

A RELAÇÃO ENTRE SELF E SOCIEDADE NA OBRA DE KIERKEGAARD

THE RELATION BETWEEN SELF AND SOCIETY IN KIERKEGAARD'S WORK

Natalia Mendes Teixeira¹

Resumo: Kierkegaard costuma ser visto como um autor “subjetivista” que se interessou pelo Indivíduo supostamente descartando o contexto social, histórico e político no qual o *self* está incorporado. Nosso objetivo é aqui contrapor, ainda que inicialmente, esta visão já petrificada na literatura interpretativa de Kierkegaard. Para tal apresentaremos uma discussão das díades *Individuum/Sociedade* e *Agente/História*; bem como de três movimentos dialéticos de constituição do *Self*: Reflexão e *Imediatez*² nas obras póstumas e nos diários; Isolamento e Continuidade no Juiz Wilhelm; e Autorrelação em Anticlimacus. Essas díades e movimentos dialéticos nos mostrarão que Kierkegaard não postulou um indivíduo acósmico, como disposto na literatura básica; mas pensava o indivíduo localizado espaço-temporalmente, ainda que finita e limitadamente, na sociedade, na história e na política.

Palavras-chave: Kierkegaard. Self. Indivíduo. Sociedade.

Abstract: Kierkegaard is usually seen as a “subjectivist” who was interested in the Individual, supposedly ignoring the social and historical context in which this category was incorporated, as Adorno accuses. Our aim in this paper is to oppose this view already petrified in Kierkegaard's interpretative literature. We will present a discussion of the dyads *Individuum/Society* and *Agent/History*; and more three dialectical constitution's movements of the *Self*: Reflection and Immediate in posthumous works and in the journals; Isolation and Continuity in Judge Wilhelm; and Self-relation in Anticlimacus. These dyads and dialectical movements will show us that Kierkegaard did not think an acosmic individual, as stated in the basic literature; but he thought the individual spatially and temporally, albeit finite and limitedly, in society, in history and in politics.

Keywords: Kierkegaard. Self. Individual. Society.

1. Introdução

A reputação de Kierkegaard como pai do existencialismo causou mal-entendidos. Sua teoria da subjetividade e interesse pelo Indivíduo (*Enkelte*) foram tomados como subjetivismo ou acosmismo; seus escritos estéticos como literalismo filosoficamente esvaziado; os estádios parecem ser sua única relativa contribuição filosófica, apesar de polemicamente mal lidos; o excesso de interesse pela sua figura pessoal resultou em análises biográficas pobres que inferiram resoluções psicológicas ruins (um rentista melancólico com problemas com o pai; que rompeu com a noiva e se

¹ Doutoranda em Filosofia – UNISINOS. Bolsista CAPES/PROSUC. E-mail: natalia.nmt@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3149-2787>.

² “A *Reflexão* é a negação da *Imediatez*” (KIERKEGAARD, 1998, p. 292).

opunha à igreja) e tornaram-no filosoficamente desinteressante. Kierkegaard é um *outsider* no cânone filosófico resgatado à vontade de alguns poucos³.

Se de um lado, de fato, Kierkegaard é um filósofo de tantas feições a ponto de tornar tarefa obtusa acessar a sua verdadeira; de outro, tornar-se exilado das questões da própria obra gerou leituras deletérias que o conformaram a epítetos - fideísta, irracionalista, subjetivista, pai do existencialismo, melancólico e solipsista - os quais resguardam a imagem de um pensador que coloca o Indivíduo (*Enkelte*), a interioridade, a subjetividade tão opressivamente acima das questões sociais, exteriores e objetivas que elas são lidas como se fossem, para ele, irrelevantes e obsoletas. Mas isso não coincide com seu projeto filosófico. Este trabalho intenta mostrar como este *Indivíduo* subjetivamente existente que, de fato, tanto interessava Kierkegaard, detém constitutiva e necessariamente, aspectos tanto ético-políticos quanto os existenciais e psicológicos costumeiramente discutidos. Essa tese é prontamente visualizável se fizermos um rastreio de como as dicotomias Agente/História e Indivíduo/Sociedade se sustentam no interior da sua obra e de como determinados movimentos dialéticos relacionam tal dicotomia.

2. O contexto político-filosófico de Kierkegaard

A Alemanha dos anos 1840 assistiu a uma crise de identidade⁴ da Filosofia diante da derrocada do programa fundacionalista dos idealistas⁵ e da ascensão das ciências empíricas levando a questionamentos sobre método e objeto, forma e conteúdo da Filosofia. Dentre os variados movimentos de resposta, surge um fértil *levante* entre os jovens hegelianos de esquerda, o objetivo: um programa de de-hipóstase que desvelasse todos os pontos de alienação⁶ da sociedade – as leis, as instituições, as crenças, o estado e a economia devem ser criações autoconscientes dos seres humanos, em vez de forças imaginárias que os governam⁷. A resposta para os neohegelianos à crise era que a Filosofia deveria oferecer o escrutínio de todas as crenças socialmente

³ A despeito, é necessário citar que, no Brasil, temos assistido a um gradual *start* do interesse em estudos qualificados de Kierkegaard.

⁴ Termo utilizado e cunhado por Herbert Schnädelbach em seu *Philosophy in Germany, 1831-1933*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

⁵ O objetivo era arrogar à Filosofia a qualidade de fundadora e sistematizadora das Ciências, como proposta por Reinhold (em *Elementarphilosophie*); Fichte (*Wissenschaftslehre*); Schelling (*System der gesamten Philosophie*) e Hegel (na *Enzyklopädie*).

⁶ Em todas as suas variações germânicas *Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung*.

⁷ BEISER, 2017, p. 38.

formadas. Feuerbach estava expondo as alienações da religião que funcionavam como passe para autoprojeção humana de seus próprios limites; Marx estava, dentre outras coisas, gestando sua crítica à reificação de nossas próprias criações como que formadas por leis objetivas e entidades que governam a si mesmas⁸; e Bauer passou da crítica à história do cristianismo à teoria crítica da sociedade⁹.

