Y. (Ed.) (2012). *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FRANK, Manfred (2004). *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Albany: State University of New York Press.
- HENRICH, Dieter (2003). *Between Kant and Hegel*. Cambridge: Harvard University Press.
- KANGAS, David (2007). *Kierkegaard's Instant: On Beginnings*. Bloomington, Indiana University Press.

KANT, Immanuel (2015). *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes.

KIERKEGAARD, Søren (1997-2013). *Søren Kierkegaards Skrifter*. 28 vol. Ed. Niels-Jørgen Cappelørn et al. Copenhagen: Gad.

PIETY, M. G (2010). *Ways of knowing: Kierkegaard's pluralist epistemology*. Waco: Baylor University Press.

STERN, Kenneth (1990). Kierkegaard on Theistic Proof. In.: *Religious Studies*, Vol. 26. No. 2, Jun. p. 219-226.