Na assíntota deste contexto estava Kierkegaard, ao norte do continente, em terras escandinavas, mas não distante - embora certamente, em certo sentido, apartado - querendo não apenas mostrar a insuficiência do criticismo dos neohegelianos em deter padrões universais a partir de uma análise historicista, mas especialmente desvelar diretamente ao indivíduo-leitor as autoalienações éticas, psicológicas e epistemológicas de sua própria condição existencial a partir de um método diretivo e pessoal: pela voz de seus narradores-personagens, os pseudônimos¹⁰.

Como Löwith já defendera¹¹, embora de forma um tanto controversa, Kierkegaard é, gostaria também de assumir, crítico do seu tempo tanto quanto seus contemporâneos Max Stirner, Bruno Bauer, Karl Marx, Ludwig Feuerbach, etc. - ainda que, em raras exceções, ele esteja arrolado ao lado destes. Suas elucubrações mantêm o tom de uma reação aos ideais da Europa de seu tempo: à nascente sociedade industrial, à cultura despersonalizadora, à religiosidade estatutária, ao Estado eclesial e coletivista, ao convencionalismo burguês artificioso, à moralidade gregária, à institucionalização da vida religiosa. Seu confronto teórico é insurgente ante as forças niveladoras e massificadoras do Estado e das instituições sociais. No entanto, seu caminho é inverso. Ele começa colocando o *Indivíduo* diante de si mesmo, antes de despojá-lo ante os deveres ético-sociais o que, em alguma medida, parecia execrável àquele tempo:

⁸ Evidentemente, a crítica de Marx era ainda muito maior que esta e perpassa, principalmente, uma disputa com Hegel às descrições do Estado e da Sociedade civil-burguesa que, na *Filosofia do Direito* estava, por exemplo, opondo de forma insuperável os interesses particulares e os universais. No entanto, neste espaço importa que esta crítica seja apenas mencionada como contexto no qual Kierkegaard gestava seu próprio projeto e crítica.

⁹ Além das contribuições de Ruge, Stirner e Strauss.

¹⁰ Kierkegaard utilizava pseudônimos em boa parte de seus escritos por conta da dimensão não objetivo-comunicacional de sua filosofia. Embora ele próprio tenha declarado, algumas vezes, que o que os pseudônimos dele afirmam não é necessariamente o que ele afirmaria (sobre esta discussão cf. WESTHPHAL, 1996), utilizaremos, na maioria das vezes, após identificar o pseudônimo, o nome do próprio autor, pois é dele que estamos falando enquanto sujeito histórico. Por isso, aqui aliamos as falas de *Anticlimacus* com *Haufnienensis*, *Johannes de Silentio*, *Climacus*, A e B do editor *Victor Eremita*, as que Kierkegaard assina diretamente, os *Journals* e as obras póstumas para pensar essa relação entre *Self* e *Sociedade*.

¹¹ LÖWITH, 2014, p. 134-140.

Cada época tem a sua [imoralidade], a de nosso tempo, talvez, não consista no divertimento e prazer [...] mas em um [...] *extravagante desprezo pelo homem individual*. No centro de todo júbilo acerca de nossa época e do século XIX ressoa a nota de um secreto *desprezo pelo ser humano: na importância dada à geração predomina um desprezo a respeito do ser homem*.¹²

Sua obra é um manifesto contra as tendências culturais e filosóficas de seu tempo que, segundo ele, aplainaram as personalidades, nivelaram o singular ao universal e se impuseram como superior aos indivíduos gerando uma preocupação massificada com o histórico-universal e relegando o próprio homem a um autoesquecimento *na importância dada à geração*. Sua crítica é contra qualquer estrutura, ideologia ou pressuposto teórico e metodológico universalista que intente sobrepor-se categórica e definitivamente ao Indivíduo – e esse era o mal de seu tempo. Mas como revalorizar as discussões da vida interior do Indivíduo num contexto filosófico às voltas com o positivismo, de ascensão das ciências empíricas, sufocado pelos razoáveis descontentamentos político-sociais emergentes, e dentro de uma Filosofia que ainda pretendia ser nivelada, comparada ou, mesmo, fundamento das Ciências? Tal ousadia temática tornou Kierkegaard exilado das questões de seu tempo e amarrado, desde as recepções do período, aos epítetos que acima já mencionamos. Vejamos como as díades nos ajudam a desobstruir essa discussão.

3. A Relação *Indivíduo/Sociedade e Agente/História*

A mesma palavra portuguesa Indivíduo encontra, no dinamarquês, diferentes significados reunidos em três termos: *Exemplar*, que denota um integrante da espécie humana; *Individed*, que designa a pessoa como agente no meio social; e *Enkelte* que, no uso de Kierkegaard, equivale ao Indivíduo que chega a si, que se assume existencialmente - este é o sentido que precisamente o interessa. Ainda do grego átomon e do latim *individuum*, o significado, em ambas as matrizes etimológicas, expressa uma unidade originária, singular e indivisível. Kierkegaard enxerga este *individuum* também como uma multiplicidade – e não como uma unidade impenetrável – e, como tal, imerso num contexto plural. Ele não é apenas um conceito encerrado num significado, ele é uma concepção que se autotransmuta, denota unidade, mas também movimento porque edificação e processo, não pode ser contido em um espaço estático. Ele é produto

¹² Kierkegaard citado por LÖWITH, 2014, p. 137.

inacabado do acontecer dialético entre a realidade dinâmica da sua própria condição e os movimentos externos a ela – os que dependem e os que independem dele:

O homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo (*Individet*), e o indivíduo (*Individet*) participa de todo o gênero humano. Se não sustentarmos isso, terminaremos por cair ou no singularismo dos pelagianos, dos socianianos, dos filantropos, ou então no fantástico (KIERKEGAARD, 2010, p.30).

O *gênero humano* é aqui usado, por *Haufniensis*, para expressar toda aglomeração natural que o *Individet*, como tal, está incluído. O gênero é uma expressão numérica do indivíduo; este, uma representação singular e única da raça que o inclui. Nesta citação, ele não está apenas rejeitando toda forma de singularismo (*Ettal*: cifra única/número isolado - movimento proveniente das cisões teológicas de seu tempo; doutrina que afirmava que cada um vale por si, sem relação com os demais); como também está dizendo que o homem é extrato da história dos homens somado à sua própria, isso quer dizer que: “o indivíduo tem história; mas se o indivíduo tem história, o gênero humano também a tem (...) nenhum indivíduo é indiferente à história do gênero humano e nem esta é indiferente à história do indivíduo” (KIERKEGAARD, 2010, p.31). Ao expor essa dupla correspondência que põe os lados, simultaneamente, em plena identidade e em plena diferença, Kierkegaard/*Haufniensis* reconhece a contradição terminológica própria e constituinte dessa definição: “isso é uma contradição; mas uma contradição é sempre expressão de uma tarefa; mas uma tarefa é movimento; mas um movimento (...) é *um movimento histórico*” (KIERKEGAARD, 2010, p.31). No entanto, a História é lida, na filosofia do seu tempo, a partir da categoria da Necessidade – e esta é a categoria que não pressupõe movimento porque o necessário não pode *de vir* (não pode mover-se do *vir a ser* ao *ser*), pois ele já é; portanto, não haveria Liberdade do agente sobre a História determinada pela Necessidade.

Ao contrário disso, para Kierkegaard, a contradição própria à dupla correspondência que há na relação indivíduo/gênero pressupõe Tarefa (*Opgave*) e esta sim ocorre a partir do movimento entre o *ser* e o *vir-a-ser*. Mas quem aciona este movimento é o próprio *Indivíduo* - embora este seja, nas palavras de *Haufniensis*, um “movimento histórico”, e o histórico seja visto como necessário, e o necessário não

devenha porque já é -, *Climacus* lembrará, em contrapartida, que a *Tarefa*, que aciona o “movimento histórico”, é sempre subjetiva, parte do indivíduo:

Ainda que os indivíduos fossem tão incontáveis quanto os grãos de areia do mar, a tarefa é de tornar-se subjetivo e é, afinal de contas, posta a cada um; e, por fim, com isso não se negou a realidade do desenvolvimento histórico-universal [...] primeiro, portanto, o ético, o tornar-se subjetivo, depois, o histórico-universal (KIERKEGAARD, 2013, p. 166).

O caráter subjetivo da Tarefa não nega que o movimento é histórico-universal, mas apenas ressalta que ele começa no Indivíduo (*Enkelte*), no tornar-se subjetivo. Ele é a força motriz aparentemente invisível estruturalmente que impulsiona o movimento histórico-universal - e não a Necessidade¹³. O Indivíduo tem concretude e se relaciona com a história humana, é parte dela e ela o influencia¹⁴, i.e., o produto do “movimento histórico” (a História) retorna à relação com o ponto acionador de tal movimento: o Indivíduo.

Anos antes dessa exposição no *Conceito de Angústia*, o pseudônimo ético Juiz Wilhelm já havia situado a interação entre as “ações do indivíduo” e as “imposições das circunstâncias históricas” sobre elas percebendo como acontece o “movimento” denominado por Haufniensis como “contraditório”. Ele expõe que a Filosofia – mais precisamente a hegeliana - enxerga a História como fundamentada na categoria da Necessidade: as ações livres são tecidas em uma lei eterna que é necessária, e “essa necessidade é a dinâmica da história mundial”; mas para Kierkegaard, “o indivíduo realmente age, mas sua ação passa para a ordem das coisas que sustenta a totalidade da existência. O agente não sabe propriamente o que resultará disso” (KIERKEGAARD, 2017, p 194).

Na primeira noção de História, a Liberdade constitutiva da Ação, escapa. Ele defende, contudo, sob a pena de Anticlimacus, que essa perspectiva é determinista, mas: “o determinista, o fatalista, está em desespero e o que está em desespero perdeu o seu próprio *Self* porque para ele tudo se tornou necessidade¹⁵”. Para Kierkegaard, ao contrário, a existência de cada Indivíduo – e, portanto, a história do gênero - é dada

¹³ Sobre esta categoria conferir *Tome IV: Kierkegaard's Concepts: Individual to Novel, Volume 15, published by Ashgate Publishing, by: Steven M. Emmanuel, William McDonald and Jon Stewart (eds).*

¹⁴ Human consciousness is embodied, as consciousness in time, but also as consciousness of time (GRØN, 2004, p.32).

¹⁵ “The determinist, the fatalist, is in despair and as one in despair has lost his self because for him everything has become necessity” (1980, p. 40).

duplamente. Sob um aspecto é uma vida livre interior, mas é também uma vida corporificada¹⁶ e, portanto, submissa às leis da Necessidade que realiza a História; mas por outro lado, a Liberdade é a categoria que fundamenta o Indivíduo no terreno determinado da existência; e esta é resultado dialético entre Necessidade e Possibilidade. Mas a base categorial do agente enquanto sujeito livre é a Possibilidade: i.e., a potência a ser realizada que transforma o *vir-a-ser* em um ente distinto, mas cuja essência já é.

Deste modo, a resposta para a relação Indivíduo e Gênero; Agente e História; Indivíduo e Sociedade; *Self* e Sociedade passa inevitavelmente pela Síntese dialética entre Necessidade e Possibilidade. Esta consideração pode ser tomada sob três matizes de conceitos: uma lógico-ontológica, uma ética e uma terceira que se pode denominar psicológico-ontológica¹⁷. Nossa abordagem se interessa pela dimensão ética do problema, mas todas estão interconectadas e acabam constituindo uma a outra. De um lado, a Possibilidade é um componente da experiência existencial que é uma potencialidade ontológica; de outro, a Necessidade já é uma potência atualizada na existência – isto é, a História efetuada.

O Indivíduo detém, em sua própria constituição ontológica, a Liberdade que realiza o *vir-a-ser* da Tarefa e põe em movimento a História. Ele só não está livre da sua própria condição de responsabilidade de atualização da Liberdade - ela será realizada ou pela sua escolha diante da Possibilidade, ou pela própria imposição da Necessidade na História¹⁸. Possibilidade, como sinônimo de potencialidade e indeterminação, pode adquirir dois movimentos: um transmutar-se em fuga na abstração ou um transformar-se em realização no concreto. Enquanto a Necessidade é o limite da existência atual; a Possibilidade funciona, no sentido lógico-ontológico, como o estado de coisas não-atuais, i.e., que não passaram à atualidade. Já num sentido precisamente psicológico-ontológico, ela é a representação de toda a potencialidade existencial, ligada ao conceito de movimento. Isto é, Possibilidade é o não-ser, o não atual; enquanto a Necessidade é o estado de coisas de um ser que é ser, isto é, já existente. O necessário contém o ser como determinação e, portanto, não pode devir; já a possibilidade é o que devém – em liberdade ou indeterminação – e assim se opõe ao necessário. Este, então, se distingue da Possibilidade pelo *ser* e não pela essência. O necessário, por ser necessário, já é

¹⁶ GRØN, 2004, p. 30.

¹⁷ FERREIRA, 2015, p.171.

¹⁸ “Quanto mais tempo decorrer, mais difícil se tornará escolher, pois a alma permanece numa das partes do dilema e, por isso, é-lhe cada vez mais difícil soltar-se” (KIERKEGAARD, 2017, p 175-176).

determinadamente. A essência do necessário está em ser (KIERKEGAARD, 2011, p. 107). Ao mesmo tempo que, nada vem a ser necessariamente porque o vir a ser e a Necessidade se contradizem mutuamente. O ser que é não-ser é a Possibilidade; o ser que é ser é Atualidade; e a “mudança do devir é a passagem da possibilidade à atualidade” (KIERKEGAARD, 2011, p. 106). O atual não é mais necessário do que o possível, pois o necessário é absolutamente diferente dos dois e o possível é tanto o que vem a ser excluído quando o que vem a ser assumido pela escolha do Indivíduo: este é o movimento da História. Possibilidade é a potencialidade na existência a ser atualizada pela escolha do Indivíduo, por isso, é indeterminação e abertura, é a ação do Indivíduo na História - Kierkegaard diferencia a Ação do indivíduo na História de uma Ação da História sobre o Indivíduo pelas categorias Possibilidade e Necessidade. Como se viu esta ação tem seu ponto basilar no movimento da Possibilidade para a Atualidade pela Liberdade; e, por isso, do pensamento possível à realidade atual – e não na Necessidade. Se a considerarmos, no entanto, apenas do ponto de vista da Necessidade - como as filosofias que Kierkegaard critica -, só será presumível entender a ação de forma limitada, determinista e exterior não podendo considerar seu aspecto mais interno que é a Liberdade¹⁹ do Indivíduo diante da História e da sociedade.

Sua noção de História está atrelada à de subjetividade e, Kierkegaard, como um iconoclasta da igreja e das instituições, tem a interpretação de Verdade intimamente relacionada à apropriação subjetiva – e isto é infinitamente distinto de uma apologia ao relativismo ético/moral. Assim, contrariamente a querela dos jovens hegelianos do criticismo histórico, ele acredita que as verdades históricas absolutas são inacessíveis: “nada de histórico pode tornar-se infinitamente certo para mim, exceto isso: que eu existo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 84); História não é conhecimento universal e necessário, mas contingente. A História é mais que a determinada pelo Necessário, ela se movimenta à medida do exercício da Liberdade dos Indivíduos e da apropriação subjetiva destes a si próprios, num movimento de retorno a si, apropriando-se do mundo. A história do mundo é, antes de tudo, uma história da vida interior, não há método, forma e critério que a torne passível de métodos universais e objetivos de investigação. Há ainda uma última forma de visualizar as relações do indivíduo com seu contexto histórico, político e social: pelos movimentos e mediações dialéticas, recortamos três delas a seguir.

¹⁹ Ela é o resultado da Síntese entre a Possibilidade e Atualidade.

4. Três movimentos dialéticos em Kierkegaard

4.1. Reflexão e Imediatez²⁰ nas obras póstumas e nos journals

Imediatez exige uma distinção entre sua expressão, comum na história da Filosofia, que é epistemológica; e a ontológica que ganha corpo a partir de Kierkegaard – e, em certo sentido, em Hegel. A primeira, epistemológica, remete à forma de acesso aos objetos; a segunda, ontológica, refere-se à forma do próprio *existir*. Em ambos os sentidos ele é autoidêntico e aparece como algo não mediado e não mediável, afinal, assim ele seria dissolvido pelo processo de mediação – e não pode ser conceituado, ou ganhar qualquer interferência da nossa parte sem perder seu caráter de imediatidade. Isto não quer dizer que não possamos ter uma relação própria com o que é Imediato; mas que esta inclui já uma condição de Reflexão sobre ele.

Epistemologicamente, executamos uma relação imediata com um objeto de conhecimento quando: ele faz sentido para nós por si mesmo, isto é, é autoevidente; e quando, o próprio objeto é imediato em si e para si: i.e., não é suscetível à prova ou reflexão e não precisa dela - ele equivale a um princípio axiomático. O último sentido remete a Aristóteles - e reaparece no século XVIII como um princípio absoluto irrecuperável pela Reflexão e imediatamente anterior, um *qua* princípio²¹. Desta dicotomia surge o sentido reificado na Ontologia de Kierkegaard, isto é, como categoria constitutiva dos seres e do próprio Ser²² – o modo de vida do Ser estético é intrinsecamente Imediato; na expressão ético-religiosa do Ser, a Reflexão ingressa e, no seu alargamento, exige uma escolha, um salto ontológico a um novo Imediato, a Fé – que pode, em determinados contextos, ser considerada uma metáfora para a expressão mais elaborada da Subjetividade.

Mas há ainda, nós sugerimos, uma expressão ético-social residente na obra de Kierkegaard. Nela, o Imediato aparece como caracterização da inclinação espontânea à ordem das coisas exteriores - sociais, éticas e políticas - como são dadas por elas mesmas. A Reflexão ingressa necessariamente na relação com o Imediato para questionar qualquer aspecto espontâneo da exterioridade que aliene a própria relação do Ser com a realidade, portanto, implica autonomia diante da própria condição e, apesar

²⁰ “A Reflexão é a negação da Imediatez” (KIERKEGAARD, 1998, p.292).

²¹ Aparece a partir de uma busca do fundamento sistemático da própria Filosofia, como aqui exposto sob a forma do programa fundacionalista.

²² Andreas Arndt, *Unmittelbarkeit*, p.6.

de entrecruzar com o sentido ontológico, desdobra-se numa realização ética. A sujeição não-reflexiva ao Imediato resulta em conformação ao que é socialmente dado como originário pelas instituições ou estruturas exteriores. N’*O Ponto de Vista explicativo da minha obra como autor*, em várias sessões, Kierkegaard demonstra que a estada irreflexiva do indivíduo em aglomerações o conduz à opinião onipotente da multidão²³ - que é a transfiguração mais agressiva da Imediatidade. Ele descreve a multidão imediata como uma opinião sem rosto, ambígua sobre a validade das próprias convenções, incerta sobre os seus objetivos, confusa sobre os meios; a “multidão é a mentira” (KIERKEGAARD, 1998, p. 112) porque ela é a caricatura de tudo que é ético-socialmente dado como Imediato. Nesta obra póstuma, ele está demonstrando que não há como chegar *en masse* à Reflexão. Esta é, como diz *Climacus*, “um caminho que nasce para cada indivíduo e fecha-se atrás dele” (KIERKEGAARD, 2013, 69). A redenção dos descaminhos da multidão está no Indivíduo: “a multidão se compõe de indivíduos. Deve estar, pois, ao alcance de cada um tornar-se o que é: um indivíduo”; quem não o faz “exclui a si mesmo, tornando-se multidão” (KIERKEGAARD, 1998, p. 112) e chancela seu autoarrebanhamento heterônomo.

A Reflexão atravessa a imediatidade e a transforma em um novo Imediato que, outra vez, precisa ser lapidado pela Reflexão. Mas é importante lembrar as críticas de Kierkegaard aos desajustes da Reflexão. No *Pós-escrito às Migalhas*, por exemplo, através de *Climacus*, ele opera uma crítica à infinitização da Reflexão; em *Temor e Tremor*, através de *Silentio*, ele mostra a necessidade da Reflexão dar lugar a um segundo imediato, i.e., a fé²⁴; e em *Ou-Ou*, através do Juiz Wilhelm, ele descreve que a Reflexão precisa ser interrompida pela Escolha – não há vida fática no reino da Possibilidade, e é esta quem coroa a Reflexão, mas precisa se atualizar em Ação no mundo. Mesmo com essas ressalvas necessárias, o próprio *Climacus* reconhece o lugar da Reflexão: “aquilo de que o mundo talvez tenha sempre carecido é o que se poderia chamar de individualidades autênticas, subjetividades decididas, aquelas artisticamente

²³ “E eis-me tranquilamente sentado, em minha casa. Fora tudo é agitação, todo o povo é percorrido por uma vaga de nacionalismo; cada um fala em sacrificar sua vida e o seu sangue, cada qual está disposta a isso, mas levado pela *onipotência da opinião*. E eu permaneço sentado na calma do meu quarto (...)” (JP, 3569/ Pap. VII A 602).

²⁴ Para Kierkegaard, a fé cristã é uma mediação que necessariamente pressupõe reflexão: “Uma vez que a reflexão está totalmente esgotada, a fé começa”(Kierkegaard, 2009, p. 21). Considerada epistemologicamente, a reflexão precede a fé, mas a fé não surge da reflexão - não através da mediação, pelo menos, e não sem um salto. O imediatismo da fé é como “uma esfera por si só” refere-se não apenas ao imediatismo de algo não mediado que não emergiu de alguma mediação anterior, mas o imediatismo de algo não-mediável. Isso é evidente na alegação feita em *Temor e Tremor* (1843) no sentido de que o paradoxo da fé não pode ser comunicado a outro.

permeadas de reflexão, as que pensam por si mesmas” (KIERKEGAARD, 2013, p. 68). A multidão é a inverdade porque é o reino do Imediato e da não-reflexão “só há pensamento salutar no indivíduo” (KIERKEGAARD, 1998, p.126), único Ser capaz de Reflexão. Esta relação ganha a forma de um movimento porque não se encerra em um dos lados. Mover-se para si mesmo tornando-se Indivíduo, não implica um comportar-se negativamente em relação ao mundo imediato ao redor; mas um movimentar-se a partir de si mesmo, através do mundo e, então, para si mesmo de volta²⁵ - a Reflexão começa e termina no Indivíduo. As considerações de Kierkegaard sobre este movimento e o papel que a Reflexão desempenha nele, é uma das respostas mais contundentes ao irracionalismo e ao subjetivismo do qual ele é acusado.

4.2. Isolamento e Continuidade no Juiz Wilhelm

Há um segundo movimento dialético que exige o contato do *Self* consigo e com o mundo à volta: a relação entre Isolamento e a Continuidade. Para expor este movimento, *Wilhelm*, pseudônimo ético de *Ou-Ou*, elabora uma crítica aos estoicos, aos cínicos gregos - já descrita no *Conceito de Ironia* - aos Anacoretas cristãos e, principalmente, aos místicos medievais - depois retomada no *Pós-escrito às Migalhas*. O místico, elejamos este caso, vive a agonia do completo isolamento como condição para acessar a validade eterna da vida e a verdade. No entanto, é na finitude e na temporalidade que ele está alocado (KIERKEGAARD, 2017, p 249). Ele escolhe-se a si mesmo no seu mais completo isolamento aniquilando o mundo inteiro à sua volta, i.e., sobrepondo-se a ele. Seu agir não tem qualquer relação com a ambiência, ele está apenas só consigo mesmo e com suas representações distorcidas do que seu Deus é. O caráter da Escolha de si próprio, portanto, é abstrato. Mas a Escolha essencial é sempre concreta, visto que nela no mesmo instante em que o Indivíduo se escolhe a si próprio fora do mundo, escolhe-se a si próprio regressando ao mundo (KIERKEGAARD, 2017, p. 175-176). Apenas na medida em que se escolheu a si próprio fora da finitude é que está na mais absoluta continuidade com ela: a Escolha implica um agir “não pelo exterior, mas sobre si mesmo” (KIERKEGAARD, 2017, p. 253). Mas este agir interior é o desempenhar da Tarefa de escolher-se eticamente, i.e., escolher-se a si próprio com o mundo implicado à volta, como explica o Juiz: a sua “tarefa não é aqui formar-se, mas

²⁵ Ser Indivíduo é ser concreto, estar incorporado na existência não é *estar-aí* como uma entidade superior que flutua atomisticamente pelo ar (LÖWITH, 2014, p. 312).

antes atuar; e, contudo, ao mesmo tempo, formar-se a si próprio” (KIERKEGAARD, 2017, p. 249). O erro do místico é optar por uma ação interior sem desdobramento ético no mundo. A liberdade com a qual escolhe, portanto, não está sob determinações éticas. Mas escolher-se a si mesmo de acordo com a sua Liberdade só é possível quando se escolhe a si mesmo eticamente.

Escolher-se a si mesmo é escolher-se enquanto agente no mundo. Sua ação opera sempre um movimento entre ele próprio e a realidade atualizada na concreção. A Escolha ética é, sempre anteriormente, uma escolha de si – e isso implica necessariamente o agir ético no mundo. Implica imediatamente Continuidade com as exigências do mundo à volta; e não escolha de acordo com as determinações da própria vontade. Este é o reino da vida fática “e só como indivíduo concreto se torna indivíduo livre” (KIERKEGAARD, 2017, p. 253) e, apenas como indivíduo livre é agente e está, portanto, realizando-se eticamente no mundo. Este movimento reflete a veia mais ética de Kierkegaard e expõe sua defesa à necessária relação do Indivíduo com a sociedade e com a História. As cartas de Wilhelm são certamente a melhor resposta ao suposto isolacionismo, ou apologia ao indivíduo acósmico da obra kierkegaardiana.

4.3. Autorrelação em AntiClimacus

Para entender este movimento, comecemos pela célebre citação da obra *Doença para a morte* (1849):

O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o *self*. Mas o que é o *self*? O *self* é uma relação, que se relaciona a si mesma, ou o é na relação, que a relação se relaciona a si mesma; o *self* não é a relação, mas a relação se relacionando a si mesma. O ser humano é uma síntese do infinito e do finito, do temporal e do eterno, de liberdade [possibilidade] e necessidade, em resumo, uma síntese. Uma síntese é uma relação entre dois (1). Assim considerado o ser humano ainda não é um *self*. Na relação entre dois a relação é o terceiro como uma união negativa, e os dois se relacionam à relação e na relação à relação; assim é, sob a qualificação da alma, a relação entre alma e corpo uma relação. Se a relação se relaciona a si mesma, então essa relação é o positivo terceiro, (2) e este é o *self*²⁶[...] ao relacionar-se a

²⁶“A human being is spirit. But what is spirit? Spirit is the self. But what is the self? The self is a relation that relates itself to itself or is the relation's relating itself to itself in the relation; the self is not the relation but is the relation's relating itself to itself. A human being is a synthesis of the infinite and the finite, of the temporal and the eternal, of freedom and necessity, in short, a synthesis. A synthesis is a relation between two. Considered in this way, a human being is still not a self. In the relation between two, the relation is the third as a negative unity, and the two relate to the relation and in the relation to the relation; thus under the qualification of the psychical the relation between the psychical and the physical

si mesmo e ao querer ser si mesmo o *self* repousa transparentemente no poder que o estabeleceu (3).²⁷

Deste trecho podemos concluir que a realização do *Self* pressupõe três movimentos: 1) Síntese 2) Autorrelação e 3) Autoliberação. Em primeira instância, o Indivíduo é Síntese porque é um Ser intermediário entre a finitude e a infinitude, a atualidade da existência e a idealidade nela possível, entre o domínio da facticidade concreta e o domínio da idealização abstrata, entre a vida necessária e as múltiplas possibilidades de realização dela, entre a localização espaço-temporal do corpo e o pensamento eterno; Síntese, assim, psicofísica do Ser individual e suas atividades relacionais. Ele é, portanto, um ser intermediário: está situado entre dimensões diadicamente colocadas em oposição.

Mas ele também é Autorrelação, i.e.: é uma relação que se relaciona a si mesma. Relação tem dois sentidos em *A Doença para a Morte*: 1) Síntese: “na relação entre dois a relação é o terceiro”, isto é, “a relação entre alma e corpo” é o Espírito; nesta relação inicial, o Indivíduo ainda não está relacionado. Ele está apenas no meio de um relacionamento, mas não está se relacionando: “e, portanto, não está no relacionamento²⁸”. Como diz Kierkegaard, “uma síntese é uma relação entre dois” (KIERKEREGAARD, 1980, p. 13), mas propriamente assim considerado “o ser humano ainda não é um *self*” (KIERKEREGAARD, 1980, p. 13); 2) Neste último sentido, o que propriamente nos interessa, ele é uma relação duplicada; a dupla relação que ocorre após a Síntese: “mas o que é o *self*? O *self* é uma relação, que se relaciona a si mesma, ou o é na relação, que a relação se relaciona a si mesma; O *self* não é a relação, mas a relação se relacionando a si mesma²⁹”. Agora o sentido é de uma relação, constituída pela relação que é Síntese, e com ela se relacionando, estando no meio desse relacionamento e se relacionando nele. Aqui se trata “da relação da relação”, Autorrelação, que pressupõe unidade entre o *self* e a realidade situada: “este *self* só se relaciona consigo mesmo, relacionando-se com o outro³⁰”. Assim, “o ser humano relaciona-se consigo como corporalmente existente e temporalmente determinado”

is a relation. If, however, the relation relates itself to itself, this relation is the positive third, and this is the self” (KIERKEREGAARD, 1980, p. 13).

²⁷“In relating itself to itself and in willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it” (KIERKEREGAARD, 1980, p. 14).

²⁸“and is therefore not in the relationship” (FRANK, 2008, p. 118)

²⁹“But what is the self? The self is a relation that relates itself to itself or is the relation's relating itself to itself in the relation; the self is not the relation but is the relation's relating itself to itself” (KIERKEREGAARD, 1980, p. 13).

³⁰ “That the self only relates [verhalten] to itself by relating itself to another” (FRANK, 2008, p. 120)

(KIERKEREGAARD, 1980, p.26), e não como uma abstração fantástica, dado que ele está corporificado e incorporado no contexto social, histórico e cultural. A definição de *self* como Autorrelação capta o duplo caráter do ser humano: uma vida interior e situada no tempo.

Os três movimentos dialéticos aqui brevemente³¹ expostos mostram que, ao contrário de um apologeta da subjetividade esvaziada ou do indivíduo acósmico, Kierkegaard tinha como pressuposto o agir ético efetuado pelo sujeito que, antes, é autoconsciente e existe integralmente de forma intermediária entre os reinos do Isolamento e da Continuidade; do Imediato e da Reflexão; na vida concreta em um movimento de Autorrelação que implica relacionar-se consigo e, por esta relação, com as determinações exteriores do tempo, da história e da sociedade.

5. Conclusão

Assim, é possível visualizar riquíssimas premissas de uma filosofia do social em Kierkegaard. No entanto, isso só é possível se ultrapassarmos as abreviações que o colocam como um *privatier*; um *flaneur à Baudelaire* de seu próprio quarto; um escapista melancólico com problemas com o pai; um pequeno burguês rentista que pôde dar-se ao luxo de colocar a realidade à volta apenas como mero adereço de seu pensamento – aliás, ao ultrapassarmos inclusive essas interpretações biográficas deterministas; e, ainda que não partilhemos dos interesses e preocupações de Kierkegaard, precisamos convir: ele nos faz repensar o lugar das complexas relações subjetivas e intersubjetivas em nossas teorias macro estruturais e universalistas que, não raro, resultam em mero cientificismo e distorção das microrrealidades que dançam abaixo das espessas espumas da realidade imediata. Ele nos convida a enxergarmos o mundo à nossa volta de forma análoga a um mosaico; como produto dinâmico de uma bricolagem de pequenas microestruturas que interagem e, também, modificam o todo a cada movimento de suas partes. O todo e o particular se correspondem em duplo movimento e simultânea identidade sem incorrer em contradição; mas tudo começa no indivíduo, na ação, na escolha subjetiva que dá um *start* no movimento histórico.

A dialética de Kierkegaard não é abstrata, implica sempre uma relação entre o *Self* e a sociedade: os fenômenos sociais decorrem da agência e da interação contínua

³¹ O tópico está melhor desenvolvido na seguinte Dissertação de Mestrado *Não se nasce selv, torna-se: selv como Opgave em Kierkegaard*. Unisinos: São Leopoldo. 2018. 122 p.

entre os indivíduos. Esta premissa serviu de fundamento, por exemplo, para a nascente Sociologia Existencial baseada no interacionismo simbólico não behaviorista (cf. Mead³²); bem como de aporte teórico para psicologia fenomenológico-existencial; para a exposição adorningiana que parte de uma análise crítica da cultura baseada na obra estética do dinamarquês³³; ele também pode ser lido, portanto, como um precursor de muitos temas da Escola de Frankfurt³⁴ - como os teóricos críticos, ele perguntaria, por exemplo, com relação ao marxismo, se o problema mais básico da modernidade é puramente econômico questionando se a sociedade não estaria inclinada a se deificar impondo-se como autoimune a qualquer crítica - dentre outras correntes de pensamentos e pensadores largamente influenciados por ele.

A relação Indivíduo/Sociedade não é a preocupação primeira de Kierkegaard; não é respondida através de uma fórmula; não é mera receita para o bem agir social. Ela atravessa a própria constituição da sua obra e é, primeiramente, mas não exclusivamente, um ultimato ao agir do Indivíduo sobre si mesmo. A vida social começa nos quartos escuros dos rincões da existência, mas precisa se realizar fora dele. Por isso, Kierkegaard tanto não é um subjetivista ou isolacionista como tem uma leitura da dicotomia Indivíduo/Sociedade - diferente da de seus contemporâneos, mas essencialmente fértil. Não há em sua obra uma apologia ao individualismo, mas sim uma revalorização do Indivíduo e sua complexa autoconstituição em meio à sociedade que massifica e o nivela aniquilando as particularidades que somam à estrutura.

A categoria do Indivíduo é, de fato, para Kierkegaard, a categoria por excelência. Sua compreensão da época propõe o soerguimento da Reflexão do agir interior antes e, ao lado, da materialização da Ação na exterioridade - e não, apesar dela. Isto é, ele não está fazendo apologia a um *ensimesmamento*, a uma autoabsorção vazia, um solipsismo ensaiado, a uma vida misantropa, reservada, recolhida, hermética - isto é, na verdade, objeto de longa crítica quando ele descreve o desespero-desafio em *A doença para a morte*, o misticismo religioso no *Pós-escrito às Migalhas*, e os anacoretas cristãos e místicos em *Ou-Ou*.

Ele satiriza o homem de seu tempo e suas ideologias através da figura pseudonímia do esteta - que não vê a si mesmo como realidade distinta da sua externalidade, mas como continuidade patológica dela. Por isso, sua preocupação

³² JAKWAY, 1998.

³³ Cf. *Kierkegaard: A construção do estético*, Adorno (2010).

³⁴ Sobre isto ver Rouanet (2013).

central é, antes, desvelar alienações psicológicas e suas variáveis diante do indivíduo: o desespero do fantástico, a angústia como vertigem da liberdade, a ironia romântica niilista, o tédio nadificante, a melancolia do esteta e mostrar que, sem o correto ajustamento ontológico-psicológico dessas disposições, o Indivíduo sequer pode se tornar um agente ético e político coerente. De fato, o projeto filosófico de Kierkegaard tem viés psicológico/metafísico³⁵ - ele explica disposições psicológicas, às vezes, a partir de categorias metafísicas - mas estas se fundam também numa concepção ética e política da vida.

Referências

- ADORNO, T. *Kierkegaard: A construção do estético*. São Paulo. Editora da UNESP, 2010.
- ANDREAS A. *Unmittelbarkeit* (Bielefeld: transcript, 2004), 16. Cf. Arndt, “‘Neue Unmittelbarkeit’. Zur Aktualisierung eines Konzepts in der Philosophie des Vormärz,” *Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820-1854)*, ed. Walter Jaeschke (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995), 207-233.
- BEISER, F. C. *Depois de Hegel*. Unisinos: Sao Leopoldo, 2017.
- EMMANUEL, Steven M; MCDONALD, William; STEWART, Jon.(eds) *Kierkegaard's Concepts: Individual to Novel, Volume 15, published by Ashgate Publishing*. Routledge Taylor & Francis Group. London and New York. New York, 2014.
- FERREIRA, G. *Em busca de uma Existencial-Videnskab: Kierkegaard e a Ontologia do Inter-Esse*. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) - Unidade Acadêmica de Pesquisa e Pós- Graduação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.
- FRANK, Manfred *Fragments of a History of the Theory of Self-Consciousness from Kant to Kierkegaard*. Translated by Peter Dews and Simon Critchley. Prepared by Dieter Freundlieb. Department of Philosophy, University of Tübingen, Bursagasse, Germany.
- GERHARD SCHREIBER, J. W. *Kierkegaard's Account Of Faith As 'The New Immediacy'*. Goethe-Universität, Fachbereich Evangelische Theologie, Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Frankfurt am Main, Deutschland
- GRØN, A. The embodied self. Copenhagen: *Journal of Consciousness Studies*, No 11, pp. 26-43, 2004.
- JAKWAY, Chris L. *Keerkegaardian Understanding Of Self And Society: An Existential Sociology*. Western Michigan University, 1998.
- KIERKEGAARD, S. A. *Migalhas filosóficas*. Trad. Álvaro L. M. Valls. 3. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- KIERKEGAARD, S. A. *O Conceito de Angústia*. Trad. Álvaro L. M. Valls. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KIERKEGAARD, S. A. *Ou Ou: fragmento de vida*. Vol I, Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2013

³⁵ Cf. KLEMPPE, Sven Hroar. *Kierkegaard and the Rise of Modern Psychology*. Routledge Taylor & Francis Group. London and New York: New York, 2014.

- KIERKEGAARD, S. A. *Ou Ou: fragmento de vida*. Vol II, Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2017.
- KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013. Vol. I. (Coleção Pensamento Humano).
- KIERKEGAARD, S. A. *Pós-Escrito Conclusivo Não Científico às Migalhas Filosóficas: Coletânea Mímico-Patético-Dialética, Contribuição Existencial, por Johannes Climacus*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. Vol. II. (Coleção Pensamento Humano).
- KIERKEGAARD, S. A. *Temor e Tremor*, Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água: 2009
- KIERKEGAARD, S. A. *The Concept of Anxiety*, tradução de Reidar Thomte e Albert B. Anderson. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- KIERKEGAARD, S. A. *The Concept of Irony; Schelling Lecture Notes*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- KIERKEGAARD, S. A. *The Point of View*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- KIERKEGAARD, S. A. *The Sickness unto Death*, tradução de Howard V. Hong e Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- KLEMPE, Sven Hroar. *Kierkegaard and the Rise of Modern Psychology*. Routledge Taylor & Francis Group. London and New York: New York, 2014.
- LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*. 1. Ed. UNESP, 2014.
- MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013 (1843).
- ROUANET, Sergio Paulo. Adorno e Kierkegaard. *Estudos Avançados*, v. 27, n. 79, pág. 147–156, 2013.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. *Philosophy in Germany, 1831-1933*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- TEIXEIRA, N. M. *Não se nasce selv, torna-se: selv como Opgave em Kierkegaard*. DISSERTAÇÃO Unisinos: São Leopoldo. 2018.
- WESTPHAL, M. *Becoming a self*, West Lafayette: Purdue University Press, 1996.

Recebido em: 11/02/2020

Aprovado em: 30/05/2021